25835

Brachtesende.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Der heilige

Thomas von Aquino.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.

Erster Band.

Leben und Schriften des heiligen Thomas Aquinas.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1858.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC - 1 1931

1744

Vorwort.

Von vorliegender Arbeit erscheinen gegenwärtig zwei Theile, welchen später noch ein dritter folgen wird. Der erste, über Leben und Schriften des heiligen Thomas Aquinas, bezweckt nebenher auch eine einläßliche Orientirung über Thomas' geschichtliche Stellung und über die Einflüsse und Bedingungen, unter deren Obmacht seine Lehre sich gestaltet hat. Diese selber als zusammenhängendes Ganzes, versuchsweise in möglichster Abrundung und in einer dem Bedürfniß des heutigen Lesers entsprechenden Form dargestellt, ist Gegenstand und Inhalt des nächstfolgenden Bandes. Im dritten Theile soll die weitere geschichtliche Entwickelung der Thomistischen Doctrin im Kampfe mit den auf dem gemeinsamen Boden des scholastischen Peripatetismus ihr entgegenstrebenden Richtungen vorgeführt, ihr Verhältniß zu dem auf die Zeiten der Scholastik folgenden Umgestaltungsprocesse des wissenschaftlichen Denkens und Strebens beleuchtet, und endlich auch ihre über die Zeiten der scholastischen Denk- und Lehrart hinausgreifende geschichtliche Nachwirkung aufge-

zeigt werden. Die dem dritten Theile gestellte Aufgabe gilt dem Verfasser als die wichtigste, von deren annäherungsweiser Lösung er sich selbst die meiste Befriedigung verspricht. Das Bedürfniß einer derartigen Orientirung über die geschichtliche Stellung und Bedeutung der Thomistischen Doctrin ist unstreitig vorhanden, und in Rücksicht hierauf rechnet diese Arbeit trotz ihrer Mängel auf eine mehrseitige freundliche Theilnahme. Möge das Denkmal, welches ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Mittel dem Gedächtniß des heiligen Thomas zu setzen gedachte, dieses großen Namens nicht ganz unwerth erachtet werden!

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Herkunft, Kindheit und Jugend des heiligen Thomas bis zu seinem Eintritte in den Dominicanerorden. Entstehung und Bedeutung dieses Ordens (S. 1—25).

Ahnen und Verwandtschaftsverhältnisse des heiligen Thomas (S. 1—3). Umstände und Begebenheiten, welche seiner Geburt vorausgiengen und nachfolgten (S. 4). Seine erste Lernzeit auf Monte Cassino (S. 5). Seine Übersiedelung nach Neapel (S. 6); seine Studien, seine Lebensführung in Neapel (S. 7—9). Sein Eintritt in den Predigerorden; Beweggründe dieses Schrittes (S. 10). Entstehung und Bedeutung des Predigerordens, Organisation, Beruf und Leistungen desselben (S. 11—25).

Zweites Capitel.

Erlebnisse und Bestrebungen des heiligen Thomas vom Eintritte in den Orden bis zum Antritte des öffentlichen Lehramtes. Stand der kirchlichen Wissenschaft im dreizehnten Jahrhunderte; die Schule Albert des Großen; die Pariser Universität und das Verhältniß des Predigerordens zu derselben (S. 26—109).

Unzufriedenheit der Familie Aquino über die Berufswahl des heiligen Thomas; dessen Flucht, Verfolgung, Haft auf dem väterlichen Schlosse (S. 26—30); seine Befreiung und Rückkehr in's Kloster, Sinnesänderung seiner Verwandten (S. 30—32). Thomas wird nach Cöln in Meister Albert's Schule geschickt (S. 33).

BQ
6870
.W2
V.1

Stand der kirchlichen Wissenschaft des dreizehnten Jahrhunderts: Aufgaben und Hilfsmittel der gelehrten Theologie damaliger Zeit (S. 33. 34); Stand und Methode der Schriftforschung (S. 35—40); die Glaubenslehre und Glaubenswissenschaft des Mittelalters — Stadien ihrer Entwickelung bis in's dreizehnte Jahrhundert, und die daraus resultirende Idee einer christlichen Gesammtwissenschaft (S. 41—44).

Beziehungen der mittelalterlichen Theologie zur Philosophie, zur Aristotelischen insbesondere, und weiters auch zur Platonischen. Aristoteles in der Schätzung der Kirchenväter (S. 45—47) — in den ersten Schulen des Mittelalters bis auf Gerbert (S. 47—49). Anwendung der Aristotelischen Dialektik auf theologische Probleme (Abendmahlsstreit, Berengar und Lanfrank S. 49. 50). Glauben und Wissen: Abälard. Abälard's Platonismus. Andere Platoniker des zwölften Jahrhundert's und ihre Beziehungen zur Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen: Adelard von Bath, Wilhelm von Concha, Walter von Mortagne, Gilbert de la Porrée. Johann von Salisbury (S. 50. 51). Das Verhältniß von Glauben und Wissen nach der Auffassung des Alanus von Ryssel, des heiligen Bernhard, der Victoriner Hugo und Richard (S. 52. 53). Analogische Erläuterung der Mysterien des Glaubens (Gerbert, Guitmund S. 53—55).

Die philosophische Speculation des Mittelalters: Realismus und Nominalismus. Der Augustinische Realismus: Gerbert, Anselm von Canterbury (S. 56—60). Die Extreme des Gegensatzes zwischen Realismus und Nominalismus: Wilhelm von Champeaux und Roscellin; Abälard's vermittelnder Conceptualismus (S. 60. 61). Platonische Realisten: Bernhard von Chartres, Walter von Mortagne; Adelard von Bath, Gilbert de la Porrée (S. 61—63). Aufsuchung der Vermittelung in den Ergebnissen rationeller Naturbeobachtung: Joscellin von Soissons (S. 64. 65).

Einfluß der arabischen Bildung auf den christlichen Occident. Charakter und Entwickelung der arabischen Cultur und Wissenschaft (S. 66—68). Ihr Zusammenstoß mit dem Culturleben des christlichen Abendlandes und Rückwirkung auf dasselbe (S. 69—72). Gefahren der geistigen Berührung zwischen saracenischer und christlicher Bildung: Verbot der arabisch-Aristotelischen Physik an der Pariser Universität, Verurtheilung der Irrthümer Amalrich's von Bena und David's von Dinanto (S. 73—76). Verwandtschaft dieser Irrthümer mit den Lehren der Schriften fons vitae und de causis (S. 76—79). Die specifischen Elemente der arabischen Philosophie und ihre vornehmsten Vertreter: Alkindi, Alfarabi u. s. w. Avicenna. Averroes (S. 79—82).

Albert der Große und seine Schule. Leben und Schriften Albert's (S. 82—85). Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse (S. 85. 86). Seine Bemühungen und Verdienste um die Aristotelische Philosophie (S. 87—89). Grundzüge seiner speculativen Welt- und Gotteslehre (S. 89—95).

Thomas in der Schule Albert's; sein Verhalten, seine Beschäftigungen und

Erfolge, Albert's Prophezeihung (S. 95—97). Thomas macht sich mit den Schriften des Dionysius Areopagita bekannt; Bedeutsamkeit derselben für die mittelalterliche speculative Theologie und für Thomas' geistige Orientirung im Besonderen (S. 98—101).

Albert und Thomas werden nach Paris geschickt (S. 101). Entstehung und Bedeutung der Pariser Universität für die damalige Zeit, ihre theologische Berühmtheit; Beziehungen des Predigerordens zu ihr, Berufung der Mendicanten zum theologischen Lehramte (S. 102—107). Albert promovirt zum Doctor der Theologie, Thomas zum Baccalaureus; Grade des theologischen Magisteriums in damaliger Zeit (S. 107—109).

Drittes Capitel.

Die Lehrthätigkeit des heiligen Thomas bis zu seiner feierlichen Ernennung zum Doctor durch die Pariser Universität. Seine schriftstellerischen Leistungen während dieser Epoche. Sein Verhältniß zu den Streitigkeiten zwischen der Pariser Universität und den Mendicantenorden (S. 109—213).

Albert und Thomas kehren nach Cöln zurück; des Letzteren Lehrthätigkeit und erste schriftstellerische Arbeiten. Seine Schrift de ente et essentia (S. 110. 111) und andere Schriften aus dieser Zeit. Thomas als Homilet; empfängt die priesterlichen Weihen (S. 112).

Thomas abermals nach Paris gesendet, um den höchsten Magistergrad zu erwerben. Sein Empfang und seine Erfolge, schriftstellerische Arbeiten während seines Baccalaureatsjahres (S. 113—115); Inhalt seiner Schrift de regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae (S. 115—117). Verzögerung des weiteren Verfolges seiner academischen Graduirung durch die inzwischen ausgebrochenen Streitigkeiten der Mendicanten mit den übrigen Lehrern der Universität (S. 117—120); Thomas' Verhalten während dieser Zwistigkeiten, sein Freundschaftsverhältniß mit Bonaventura (S. 120—122), seine Schriften aus dieser Zeit. Die Schrifttheologie des heiligen Thomas: Biblisch-theologische Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und der kirchlichen Sacramente (S. 123—136), des Vaterunsers (S. 136—143) und englischen Grußes (S. 143—145), der zwei Hauptgebote des Evangeliums und des alttestamentlichen Dekalogs (S. 145—158).

Vorgänge und Ereignisse im Gefolge des Universitätsstreites: Wilhelm von St. Amour und seine Partei, seine Schrift de periculis novissimorum temporum (S. 159—161); Klage der Mendicanten wider diese Schrift, Erfolg der Klage und Verurtheilung der Schrift durch das Oberhaupt der Kirche (S. 162). Thomas am päpstlichen Hofe zu Anagni als Apologet seines angeschuldigten Ordens und des Ordenslebens überhaupt; seine Schrift contra impugnantes Dei cultum et

religionem (S. 162—195). Erfolg dieser Schrift; Niederlage der Universitätspartei (S. 196). Nochmalige Erneuerung des Streites durch Wilhelm von St. Amour; Replik des heiligen Thomas in den beiden Schriften: Contra retrahentes a religionis ingressu (S. 196—205) — de perfectione vitae spiritualis (S. 205—207). Verurtheilung des von der Universitätspartei denunciirten Introductorius in evangelium aeternum; Thomas' Urtheil über das evangelium aeternum (S. 208—211). Seine Rückkehr aus Italien nach Paris und feierliche Ernennung zum Doctor (S. 212. 213).

Viertes Capitel.

Thomas auf der Höhe seiner academischen Wirksamkeit. Seine wissenschaftlichen Bestrebungen als Theolog und Scholastiker (S. 213—506).

Lehrthätigkeit des heiligen Thomas in den nächsten Jahren nach erlangtem Magistergrade; Charakterzüge aus dieser Epoche seines Lebens (S. 213—216). Schriftstellerische Arbeiten aus dieser Zeit (S. 217).

Thomals als Schriftforscher. Charakter seiner Schriftforschung im Allgemeinen (S. 218). Seine exegetischen Arbeiten im Einzelnen: die catena aurea (S. 219—223); Commentare über die Evangelien von Matthäus (S. 223—231) und Johannes (S. 231—247); über die Pauliniſchen Briefe (S. 247—266); über Job (S. 266—277), Pſalmen (S. 277—286) und Hoheslied (S. 287—293), Jeſaias (S. 293—301) und Jeremias (S. 302). Bibliſch-homiletiſche Arbeiten des heiligen Thomas (S. 303—306).

Thomas als Ausleger der Sentenzen des Petrus Lombardus. Skizze dieſes Werkes (S. 307—312). Vorzüge deſſelben vor ähnlichen gleichzeitigen Arbeiten eines Robertus Pullus, Hugo von St. Victor. Nachahmer und Commentatoren deſſelben (S. 313. 314). Alexander von Hales; Bedeutung und Einfluß ſeines Werkes über den Lombarden (S. 315—319). Der Commentar des heiligen Thomas. Seine Erklärungen über die Abtheilung der Sentenzenbücher (S. 320); über die Vorfragen der wiſſenſchaftlichen Theologie. Verhältniß ſeiner Anſicht über Zweck und Charakter der theologiſchen Wiſſenſchaft zu den Anſichten Alexander's und Albert's hierüber (S. 321—324). Charakteriſtiſches aus den Erklärungen über das erſte Buch der Sentenzen, insbeſondere über die Trinität (S. 325—332). Aus dem Commentar zum zweiten Buche: Über die Erweisbarkeit der Schöpfung in der Zeit und über die ſpecifiſche Diverſität der Engelweſen; Alexander's, Abert's, Thomas' Anſichten hierüber (S. 332—339). Über die Erbſünde; Begriff derſelben nach Abälard, nach Anſelm, nach den übrigen Auguſtiniſchen Theologen des zwölften Jahrhunderts; die geſonderten Momente zuſammengefaßt von Alexander, präciſe Formulirung des Begriffes erſt bei Thomas und Bonaventura (S. 339—341). Fortpflanzung der Erbſünde nach Anſelm einerſeits, und andererſeits nach Guibert,

Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers, Innocenz, Albert dem Großen; Thomas' vermittelnde Ansicht (S. 341. 342). Ob alle menschlichen Individuen in Adam stofflich enthalten gewesen: Robertus Pullus, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus u. s. w.; Thomas' Ansicht hierüber (S. 342—346). Ob der Zeugungssame aus der Substanz der elterlichen Leiber sei (S. 346—348). Thomas' Commentar über das dritte Buch der Sentenzen. Sein Urtheil über die drei von Petrus Lombardus proponirten christologischen Ansichten (S. 349—353); Geschichtliches über den dem Lombarden zur Last gelegten Nihilianismus (S. 353). Ob die Seele in ihrer Trennung vom Leibe Person genannt werden könne (S. 355). — Thomas' Erklärungen über das vierte Buch der Sentenzen. Seine Ansichten über mancherlei Streitfragen der mittelalterlichen Theologen auf dem Gebiete der Sacramentenlehre (S. 356—358).

Thomas als theologischer Dialektiker. Seine Quodlibetica (S. 359) und quaestiones disputatae. Inhalt und Behandlungsart dieser quaestiones im Allgemeinen (S. 360—363). Proben hievon im Einzelnen: Erörterung der Frage, wie aus dem höchsten Einen eine Vielheit ausgehen könne; Vergleichung der hierüber gegebenen Antwort mit den Ausführungen desselben Gegenstandes bei Albert (S. 364—372). Dialektische Behandlung des Wunderbegriffes bei Albert und Thomas (S. 373—380). Dialektische Auflösung der für die anfangslose Ewigkeit der Welt vorgebrachten Gründe (S. 380—386).

Thomas als theologischer Systematiker. Sein Compendium theologiae. Die darin vorgetragenen Lehren über Gott, Welt und Mensch (S. 387—394); die Incarnations- und Erlösungslehre des heiligen Thomas nach ihrem Verhältnisse zu den mannigfaltigen und verschiedenen darauf bezüglichen Ansichten, Meinungen und Irrthümern mittelalterlicher Theologen (S. 395—402). — Die Summa contra gentiles; Inhalt, Zweck, Gliederung, Methode dieses Werkes (S. 402—406).

Philosophische Studien des heiligen Thomas. Seine Commentare über Aristoteles; seine Bemühungen um einen richtigen Text der Aristotelischen Werke (S. 406—409). Seine Commentare über die logischen Schriften: De interpretatione und Analytica posteriora; kritische und hermeneutische Auseinandersetzungen mit Theophrast, Andronikus Rhodius, Boëthius, Alexander Aphrodisius, Porphyrius, Johannes Philoponus u. s. w. rücksichtlich der Schrift de interpretatione (S. 409—419). Commentare über die physikalischen Werke: De physico auditu (Auseinandersetzungen mit Avicenna und Averroes, Avempace, Alexander, Themistius, Galenus S. 420—442) — de coelo et mundo (Auseinandersetzungen mit Alexander, Simplicius, Johannes Philoponus u. s. w. S. 443—454) — de generatione et corruptione — de meteoris (S. 455). Commentare über die anthropologischen Schriften (S. 456—458) — über die Metaphysik (Composition und Inhalt dieses Aristotelischen Werkes nach Thomas' Darlegung S. 459—483; seine Bemerkungen zu den Erklärungen verschiedener Stellen des Werkes durch Avicenna und Averroes S. 483—486) — über die Ethik und Politik (S. 487).

Thomas' Commentare über Boëthius' Schriften de Hebdomadibus (S. 488—492) und de Trinitate (S. 492—495) — über die Schrift des Pseudo-Dionysius de divinis nominibus (S. 495—503) — über die Schrift de causis (S. 503—506).

Fünftes Capitel.

Thomas als der gefeiertste Theolog seiner Zeit. Sein Verhältniß zu den Fragen und Angelegenheiten der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens seiner Zeit. Die Summa theologica als zusamenfassendes Ergebniß seines wissenschaftlichen Lebens und systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Verhältniß des heiligen Thomas zur Augustinischen Lehre (S. 506—845).

Thomas wird von Paris nach Rom berufen; lehrt in verschiedenen Städten Italiens (S. 506), schlägt kirchliche Würden aus (S. 507), letztlich noch das Erzbisthum Neapel (S. 508). Schicksale seiner Familie in den letzten Zeiten der Hohenstaufischen Herrschaft; Übertritt seiner Verwandten zur Guelfenpartei. Untergang der Hohenstaufischen Macht, Carl von Anjou wird zum König der sicilischen Reiche gekrönt (S. 508—510). Thomas' Beschäftigungen während dieser stürmischen Ereignisse; seine schriftstellerischen Arbeiten aus diesen und den nächstvorhergehenden Zeiten (S. 507. 510. 511. 513). Züge seiner Frömmigkeit und anspruchlosen Leutseligkeit. Ruf und Ansehen seines Namens (S. 512). Abermaliger zweijähriger Aufenthalt in Paris; Postulationen von verschiedenen Städten, Thomas entscheidet sich für Neapel (S. 513. 514).

Thomas' Verhältniß zu Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft seines Jahrhunderts. Sein Verhalten als christlicher Peripatetiker zu den philosophischen Bestrebungen seines Zeitalters. Seine Kritik der Platonischen Philosophie: Darstellung des Platonischen Systems (S. 516. 517), Urtheil über die Platonische Lehre von den Universalien (S. 518. 519); über Plato's Anthropologie (S. 520—522) und Kosmologie (S. 523). Relative Bevorzugung der letzteren vor der Aristotelischen Kosmologie, Vergleichung beider (S. 523—525). Unverträglichkeit der Platonischen Ideenlehre mit dem christlichen Gottesbegriffe (S. 526. 527).

Thomas' Verhältniß zur arabischen Philosophie. Seine Erklärungen wider die Abschwächung des von Plato und Aristoteles festgehaltenen Schöpfungsbegriffes durch Avicenna, Algazel, liber de causis (S. 528—530); wider die Läugnung des Schöpfungsbegriffes durch Averroes (S. 531—536), wider den manichäischen Dualismus (S. 536); wider den Naturalismus (gegen Avicenna, Averroes, Avicebron S. 537—540) und Sensualismus. Entwickelung des letzteren aus der Aristotelischen Psychologie durch griechische und arabische Aristoteliker (S. 541. 542); Widerlegung der Averroistischen Lehre vom möglichen Verstande durch Albert den Großen (S. 543) und Thomas (S. 544—550). Thomas' Beweisgründe gegen

die Averroistische Lehre von der Einheit des möglichen Verstandes (S. 550—552); gegen die Ansichten Alexander's von Aphrodisia, Abubacer's, Avempace's, Avicenna's über den möglichen Verstand (S. 552—555). Kritik der Lehre Alexander's und Avicenna's vom thätigen Verstande (S. 555—557). Die Averroisten in den Pariser Schulen; kirchliche Censurirung ihrer Sätze (S. 558), Thomas' Nachweis des Widerspruches zwischen ihrer Averroistischen und der ächten peripatetischen Lehre (S. 559—566). Bewegungen und Gefahren für die christliche Wissenschaft zufolge des Einflusses arabischer Lehren; die widerchristlichen und irreligiösen Extreme des Averroismus in der Pariser Artistenfacultät, Einfluß der Lehren Avicenna's auf die Oxforder Schule; kirchliches Einschreiten wider diese Richtungen (S. 566—570). Bedeutsame Erscheinungen von Indifferentismus und Unglaube im dreizehnten Jahrhunderte, und mannigfaltige Ursachen derselben; Kaiser Friedrich II. und seine Umgebung, das Buch de tribus impostoribus, Averroes als philosophischer Repräsentant des Unglaubens (S. 571—573). Polemik des Averroes wider die den drei Hauptreligionen gemeinsamen Vorstellungen über Gott und Gottes Verhältniß zur Welt. Relative Berechtigung seiner Polemik im Gegensatze zur Theologie des Islam (S. 573—576). Nachwirkung der arabischen Lehren, des Averroismus insbesondere, im Judenthume; Opposition der jüdischen Theologie, Moses Maimonides als Vermittler zwischen jüdischer Theologie und arabischer Philosophie; sein Werk More Nebuchim, und dessen Stellung zu den Lehren der Karäer, Motekallemin und der christlichen Theologie (S. 576—578). Thomas' Abschätzung dieses Werkes (S. 579. 580).

Der Kampf der christlichen Theologie des Mittelalters wider die maurische und jüdische Theologie und Thomas' Antheil an diesem Kampfe. Beginn der Polemik wider den Islam in der griechisch-orientalischen Kirche: Johannes Damascenus (S. 581—584), Theodor Abukara (S. 584—586), Nicetas Byzantinus (S. 587—594), Samona von Gaza (S. 594), Euthymius (S. 595), Nicetas Choniates (S. 596). Bemühungen der abendländischen Kirche um Bekehrung der Mohamedaner: Peter der Ehrwürdige macht die Abendländer mit dem Koran bekannt (S. 596—600). Bemühungen der Päpste und der Mendicantenorden, theilweiser Erfolg derselben (S. 601). Thomas' Urtheil über den Geist der Koranslehre, Widerlegung der ihren Bekennern geläufigen Einwendungen wider die Dogmen der christlichen Religion (S. 602—609), Kritik der Lehren der arabischen Theologen und Philosophen über Gottes Verhältniß zur Welt und den letzten Zweck des Menschen (S. 609—620).

Die Stellung der christlichen Theologie des Mittelalters zum Judenthum; Streitschriften gegen den jüdischen Unglauben seit Beginn des Mittelalters bis auf Thomas' Zeiten: Isidor von Sevilla (S. 623—628), Julian von Toledo (S. 628—632), Hrabanus Maurus (S. 633—635), Agobard von Lyon (S. 635. 636), Petrus Damiani, Samuel von Marocco (S. 637. 638), Petrus Alphonsus (S. 639—643), Odo von Cambrai (S. 644), Gislebert von Westminster (S. 644—646), Rupert von Deutz (S. 646), Guibert von Nogent (S. 647), Petrus Venerabilis (S. 647—649), Peter von Blois (S. 649),

Richard von St. Victor (S. 651—653). Proceß gegen die Talmudiſchen Bücher (S. 654). Der Pugio fidei des Raimundus Martini (S. 655—661). Thomas' Verhalten zu dieſem Zweige der chriſtlichen Apologetik und Polemik (S. 661—663).

Das Sectenweſen der abendländiſchen Kirche in Oberitalien, Südfrankreich und am Niederrhein ſeit dem elften Jahrhunderte. Mannigfaltige Fractionen der Sectirer. Die Manichäer in Orleans; die Diſſidenten im Bisthum Arras und ihre Belehrung durch Biſchof Gerhard (S. 664—668). Erzbiſchof Heribert von Mailand und die Sectirer auf dem Schloſſe Mons fortis (S. 669. 670). Berichte und Schilderungen ſectireriſchen Treibens aus dem zwölften Jahrhunderte von Evervin von Steinfelden und vom heiligen Bernhard (S. 671—674); Schriften gegen die Katharer von Ekbert von Schönau (S. 674—678), Bonacurſus (S. 679—681), Eberhard von Bethune (S. 681), Irmengard (S. 682); gegen die Waldenſer: Bernhard von Fontcaud — gegen Waldenſer und Albigenſer zugleich: Alanus ab insulis, Lucas von Tuy (S. 683). Peter der Ehrwürdige ſchreibt gegen die Petrobruſianer und Henricianer (S. 683—686). Polemiſche Schriften aus dem dreizehnten Jahrhunderte: Rainer Sacchoni (S. 686), Moneta (S. 687—690), Stephan von Borbone (S. 690—692). Das Verhalten der gelehrten und ſyſtematiſchen Theologie zu den ketzeriſchen Irrthümern der Zeit (S. 692). Thomas behandelt ſie als Erneuerungen älterer häretiſcher Anſichten des Manichäismus und Doketismus, der Origeniſtiſchen Irrthümer und der verſchiedenen chriſtologiſchen Häreſien des vierten und fünften Jahrhunderts (S. 696—702). Die Scholaſtiker und ihr Verhältniß zur katholiſchen Transſubſtantiationslehre; verſchiedene Anſichten und Meinungen in Erklärung der Möglichkeit dieſes Myſteriums, Albert's und Thomas' Erklärungsweiſen (S. 702—707). Thomas' Erklärungen wider die häretiſche Läugnung des kirchlichen Prieſterthums, des Primates, der Suffragien für die Verſtorbenen, der Auferſtehung der Leiber (S. 707—712).

Die abendländiſche Kirche des Mittelalters in ihrem Verhältniß zu der ſchismatiſchen griechiſch-orientaliſchen Kirche. Geſchichte der Streitigkeiten und Verhandlungen zwiſchen beiden Kirchen bis auf die Zeiten der zweiten allgemeinen Kirchenverſammlung zu Lyon (S. 712—720). Specielle Controverspuncte: a) Die Lehre vom Ausgange des heiligen Geiſtes. Geſchichte der Formel Filioque bis zu ihrer Beſtreitung durch Photius (S. 720—723). Ratramnus von Corbie und Äneas von Paris, die erſten Vertheidiger derſelben gegen die Schismatiker (S. 724. 725). Einwendungen des Photius und der ihm folgenden ſchismatiſchen Theologen gegen die lateiniſche Lehrformel (S. 726—728). Entgegnungen von lateiniſcher Seite und Nachweiſungen des Filioque durch Anſelm von Havelberg (S. 728—730), Hugo Etherianus (S. 731—736), Anſelm von Canterbury (S. 736—738). Griechiſche Vertreter der lateiniſchen Formel: Nicephorus Blemmida, Johannes Beccus (S. 738—742). Exegetiſche, dogmatiſche, ſpeculative Nachweiſung des Filioque durch Rupert von Deutz, Abälard (S. 742), Petrus Lombardus (S. 743), Richard von St. Victor (S. 744). Thomas' Verhalten in dieſer Frage zu Richard, Petrus Lombardus und Robertus Pullus (S. 745); Erhärtung des Filioque gegenüber den Griechen (S. 746—748), Erwiderung auf ihre Einwendungen, Nachweiſung der Formel in den Lehrausſprüchen der griechiſchen Väter (S. 750—753).

— b) Controverse über den Primat der römischen Kirche: Bestreitung und Ablehnung desselben durch Michael Cerularius, Nilus Doxopatrius, Johannes Cinnamus, Michael Anchialus (S. 753—755). Früheste lateinische Vertheidiger desselben: Ratramnus (S. 755—757), Äneas (S. 757); Selbstzeugniß des römischen Primates durch den Mund der Päpste Leo IX. (S. 758), Gregor IX. (S. 759); Tractatus contra Graecos (S. 759. 760). Thomas über die Nothwendigkeit eines Primates im Allgemeinen, über die Rechtmäßigkeit des römischen Primates insbesondere (S. 760—762). Die durch Launoy hervorgerufene Controverse über Ächtheit und Richtigkeit verschiedener Allegate, welche Thomas aus den griechischen Vätern und Concilien beibringt; nebstbei über die Frage, ob Thomas griechisch verstanden (S. 763—769). — c) Über den Gebrauch der Azymen; Rechtfertigung desselben durch Cardinal Humbert (S. 769. 770), Anselm von Canterbury, Anselm von Havelberg (S. 771), Thomas (S. 772). — d) Über die Lehre vom Fegfeuer: Ursachen der Differenz über diesen Lehrpunct; Rechtfertigung der lateinischen Lehre durch die Verfasser des Tractatus contra Graecos (S. 774), Thomas (S. 774—776).

Sonstige Fragen und Untersuchungen, mit welchen die Theologie des dreizehnten Jahrhunderts mit Vorliebe sich beschäftigte; Thomas' Antworten und Entscheidungen auf solche, die Kosmologie, Angelologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie betreffende Anfragen, — sein Dringen auf Unterscheidung zwischen dem, was dem Glauben, und was der Vernunft angehört (S. 776—780). Trübende Einflüsse falscher Denkrichtungen auf die damalige Theologie und die mancherlei daraus resultirenden theologischen Irrthümer; kirchliche Censurirung solcher Ausschreitungen, Thomas' Verhalten zu denselben (S. 781. 782). Theologischer Sensus communis als Correctiv theologischer Untersuchungen; Formulirung desselben in den theologischen Maximen des Alanus ab insulis, Ansehen und Geltung dieser Maximen (S. 783—785). Specielle Erörterungen des heiligen Thomas über Sinn und Bedeutung der Absolutionsformel im Bußsacramente; sein Verhältniß zur Auffassung der betreffenden Frage in der Theologie des zwölften Jahrhunderts (S. 785—791).

Thomas' Verhältniß zum kirchlichen Leben seiner Zeit; sein Antheil an der Einführung des Frohnleichnamsfestes, er verfaßt das kirchliche Officium für dieses Fest (S. 791—793).

Die Staatslehre des heiligen Thomas und ihr Verhältniß zu den einschlägigen Erörterungen bei Johann von Salisbury, Vincenz von Beauvais, Ägydius Colonna (S. 793—798). Ob Thomas den Tyrannenmord gebilligt; Geschichtliches, was mit dieser Frage im Zusammenhange steht (S. 799. 800).

Die Summa theologica des heiligen Thomas. Analyse dieses Werkes und Verhältniß desselben zu der ihm vorausgegangenen Entwickelungsgeschichte der mittelalterlichen Theologie (S. 801. 802). Analyse des ersten Theiles: Gang und Methode des Werkes, und wie dasselbe sich durch die in ihm eingeführten wissenschaftlichen Auctoritäten charakterisirt; stillschweigende Bezugnahme auf verschiedene, der damaligen Zeit wichtige Controverspuncte in der theologischen Gottes- und Weltlehre (S. 803—811). Analyse des zweiten Theiles; wie das in ihm

ausgeführte System der Moral aus den im Sentenzenbuche des Lombarden enthaltenen Anknüpfungspuncten sich entwickelt hat; Alexander Halesius und Albert der Große als die wesentlichsten Zwischenglieder dieser Entwickelung (S. 811—819). Analytische Skizze des dritten Theiles der theologischen Summe. Wer der wahre Verfasser des Supplementes zum dritten Theile sei (S. 819. 820). Urtheil über das Werk im Ganzen (S. 821. 822).

Die theologische Summe als systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Beziehungen der Thomistischen Doctrin und der mittelalterlichen Theologie überhaupt zur Augustinischen Lehre. Die Grundanschauungen der Augustinischen Lehre; seine Lehre vom Wahren und von den Ideen, und vom Verhältniß derselben zur Wirklichkeit. Anselm's und Thomas' Verhältniß zu diesen Fundamentalbestimmungen der Augustinischen Lehre. Ihre Differenzen zwischen sich und ihre relativen Abweichungen von Augustinus; Consequenzen hieraus für die Auffassung der christlichen Gotteslehre und Ideenlehre (S. 822—832). Differenzen zwischen der Augustinischen und Thomistischen Anthropologie und Psychologie; Bevorzugung der Aristotelischen Psychologie in Albert's Schule im Interesse wissenschaftlicher Bestimmtheit gegen die Victoriner, gegen die Platoniſten (z. B. Wilhelm von Auvergne) im Bestreben, den Consequenzen eines excessiven Realismus zu begegnen (S. 832—835). Der Augustinische Realismus und dessen Zusammenhang mit Augustin's Lehren über Welt, Zeit, Böses, Gnade und Vorherbestimmung (S. 836—838). Thomas' Verhältniß zu diesen Lehren; die Bedeutung der causae secundae bei Thomas, seine Deduction der Denkbarkeit einer ewigen Schöpfung aus Augustin's Principien, sein Verhältniß zu Augustin's Schöpfungslehre, Generatianismus, Lehre von der Erbsünde und vom Loose der Ungetauften. Augustin's Gnadenlehre in der mittelalterlichen Theologie. Abschluß der Augustinischen Prädestinationslehre in Thomas' centralem Gedanken einer Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit im Weltdasein nach allen Graden und Arten desselben (S. 839—845).

Sechstes Capitel.

Vollendung und Abschluß der irdischen Lebenswirksamkeit des heiligen Thomas; seine letzten Stunden und sein Tod, Mysteriöses aus seinem Leben, seine wunderbare Verherrlichung nach dem Tode. Heiligsprechung des verklärten Lehrers; Schicksale seiner irdischen Überreste. Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen, ihre Aufnahme in der übrigen katholischen Welt; feierliche Anerkennung derselben durch die Kirche. Verherrlichung seines Andenkens durch die christliche Kunst (S. 846—875).

Beschauliche Zurückgezogenheit des heiligen Thomas in seinen letzten Lebensjahren, Visionen und Ekstasen (S. 846—848). Er wird zur allgemeinen Kirchenversammlung nach Lyon berufen; seine Erkrankung auf dem Wege; Einkehr in der Abtei Fossa nuova, rasche Verschlimmerung der Krankheit, letzte Tage und

Stunden des heiligen Thomas, sein Hintritt (S. 848—850). Charakter und äußere Persönlichkeit des heiligen Thomas, muthmaßliche Ursachen seines frühen Todes (S. 850. 851). Wunderbare Vorgänge, welche seinen Tod begleiteten; Trauerfeierlichkeiten in Fossa nuova, Eindruck der sich verbreitenden Todeskunde, ehrende Nachrufe an den Hingeschiedenen (S. 851. 852). Heiligsprechung des verklärten Thomas von Aquino (S. 854). Der Streit zwischen den Cistercienſern von Fossa nuova und den Dominicanern über das Besitzrecht auf die irdischen Überreste des Verblichenen, Schicksale derselben bis zur endlichen Beilegung des Streites durch Papst Urban V. (S. 855. 856). Feierliche Übertragung und Beisetzung der Reliquien in den Kirchen des Predigerordens zu Toulouse und Paris. Das Mausoleum des heiligen Thomas in der Ordenskirche zu Toulouse (S. 857—859).

Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen; ihre alsbaldige Aufnahme in die Schulen anderer Orden. Die ersten Anhänger und Gegner der Thomistischen Lehre, Anfänge der Streitigkeiten mit der Franciscanerschule (S. 860—862). Ob der Bischof Tempier Thomistische Sätze habe verdammen wollen; späterer Bescheid hierüber von einem der nachfolgenden Bischöfe von Paris (S. 863. 864). Angriffe des Wilhelm de la Marre auf die Thomistische Doctrin; Vertheidiger derselben: Ägyd von Lessines, Bernhard von Trilia u. s. w. Heinrich von Gent, seine Stellung zu Thomas und zur Franciscanerschule. Der Thomist Gottfried von Fontaines als Vorläufer der späteren Nominalisten in der Universalienfrage (S. 864—867).

Das kirchliche Ansehen der Lehre des heiligen Thomas. Beregung dieser Frage aus Anlaß einiger anstößiger Behauptungen des Dominicaners Johann von Montesono; d'Ailly's Erklärungen im Namen der Pariser Universität über den Sinn, in welchem die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche gutgeheißen sei (S. 867—871). Ansicht des heiligen Thomas über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß; über verschiedene andere, der Thomistischen Doctrin zur Last gelegte theologische Unrichtigkeiten und Widersprüche, Antwort der Schule hierauf (S. 868. 869). Feierliche Anerkennung und Belobung der Lehre des heiligen Thomas durch Päpste und Concilien; Zeugnisse der katholischen Welt für sie aus dem Munde vieler heiliger Männer und berühmter Gelehrten, und durch die zu ihr sich verpflichtenden Universitäten und Ordensgesellschaften (S. 871. 872). Stiftung des Collegium Angelicum in Rom (S. 872). Der Ruhm des heiligen Thomas durch Poesie und Malerei verherrlicht (S. 873—875).

Siebentes Capitel.

Die Werke des heiligen Thomas. Kritisches und Geschichtliches über dieselben; Übersetzungen und Ausgaben derselben. Commentatoren des heiligen Thomas (S. 875—888).

Classification der Werke des heiligen Thomas; ächte, unächte Werke desselben, angeblich neu aufgefundene Schriften des heiligen Thomas (S. 875—878). Launoy's

kritische Zweifel gegen die Nachweisbarkeit der Ächtheit der Summa theologica (S. 879. 880). Hyperkritische Verdächtigungen der Summe und anderer Werke des heiligen Thomas durch Peter von Alva; Ergebnisse der durch diese und ähnliche Angriffe hervorgerufenen Untersuchungen eines Natalis Alexander, Echard, B. de Rubeis (S. 880—882). Übersetzungen verschiedener Schriften des heiligen Thomas in's Griechische, Hebräische, Armenische, Chinesische (S. 882—884). Die ersten Druckausgaben der Werke des heiligen Thomas; Gesammtausgaben seiner Werke, Ausgaben der theologischen Summe (S. 884. 885). Commentare über die Werke des heiligen Thomas (S. 885—887). Schlußwort (S. 887. 888).

Erstes Capitel.

Herkunft, Kindheit und Jugend des heiligen Thomas bis zu seinem Eintritte in den Dominicaner-Orden. Entstehung und Bedeutung dieses Ordens.

Thomas wurde 1227 auf dem gräflichen Schlosse zu Roccasicca geboren. Das Jahr seiner Geburt war das Todesjahr des heiligen Franz von Assisi, das eilfte Jahr im Pontificate des Papstes Honorius III., das neunte Regierungsjahr des Hohenstaufischen Kaisers Friedrich II., das Thronbesteigungsjahr des französischen Königs Ludwig des Heiligen; in demselben Jahre war es auch, daß der Oheim des Gebornen, Landulf Sinnibald, zum Abte von Monte Cassino gewählt wurde, der sechsundfünfzigste in der Reihe der Äbte dieses berühmtesten und nächst Subiaco ältesten Sitzes der Jünger des heiligen Benedictus. Der Vater des heiligen Thomas war Landulf, Graf von Aquino, Herr von Loretto und Belcastro. Die Mutter, Theodora, war eine Gräfin von Theate, aus dem Hause der Caraccioli, einem normännischen Fürstengeschlechte; die Ahnen desselben hatten zur Vertreibung der Saracenen und Griechen aus Unteritalien mitgewirkt und in Sicilien sich ein Reich gegründet, dessen Besitz ihnen vom Papste Nicolaus II. unter Verleihung königlichen Ranges bestätiget worden war. Die Grafen von Aquino rühmten sich der Abstammung von dem Geschlechte der Frangipani, aus welchem Papst Gregor der Große entsprossen [1]; urkundlich

[1] „Thomas genere nobilissimus, utpote in linea paterna natus est ex genere comitum Aquinorum, qui dicuntur comites de Loreto et Bel-

gewiß ist es, daß die Familie der Aquinaten bereits vor dem Falle des Longobardenreiches blühte. Mit Namen werden zuerst Antenulf und dessen Sohn Landolf (um's Jahr 879) als Fürsten von Salerno und Capua aufgeführt; nach Theilung und Auflösung des Fürstenthums Capua führte Antenulf den Titel eines Grafen von Aquino, mit Zuscheidung eines zwischen den Flüssen Volturno und Garigliano gelegenen Gebietstheiles. Zur Zeit, als Otto III. seine Römerfahrt unternahm, entriß Graf Adenolf von Aquino, Sommacula zubenannt, dem Kloster Monte Cassino das Schloß Roccasecca und zerstörte es 996. Einer seiner Nachkommen, welcher den Titel eines Herzogs von Gaëta führte, unterwarf sich das Gebiet von Minturnä, vertheidigte den Monte Cassino gegen die Normannen und den Fürsten von Capua, und vertrieb den Fürsten von Salerno, Herzog Guimar, der sich gleichfalls des Klosters bemächtigen wollte, aus seinem Gebiete. Er vererbte seinen Namen und Besitz auf Lando, welcher jedoch das Herzogthum Gaëta nicht lange zu behaupten vermochte. Die Söhne Lando's, Landolf, Pandolf und Landone nannten sich wieder Grafen von Aquino. Landolf hatte abermals Gelegenheit, Monte Cassino gegen die Normannen zu vertheidigen, um 1136 [1]), zur Zeit, da Kaiser Lothar in Rom sich aufhielt. Landolf's Söhne waren Pandolf und Rainald; letzterer vertauschte mit Bewilligung seiner beiden Oheime, Landolf und Landone, das Schloß Monte Libretto im Sabinerland mit dem in Latium gelegenen Schlosse San Giovanni, das ihm Papst

castro, et antiquitus dicebantur de Frangipanis Romanis, quae fuit progenies sancti Gregorii Papae. Retulit Bernardus, comes de Loreto, se habere unum instrumentum apud se, pertinens ad progeniem suam, in quo Boetius senator, summus philosophus et theologus, quia alias sanctus Severinus appellatur, pro teste inducitur in quo ipsa domus de Loreto et Belcastro vocatur de Frangipanis, ut reperitur in quadam chronica antiqua in conventu SS. Joannis et Pauli de Venetiis." Susatus in Chronico ordinis S. Dominici. Die übrigen Nachrichten über die Ahnen des heiligen Thomas sind größtentheils aus Urkunden des Klosters Monte Cassino geschöpft und finden sich bei Leo Ostiensis, Chronicon Casinense, lib. II, capp. 16. 68; III, 6; IV, 16. Siehe bei den Bollandisten: Acta Sanctorum mensis Martii, tom. I, S. 657.

[1]) Vgl. die aus Leo Ostiensis entnommene Erzählung bei Baronius: Annales ad a. 1136, tom. XII (der Mainzer Ausgabe 1608), pag. 306.

Adrian IV. abtrat 1157. Um diese Zeit waren bereits alle Longobardischen Fürsten Unteritaliens, mithin auch die Grafen von Aquino, der Oberherrlichkeit der sicilischen Normannenkönige unterthan. Von Rainald's Bruder, Pandolf, stammte Thomas, der im Heere Friedrich Barbarossa's einen berühmten Namen hatte, und zum Lohne bewährter Treue und großer Verdienste die Hand der Schwester des Kaisers, Francisca (?) von Schwaben erhielt, einer Tochter des Schwabenherzogs Friedrich und der bayerischen Prinzessin Judith.[1]) Aus dieser Ehe, durch welche das Grafengeschlecht von Aquino zu den Hohenstaufen in verwandtschaftliche Verhältnisse trat, entsprossen nebst anderen Kindern Sinibald, der nachherige Abt von Monte Cassino, und Landolf, der Vater des heiligen Thomas. Demzufolge wäre Thomas ein Großneffe Friedrich's I., Neffe Heinrich's VI. und Vetter Friedrich's II. Durch seine Mutter Theodora war er mit Peter von Arragonien und König Ludwig von Sicilien verwandt; denn beide hatten Schwestern der Gräfin Theodora zu Gemahlinnen. Vermöge der Beziehungen zwischen den Häusern von Arragonien und Castilien war Thomas auch mit dem französischen Ludwig dem Heiligen verwandt, dessen berühmte Mutter Blanca eine castilische Prinzessin gewesen. So stand er schon durch seine Herkunft zu den hervorragendsten Persönlichkeiten seiner Zeit in nahem Verhältnisse, in seinen Adern rollte das Blut der edelsten Geschlechter, die unter italischem und deutschem Himmel gereift; und damit ihm im Glanze hoher Ehren, die seine Wiege um-

---

[1]) So behauptet wenigstens Touron, la vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages. Paris, 1737. 4°, S. 5. Indeß legt sich, abgesehen davon, daß es vor dem heiligen Franz von Assisi keine Francisca gegeben hat, bei näherer Berücksichtigung der Verdienste, welche nach Carle's Angabe (hist. de vie et des ecrits de St. Thomas. Paris 1846. S. 5) der Gemahl der Kaiserschwester sich erworben haben soll, dringend die Vermuthung nahe, es werde hier Friedrich I. mit Friedrich II. und der Großvater des heiligen Thomas mit dessen Onkel Thomas von Acerra verwechselt; des groben Geschichtsfehlers nicht zu gedenken, daß Friedrich I., der in Syrien ertrank, nach seiner Rückkehr vom Kreuzzuge diese Vermählung veranstaltet haben sollte. Über des Thomas von Acerra Verbindung mit Friedrich II., und über seine Feindseligkeiten gegen die Templer zu Gunsten der Saracenen vgl. Baronius, fortgesetzt von Raynald, tom. XIII (Cöln 1692) ad a. 1228, num. 14 und 15.

leuchteten, die höchste nicht fehlte, ließ, gewissermaaßen vorbedeutend, das damalige Oberhaupt der Christenheit, Papst Honorius III., sich zum Pathen erbitten, dessen Amt bei der Taufe stellvertretend durch den Bischof von Aquino ausgeübt wurde.

Wenn es wahr ist, daß eine vornehme Geburt auch schon die Bestimmung zu großen Thaten in sich trägt, und die ihr entsprechenden ersten Jugendeindrücke ein großsinniges Denken wecken, zu welchem sich andere Menschen in gedrückteren Lebenslagen schwerer erheben, so darf man wol sagen, daß Thomas zum Fürsten unter den Weisen und Gelehrten seiner Zeit geboren war, und bestimmt, zu den großen, bewegenden Ideen des Mittelalters diese Stellung im Gebiete des Gedankens einzunehmen, welche den Ersten und Vornehmsten unter den handelnden Persönlichkeiten seines Jahrhunderts auf dem großen Schauplatze äußerer Weltbegebenheiten zufiel. Die Verehrung, die ihm von Mit- und Nachwelt gezollt worden, ist Ursache gewesen, daß man jeden irgendwie bedeutsamen Zug oder Vorfall aus seinem Leben einem unvergänglichen Andenken retten wollte; und so suchte die fromme Pietät seiner ersten Biographen schon in den frühesten Tagen seines Lebens die providentiellen Zeichen seines großen Berufes zu entdecken. Noch vor seiner Geburt hatte ein frommer Einsiedler der Mutter den zukünftigen Ruhm des Sohnes geweissagt; der ihm beigelegte Name Thomas wurde etymologisch auf die abgründige Tiefe der heiligen Wissenschaft des gotterleuchteten Lehrers gedeutet; in seiner zartesten Kindheit blieb er unversehrt, als ein Blitz in's Gemach einschlug und neben ihm seine kleine Schwester tödtete; ein einziges Mal zeigte er durch Thränen gegen die mütterlichen Befehle Widerstreben, als er ein mit den Worten Ave Maria beschriebenes Blatt, das er selbst im Bade festhielt, aus seinen Händchen geben sollte; da er es wieder zurückbekommen, nahm er es in den Mund und verschluckte es, den Propheten nachahmend, der die ihm von Gott dargereichte Buchrolle verschlang. (Ezech. 3, 2.)

In seinem fünften Lebensjahre wurde er gleich vielen anderen adeligen Kindern den Mönchen von Monte Cassino zur Erziehung übergeben. Diese nahmen ihn an der Pforte ihres Hauses seinen Eltern ab und führten ihn durch die Hallen des Klosters zum Grabe des heiligen Benedictus; an dieser ehrwürdigen Stätte wurden seine gefalteten Hände mit geweihten Altartüchern umwunden und

ihm, wie allen Zöglingen des Hauses zu geschehen pflegte, das Ordenskleid des heiligen Benedict angethan. Die zeitlebens bewahrte und bewährte Reinheit seines edlen, engelhaften Gemüthes läßt auf die reinen und erhabenen Eindrücke schließen, welche der Knabe in der abgeschiedenen Stille des gottgeweihten Hauses unter der väterlichen Obhut seines frommen Oheims in sich aufnahm; der Zug zum Ewigen und Himmlischen, der die Grundstimmung seines sanften, still in sich gekehrten Wesens bildete, sprach sich schon damals in der immer auf's Neue wiederholten Frage aus: Was Gott sei? Keine Antwort seiner Lehrer schien ihn hierüber befriedigen zu können.

So schwanden fünf Jahre seiner ersten Knabenzeit hin; ein längeres Verweilen in diesem Asyle seiner Jugend wurde durch zeitgeschichtliche Ereignisse unmöglich gemacht, in deren Wirren auch Monte Cassino hineingezogen ward. Papst Gregor IX. hatte am Palmsonntage des Jahres 1238 über Friedrich II. feierlich den Bann gesprochen wegen Simonie, Eid- und Friedensbruch, wegen unrechtmäßiger Schmälerung des Besitzes der Römischen Kirche, und weil der Kaiser die Rettung des heiligen Landes und die Wiederherstellung des lateinisch-byzantinischen Kaiserthums hintertrieben,[1]) und aus noch mehreren anderen Ursachen. Durch die Maaßnahmen, welche Friedrich II. gegen den Bannspruch des Papstes ergriff, wurden die Anhänger der Kirche, namentlich im sicilischen Reiche, auf das Härteste betroffen; mehrere Bischöfe wurden vertrieben, die Mendicanten zum größten Theile aus dem Lande gejagt, vor Allem aber Monte Cassino durch die ganze schwere Wucht des kaiserlichen Zornes bedrängt. Das Kloster füllte sich mit Soldaten, die sich rohen Zügellosigkeiten überließen, die Mönche mißhandelten, mehrere tödteten, und die übrigen vertrieben. Die Erziehungsanstalt des Klosters siedelte, bis auf Wiederkehr friedlicherer Zeiten, nach Neapel über; dahin sollte auch Thomas gesendet werden, um unter Aufsicht seiner bisherigen Erzieher einer weiteren geistigen Ausbildung zu obliegen. Die erwähnten Vorgänge dürften für die künftige Lebensrichtung des jungen Zöglings von Monte Cassino

[1]) Friedrich II. begünstigte nämlich seinen Schwiegersohn Batatzes, den der Kirchenvereinigung und der Frankenherrschaft schlechthin abgeneigten Kaiser von Nicäa, und verfolgte den rechtmäßigen Thronerben Balduin II.

nicht ohne Bedeutung geblieben sein. Er mochte aus diesem Anlasse zum ersten Male aufmerksam gemacht werden, daß zwischen den Neigungen des eigenen Gemüthes und den durch gegebene Verhältnisse bedingten Anschauungen der nächsten Angehörigen ein bedeutender Widerspruch statt haben könne. Seine Familie war zur Zeit noch ghibellinisch gesinnt; sein Oheim, Thomas von Acerra, so wie zwei seiner Brüder, dienten im kaiserlichen Heere; die Familie besaß kaiserliche Lehen, und fühlte sich durch Bande der Pflicht und des Blutes an den gebannten Kaiser gebunden. Später sollte der Zwiespalt der Lebensanschauungen noch in einer anderen Weise hervortreten, zur Probe für die Ächtheit und Entschiedenheit des Berufes, welchen Thomas zu erwählen beschlossen hatte.

Nach kurzem Verweilen in Mitte der Seinigen auf dem Schlosse Loretto wurde Thomas zum Zwecke wissenschaftlicher Ausbildung nach Neapel gesendet. Die Universität zu Neapel war eine Schöpfung Friedrich's II. (1224), und ihre Gründung ein Strafact gegen die Universitätsstadt Bologna, welche durch ihren Beitritt zum Lombardisch-Guelfischen Städtebund den Zorn des Kaisers gereizt hatte. Auch mißfiel ihm die republicanische Organisation der Bologneser Universität, und zudem wollte er von der lernbegierigen Jugend seines Reiches, die bis dahin nach Bologna geströmt war, alle fremdartigen geistigen und politischen Einflüsse ferne halten. Die neu gegründete Anstalt hatte bei Thomas Ankunft trotz ihres ganz kurzen Bestehens schon eine Geschichte hinter sich; er traf an ihr nicht mehr die Lehrer, in deren Hände anfänglich der Unterricht zum großen Theile gegeben worden war. Die Minoritenbrüder, die zuerst den größeren Theil der Lehrstühle besetzt, hatten sich, während der Kaiser in Palästina abwesend war, beigehen lassen, falsche Gerüchte über den Tod desselben in Umlauf zu setzen, zu nicht geringer Gefahr der kaiserlichen Herrschaft in dem derselben ungern gehorchenden sicilischen Reiche. Dafür traf sie eine strenge Strafe durch den Reichsvicar Rainald, Herzog von Spoleto; er entsetzte sie, und mit ihnen mehrere Cassinensische Mönche ihres Amtes und vertrieb sie aus Neapel. Zur Zeit, als Thomas nach Neapel kam, galten vor Anderen Petrus Martinus und Petrus Hibernus als berühmte Lehrer; Thomas empfing von beiden Unterricht, von dem Einen in den Fächern des früher sogenannten Triviums, die in sprachlichen und dialektischen Studien und Übungen bestanden, von

dem Anderen in den mathematischen und physikalischen Fächern des sogenannten Quadriviums. Man rühmt den Fleiß, den er auf die Erwerbung und Aneignung der schönen Künste verwendete, und die Erfolge, die er darin errang. Daß er namentlich in der Dialektik die glücklichsten Fortschritte gemacht und mit der Aristotelischen Philosophie schon damals wenigstens zum Theile vertraut geworden sei, muß man aus den Leistungen schließen, welche er kurze Zeit später unter Alberts des Großen Leitung zu Stande brachte. In welchem Grade und Umfange er sich in seiner Jugend mit der klassischen Literatur der Römer bekannt gemacht habe, läßt sich aus seinen Werken nicht entnehmen, da die darin hin und wieder auftauchenden klassischen Reminiscenzen größtentheils seinen theologischen Vorgängern, Alexander von Hales und Albertus Magnus entnommen zu sein scheinen.

Mit zurückgelegtem sechszehnten Lebensjahre (1243) hatte er die Aufgabe, die ihm für seinen Aufenthalt in Neapel zugewiesen war, ehrenvoll zu Ende geführt. Zugleich war aber auch ein Entschluß in ihm zur Reife gekommen, dessen sofortige Ausführung allgemein überraschte und seine Familie mit Unwillen und Bestürzung erfüllte. Dieß war seine Bewerbung um Aufnahme in den Orden des heiligen Dominicus. Dieser für sein ganzes Leben entscheidende Schritt war indeß durch innere und äußere Ursachen längst vorbereitet, und Thomas folgte, indem er seiner providentiellen Berufung entsprach, eigentlichst nur sich selbst. Von Natur sanft und sinnig, fühlte er sich von jeher zur einsamen Stille der Betrachtung und des Nachdenkens mächtig hingezogen; das Bild des Weltlebens, welches sich ihm in dem üppigen Wohlleben der Hauptstadt und in dem wüsten Treiben des jungen neapolitanischen Adels darbot, konnte sein reines und schwunghaftes Gemüth in jenem Zuge nur bestärken. Mehr noch, als dieses, wirkten auf ihn die schweren, unheilvollen Wirren einer kampfträchtigen Zeit, die von jeher die religiöse Sehnsucht aller besseren Gemüther mächtig wach riefen, ihn aber in seinen innersten Gefühlen erschüttern mußten, da sie seine persönliche Theilnahme so unmittelbar, und bei dem Verhältnisse seiner Familie zum Kaiser auf eine für sein Gemüth höchst drangvolle Weise in Anspruch nahmen. Der Hader der Parteien hatte damals Italien auf das Tiefste zerrüttet; der Kampf zwischen Guelfen und Ghibellinen wurde mit größter Erbitterung

geführt, Friedrich übte schwere Gewaltthätigkeit gegen die Kirche und ihre Anhänger. Gregor IX. hatte eine Kirchenversammlung nach Rom berufen; Friedrich ließ die aus Frankreich, Spanien und England herbeieilenden Bischöfe zur See greifen, und hielt sie in strengen Gewahrsam; viele derselben erkrankten unter der doppelten Last des Kummers und roher Mißhandlung, einige starben daran. Die nächsten Verwandten des Papstes wurden auf ihren Schlössern überfallen und schimpflich getödtet; der Gram hierüber brach dem Papste das Herz, er starb 1241. Sein Nachfolger Cölestin IV. bestieg den päpstlichen Thron nur, um ihn nach einigen Tagen sterbend wieder zu verlassen, und von da an war die Kirche fast zwei Jahre ohne sichtbares Haupt. Es läßt sich begreifen, wie bewegt und stürmisch inzwischen das öffentliche Leben Italiens wogte, und von welchen Eindrücken alle ernsteren und frömmeren Gemüther berührt wurden. Unter solchen Verhältnissen sollte sich Thomas für seine künftige Lebensbestimmung entscheiden. Den Wünschen seiner Familie konnte er nur mit Verläugnung seiner theuersten und heiligsten Neigungen und Überzeugungen folgen; seinem Gemüthe war es aber, auch abgesehen hievon, unerträglich, daß er in Ergreifung eines weltlichen Berufes, wo Alles, umsomehr er zufolge des Ranges und der Bedeutung seiner Familie Partei zu nehmen gezwungen war, innerhalb des Getriebes von Haß und Leidenschaft seine Stellung nehmen sollte, während sein Herz sich so innig nach Gottes Frieden sehnte. Diesen Frieden schon hier auf Erden zu besitzen, war ihm nur möglich, wenn er das demüthige Kleid des Mönches anzog, das ihn mit einem Male den Kämpfen und Leidenschaften der Welt, ihren Ehren und Sorgen entrückte, und eine Stellung außerhalb der Parteien sicherte. Hunderte der Edelsten hatten vor ihm das Gleiche gethan; ihm mochte zudem ein solcher Entschluß als eine Art Sühnung für das Verhalten seiner Angehörigen gelten, das er nach seinen Gesinnungen nicht billigen konnte. Es ist aus seinem späteren Leben bekannt, welche heilige Sorgen er um den himmlischen Frieden seiner bereits verstorbenen Verwandten trug, und erst dann beruhigt war, nachdem er durch himmlische Gesichte getröstet worden; solchen Trost sich zu erwerben, lag gewiß schon in der Absicht des frommen, sechzehnjährigen Jünglings. Diejenigen, um welche er so bekümmert war, urtheilten damals freilich anders; sie mochten dem Zerwürfnisse zwischen den

Hohenstaufen und der Kirche eine bloß politische Bedeutung beilegen, und den Kampf, den die beiden höchsten Gewalten der Erde mit einander rangen, lediglich aus den persönlichen Charakteren und Verhältnissen der zeitwilligen Gewalthaber sich erklären, wobei es zum Mindesten unentschieden bleiben konnte, unter welche Fahne sie nach dem Gebote der Pflicht und der Ehre zu treten hätten. Nicht so dachte Thomas; wie er in der lauteren Reinheit seines Gemüthes unmittelbar das Höchste suchte, so faßte er, wenn auch noch nicht mit dem entwickelten Bewußtsein seiner reiferen Jahre, die gewaltigen Bewegungen seines Jahrhundertes von einem höchsten Gesichtspunkte auf. Er hatte die erschütternden Donnerworte vernommen, welche die Söhne des heiligen Dominicus in das wilde, entsittlichte Treiben einer verderbenschwangeren Zeit hineingerufen hatten; er ahnte oder erkannte, daß es sich um einen Kampf zwischen Kirche und Welt handle, der den höchsten und heiligsten Angelegenheiten der Menschheit gelte. Mit dieser Einsicht war auch seine Wahl für immer entschieden; er sah gleich vielen Anderen in dem Orden des heiligen Dominicus das erneuerte Apostolat der urchristlichen Kirche, und wurde in dem hochherzigen Streben seiner unentweihten Jugend von dem eifrigen Verlangen entzündet, ein Genosse jener begeisterten Männer zu sein, welche in erhabener Verläugnung der Welt und ihrer Freuden und Ehren als Streiter des Himmels für die heilige Sache Gottes und seiner schwer bedrängten Kirche einstanden, und ihm zugleich dasjenige verhießen, was ihm, der die seligen Erinnerungen an den heiligen Klosterfrieden seiner harmlosen Knabenjahre in sich trug, als Erfüllung seiner innigsten und theuersten Sehnsucht erschien. Schon seit längerer Zeit stand er in näheren Beziehungen zu den in Neapel sich aufhaltenden Predigermönchen; einer derselben, der Bruder Johannes a sancto Juliano war sein persönlicher Freund und Rathgeber geworden, in dessen Umgange ihm zweifelsohne ein begeistertes Verständniß der großartigen und weitgreifenden Zwecke des neuen Ordens aufgieng, für den er nach der Artung seines Geistes und Gemüthes ganz und gar geschaffen war. Daß eine so reine und hochsinnige, mit höchsten Gaben ausgestattete Seele zu dem Orden sich hingezogen fühlte, ist ein schönstes Zeugniß für diesen selber, der seinerseits wieder den Werth seiner Erwerbung wohl erkannte. Ehe er ihnen noch angehörte, blickten sie mit Freude und Bewun-

derung auf ihn; einer der Brüder erzählte, er habe das Angesicht des in der Kirche des heiligen Dominicus betenden Jünglings öfter als einmal in verklärtem Glanze strahlen gesehen. So nahmen sie ihn denn auch mit Freude und Liebe als den Ihrigen an; in Gegenwart einer dichtgedrängten Menschenmenge, im Beisein vornehmer und ausgezeichneter Personen, die das ungewohnte Schauspiel herbeizog, empfing er das Ordenskleid des heiligen Dominicus.

Der Orden des heiligen Dominicus war damals im ersten, jugendlichen Aufstreben begriffen, voll vom Gefühle heiliger Kraft und getragen vom Bewußtsein seiner himmlischen Sendung. Es waren eben erst 22 Jahre seit dem Tode seines Gründers verflossen, jenes gewaltigen Mannes, welchen der große Papst Innocenz III. in einem nächtlichen Traumgesichte die wankenden Mauern der Lateranskirche mit seinen Schultern hatte stützen gesehen. Aus dem edlen Blute des altcastilischen Geschlechtes der Guzman entsprossen, besaß er, ein ächter Sohn seiner ritterlichen Nation, von Natur aus jenes ernste, feurige Gemüth voll tiefer Empfänglichkeit für hohe Ideale und voll hochherziger Unternehmungslust, welches den Spanier charakterisirt; damit verband sich eine ungemeine Weichheit und Zartheit des Gefühles, welche sich unter den Anregungen einer frommen, sorgfältig geleiteten Erziehung zur aufopferndsten Hingebung ausbildete, in wunderbarer Vereinigung mit der Festigkeit und Standhaftigkeit eines unerschütterlichen Willens. Die erste Jugendzeit verlebte er unter der Aufsicht eines geistlichen Oheims; dann brachte er zehn Jahre auf der Universität zu Palenzia zu, und wendete sich mit besonderer Liebe dem Studium der Theologie und der heiligen Beredsamkeit zu. Sein Hang zur Wohlthätigkeit beraubte ihn fast der nothwendigen Mittel zum Studium; so verkaufte er einmal bei einer großen Hungersnoth alle seine Bücher und Geräthschaften, um den Dürftigen helfen zu können; ein anderes Mal bot er einer klagenden Mutter sogar sich selbst als Lösepreis zur Loskaufung ihres von den Mauren gefangenen Sohnes an. In seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre trat er in das Chorherreninstitut am bischöflichen Sitze zu Osma ein, auf Anregung des Priors und nachmaligen Bischofes von Osma, Don Diego de Azevedo; hier lebte er sich tief ein in den Geist himmlischer Betrachtung und strenger Selbstverläugnung, und war für die Erneuerung und Hebung der verfallenen Disciplin seines Klosters thätig. Die Colla-

tiones Patrum von Cassianus waren damals sein Lieblingsbuch; auch übte er sich eifrig im Predigtamte. Sein Leben und Wirken sollte aber nicht auf die Räume seines Klosters und die Kanzel von Osma beschränkt bleiben, ja nicht einmal von den Gränzen seines Vaterlandes umschlossen werden; ehe er noch geboren worden, hatte schon seine Mutter geträumt, sie trage in ihrem Schooße einen Hund, der, zwischen den Zähnen eine lodernde Fackel haltend, den ganzen Erdball in Flammen setzen werde. Ein scheinbar zufälliges Ereigniß gab ihm den Anlaß, sich einer höchsten Sendung von weltgeschichtlicher Bedeutung bewußt zu werden. Der König Alphons VIII. von Castilien dachte daran, seinen Sohn mit einer dänischen Prinzessin zu vermählen, und betraute den Bischof mit der Einleitung der Bewerbungsangelegenheit. Dominicus begleitete seinen Bischof auf der Reise, die durch Languedoc gieng; hier lernten beide durch persönliche Anschauung das Leben und Denken des von religiösen Wirren überzogenen Südfrankreichs kennen, und mochten ahnen, daß hier eine geistige Bewegung zum Ausbruche gekommen, die ohne geistige Gegenwirkung bei weiterem Umsichgreifen die folgenschwersten Ereignisse nach sich ziehen müßte. Wohl hatte die Kirche gerade damals den Gipfel ihrer socialen Machtstellung erstiegen, und gebot, von äußerem Glanze umkleidet, über eine Fülle von Machtmitteln; aber sie litt zugleich auch an jenen inneren Schäden, welche der zeitweilig noch unangefochtene und scheinbar unverlierbare Besitz von Macht und Glück mit sich zu bringen pflegt. Der Reichthum der Klöster und Pfründen war zu einem Gegenstande des Neides in den hohen und niederen Kreisen der Weltlichen geworden; heilige Männer beklagten die vielen und schweren Ärgernisse, welche von der Geistlichkeit ausgiengen; die strengen Gesetze der Kirche gegen die Simonie wurden häufig genug umgangen, die heilige Demuth Christi von geistlichen Gewalthabern verläugnet, und im verweltlichten Leben und Treiben vieler Mitglieder des Clerus auf die disciplinären Satzungen der Kirche und auf die Pflege des inneren Lebens vergessen. Zwar hatte es, wie zu jeder Zeit, so auch in dieser Epoche kirchlicher Machtentwickelung, an strengen Warnern, an eifrigen Bestrebungen zur Verhütung und Hebung innerer Gebrechen nicht gefehlt; Gregor VII. hatte eine Reihe von Nachfolgern gehabt, die, seiner vollkommen würdig, die geistliche Zucht und Reform als eine der wichtigsten unter ihren großen Sorgen erachteten; ausgezeichnete

Männer suchten die Klosterorden, denen sie angehörten, auf ihre ursprüngliche Strenge und Reinheit zurückzuführen, während neue Genossenschaften sich bildeten, von ähnlichem Geiste und Bedürfnisse beseelt, und von frommen, eifrigen Bischöfen mächtigst unterstützt und gefördert. Gleichwol scheint es, daß durch solche Vorkehrungen, soweit überhaupt von ihnen die Erhaltung des Glaubens und Vertrauens auf die Kirche abhieng, nicht Alles erreicht werden konnte, was nothwendig geleistet werden mußte, um das Ansehen der Kirche auf der errungenen Höhe zu erhalten, und ihre Wirksamkeit überdieß noch über die bisherigen Gränzen zu erweitern; denn die Kirche hat mit den großen Welteroberern gemein, daß sie an keiner Gränze ihrer Eroberungen stille stehen darf. Was insbesondere die geistlichen Orden anbelangt, in welchen sich die intensivste religiöse und sittliche Kraft der Kirche zu sammeln hat, so war zwar noch das Concil vom Lateran 1215 der Überzeugung, daß sie in der Überfülle ihrer Zahl für das Bedürfniß der Zeit mehr als genügend wären, und hinfür keine neuen Associationen eine kirchliche Approbation erhalten sollten. Dieß war aber nur insoferne richtig geurtheilt, als man einen normalen kirchlichen Gesellschaftszustand voraussetzte, der durch die bereits sich regende Opposition religiöser Sectirer nicht wesentlich berührt werden könne. So verhielt es sich indeß nicht; vielmehr trug die damalige kirchliche Gesellschaft einen doppelten Feind in sich, der wol vor der Hand durch das Machtgewicht der Kirche und durch seine eigene Unreife und Schwäche noch niedergehalten war, aber durch keine menschlichen Machtmittel sich vertilgen ließ, sondern nur durch offenkundige und gewaltige Zeugnisse einer höchsten Fülle heiliger Kraft gebannt und bewältiget werden konnte. Diese zwei Feinde waren der durch die Waldenser vertretene Protest gegen den Reichthum der weltmächtigen Kirche, und die häretische Gnosis eines speculativen Manichäismus, die in einem späteren Jahrhunderte dem offen erklärten Proteste den geistigen Rückhalt bot, und deren Vertreter schon im dreizehnten Jahrhunderte mit den Waldensern gemeinsame Sache machten. Wenn nun jeder Orden in der Kirche durch die Erkenntniß eines besonderen Bedürfnisses in's Leben gerufen wird und mit Beziehung auf dasselbe sich organisirt und entwickelt, so darf man, ohne den Verdiensten der bis zum dreizehnten Jahrhunderte entstandenen Orden nahe zu treten, mit Recht sagen, es gab am Anfange dieses Jahrhunderts keinen Orden, welcher

dem in den neuen Secten sich offenbarenden Geiste des Widerspruches und der Verneinung mit Erfolg entgegenzutreten im Stande gewesen wäre. Die Armen von Lyon wollten das Wort der christlichen Wahrheit nur aus dem Munde Solcher vernehmen, die mit ihnen in der Nachfolge der Armuth wetteiferten; und außerdem mußten diese Verkünder des Gotteswortes einer Sprache mächtig sein, die das irregeleitete Volk verstand und durch die es überzeugt werden konnte. Nun fehlte es keineswegs an einzelnen Männern, welche, mit der Macht volksthümlicher Beredsamkeit ausgerüstet, Großes zu leisten im Stande waren; aber um eine großartige Gesammtwirkung hervorzubringen, und deren Erfolge dauernd sicher zu stellen, war ein Institut nothwendig, dessen Glieder die apostolische Predigt als besonderen Beruf ausübten, bereit und befähiget, das göttliche Wort allwärts unter die Menge zu tragen und an jedem Orte zu verkünden, wo man ihrer bedürftig sein konnte. Die Idee eines speciell der Predigt und Mission gewidmeten Ordens war dem dreizehnten Jahrhunderte neu; Dominicus ist es, der sie in gotterleuchtetem Geiste empfing, als er auf jener Reise, die er mit seinem Bischofe zu ganz anderen Zwecken unternommen, einen Irrgläubigen, der ihm nächtliche Herberge gab, dem wahren Glauben wiedergewonnen. Da der Zweck der Mission die Bekehrung der Irrgläubigen und Ungläubigen ist, so legte sich die Pflege der Wissenschaft, als des nothwendigen Mittels zum Zwecke, von selbst nahe; Dominicus besaß persönlich einen scharfen, tiefgehenden Verstand, und zeigte bei mehr als einem Anlasse, wie hoch er die Wissenschaft und deren ausgezeichnete Träger ehre. Auch dieser Gedanke, die Wissenschaft zu einer besonderen Aufgabe eines neu zu gründenden Ordens zu machen, war neu; der specifische Gründungszweck aller bisherigen Orden war ein ascetischer, bei einigen in Verbindung mit Werken der thätigen Nächstenliebe, namentlich durch persönliche Widmung für Kranke und Gefangene. Das im Geiste empfangene Werk zur Ehre des Herrn nahm damit den Anfang seiner Ausführung, daß Dominicus selbst zuerst persönlich das Apostolat in Südfrankreich verwaltete. Den nächsten Anstoß hiezu gab eine zweite Reise, vom König in Folge des günstig aufgenommenen Bewerbungsantrages zur Heimführung der Braut angeordnet; die Abgesandten trafen dieselbe als Leiche, und Diego und Dominicus verließen erschüttert das Haus der Trauer, um ihren Weg nach Heimsendung des bischöflichen Gefolges nach

Rom zu nehmen und dem Papste sich als Missionäre anzubieten. Der Bischof wollte unter die heidnischen Cumanen gehen; Innocenz verwehrte dieß, ermächtigte aber beide, sich den päpstlichen Legaten anzuschließen, welche zur Beschwichtigung der religiösen Bewegungen in Languedoc abgeordnet waren. Die Missionäre waren sämmtlich aus dem Cistercienser-Orden, ihr Leiter der Abt von Citeaux; sie klagten den beiden neu ankommenden Mitarbeitern die Vergeblichkeit ihrer bisherigen Bemühungen bei dem schweren Hasse der Albigenser wider sie und bei der strafwürdigen Theilnahmslosigkeit mehrerer Bischöfe der Provinz. Der erste Rath, den ihnen der Bischof Diego ertheilte, war, sie möchten das sie umgebende Gepränge ihrer geistlichen Würde und Machtvollkommenheit beseitigen, und arm und apostolisch auftreten, um Mißtrauen und Abneigung zu überwinden. Da der Abt von Citeaux durch andere Angelegenheiten abgerufen wurde, trat Diego selbst an die Spitze, und begann nach der von ihm empfohlenen Weise in der That mit glücklichem Erfolge, an welchem Dominicus den Hauptantheil hatte. Ein erstes bleibendes Werk, welches letzterer zu Stande brachte, war die Errichtung eines Instituts für arme Edelfräulein, welche den Gefahren der Irreleitung zumeist ausgesetzt waren. Sein glühender, aufopferungsvoller Eifer, die Kraft seines heiligen Wortes im Bunde mit der liebevollsten und sanftesten Geduld und Ausdauer bekehrte nicht Wenige, und gewann ihm selbst von Solchen aufrichtige Achtung, welche keine Lust zur Sinnesänderung zeigten. Die Heimkehr des Bischofes, dem Innocenz nur eine zeitweilige Abwesenheit aus seiner Diöcese verstattet hatte, und die verrätherische Ermordung des päpstlichen Legaten Peter von Castelnau brachte eine traurige Änderung in das begonnene Friedenswerk. Denn nunmehr wurde gegen die Albigenser das Kreuz geprediget, und Graf Raymund von Toulouse, dem die Schuld des Mordes zur Last fiel, mit Krieg überzogen; es folgten nun jene Kämpfe, in welchen Simon von Montfort die hochherzige Tapferkeit eines glaubensstarken Helden bewährte, während Dominicus, von seinen geistlichen Genossen verlassen, einsam stand, unter den schwierigsten und für sein Unternehmen ungünstigsten Verhältnissen, von dem erbittertsten Hasse umringt, in beständiger Todesgefahr schwebend. Mit Recht wird es als ein Wunder gepriesen, daß er in keiner der ihm drohenden Gefahren und Nachstellungen umkam; ein mindestens eben so großes Wunder aber war auch die

Gnade, die ihn mit heiligem Todesmuthe stärkte, ja mit dem heiſsesten Verlangen nach der Palme des Martyrthums erfüllte. Seine Gesinnungen erhellen aus den Antworten, die er seinen Feinden gab; ihren Drohungen setzte er das Bedauern entgegen, des Martyriums noch nicht werth zu sein; auf die Frage, was er thun würde, wenn man sich seiner bemächtigte, um ihn zu tödten, erwiderte er, er würde seine Feinde bitten, ihn nicht schnell, sondern mit langsamen Martern zu tödten, um seine Glaubenstreue zu seinem eigenen Troste wahrhaft erproben zu können. An Verfolgungen und Blutgerichten, die über die religiösen Empörer verhängt wurden, hatte er keinen, auch nicht den geringsten Antheil; man weiß nur, daß er einen bereits zum Tode Verurtheilten im letzten Augenblicke rettete, unter der zuversichtlichen, durch den Erfolg bestätigten Voraussetzung, derselbe werde als heiliges Mitglied seiner Genossenschaft sterben; daß er ein anderes Mal sich selbst verkaufen wollte, um einem armen Weibe Unterhalt zu verschaffen, welche gestand, daß sie darum von den Albigensern sich nicht lossagen könne, weil sie ohne Unterstützung derselben kein Brod fände. Er hatte keine anderen Waffen, als sein Wort, sein Gebet, seine Armuth, seine Liebe und Geduld und seine Thränen, die Gott gezählt hat; sie floßen reichlich, und einzig nur dem Unglücke verirrter Seelen, den Leiden Christi und seiner heiligen Kirche, sie floßen täglich, wenn er am Altare stand, sie floßen durch sein ganzes Leben in vielen unter Gebet durchwachten Nächten. In jener Zeit war es auch, daß er das Rosenkranzgebet einführte, ermuntert durch eine jener Visionen, an welchen das heilige Innenleben dieses gottbegnadigten Mannes so reich gewesen ist; während die unselige Verwickelung von Haß und Irrung zu einem Glaubenskriege nöthigte, bot Dominicus das fromme Gebet der Gläubigen als Kriegsmacht auf, als deren siegreiche Vorkämpferin er die heilige Jungfrau inbrünstig ehrte. Der Krieg endigte mit einem glänzenden Siege, der dem Schwiegervater des Grafen von Toulouse das Leben kostete und dem tapferen Montfort das Besitzthum des Grafen als Lohn zuwendete, ohne daß der Held des ihm gespendeten Dankes hätte froh werden können; er fiel nach drei Jahren in ritterlicher Vertheidigung des Gebietes, welches ihm die Lateranensische Kirchenversammlung (1215) zugesprochen hatte. Wäre der Wunsch des Papstes Innocenz für das Concil maaßgebend gewesen, so würde Simon von Montfort kein solches

Ende gefunden haben; denn der Papst hatte ungern eingewilliget, Raimund's schuldlosen Sohn, den Enkel ruhmreicher Ahnen, seines väterlichen Erbes zu berauben. Es war aber der Wille des Himmels, daß die menschlich klugen Vorkehrungen der Gegner Raimund's, der französischen Bischöfe und Prälaten vereitelt werden, hingegen das von Dominicus begründete Werk dauern und bleibende Früchte bringen sollte. Um das Jahr 1215 hatte er sechzehn Genossen um sich versammelt, acht Franzosen, sechs Spanier, einen Portugiesen und einen Engländer; nach fünf Jahren zählte der Orden bereits sechzig Convente nach allen Richtungen des abendländischen Europa, in Italien, Frankreich, Spanien, Deutschland, Ungarn und Polen. Von Innocenz III., der schon 1216 starb, konnte Dominicus nur eine vorläufige mündliche Approbation seiner Gesellschaft erhalten; indeß war es eben dieser Papst, welcher bereits früher in einem Schreiben an Dominicus dem Orden den Namen Predigerbrüder (fratres praedicatores) geschöpft hatte. Die Bewerbung um kirchliche Bestätigung führte den Apostel von Languedoc zum zweiten Male nach Rom; bei dieser Gelegenheit fanden und umarmten sich die zwei Friedensengel dieses Jahrhundertes, der apostolische Dominicus und der seraphische Franciscus, beide in Liebe zur heiligen Armuth Christi glühend, Dominicus der Vorkämpfer des Glaubens, Franciscus der Apostel der himmlischen Charitas. Nachdem Dominicus seine Regel vorgelegt, und Papst Honorius III. sie bestätigt hatte, nahm sein Unternehmen raschen Fortgang; die besten und edelsten Menschen, darunter Männer von vornehmer Geburt und gelehrtem Rufe, schloßen sich dem gewaltigen Herzenserschütterer an, den das Volk bereits als Heiligen verehrte, als Propheten und Wunderthäter anstaunte. Er gliederte den Orden in drei Arten von Gemeinschaften; der erste und zweite Orden umschloß Männer und Frauen, welche in Klöstern lebten; der sogenannte dritte Orden war für nichtgeistliche Personen aller Stände bestimmt, um auch das thätige Weltleben mit allen seinen Verrichtungen in den Kreis heiliger Widmung zu ziehen, dem Familienleben die Weihe tieferer Religiösität zuzuwenden, und die Jugend gegen die mannigfaltigen Gefahren und Lockungen der Welt zu waffnen und zu sichern. Die Klosterregel war auf die Vorschriften des heiligen Augustinus für das gemeinsame Leben gebaut; Dominicus wählte diese Grundlage, weil er sie aus eigener Übung am Genauesten kannte, und weil sie ihm bei ihrer allgemein

gehaltenen Fassung die meiste Freiheit in der Anwendung auf die besonderen Zwecke seiner Gesellschaft ließ. Jedes Kloster hatte einen von den Conventualen desselben gewählten Prior; alle Prioren einer Provinz vereinigten sich, jeder von zwei stimmberechtigten Deputirten seines Klosters begleitet, zur Wahl des Pater provincialis; die Provinciale, jeder von zwei stimmberechtigten Deputirten der Provinz begleitet, traten zur Wahl des Pater generalis zusammen, der an der Spitze des Ordens stand, und die gewählten Provinciale, so wie jeder Provincial die ihm unterstehenden Prioren zu bestätigen hatte. Der Pater generalis wurde vom Generalcapitel bestätiget und behielt sein Amt auf Lebensdauer, während die übrigen Vorgesetzten nur zeitweilig ihr Amt verwalteten, in Nachahmung der Art und Weise, nach welcher die göttliche Vorsehung in der Welteinrichtung das Beharrende und Ewige mit dem Zeitlichen und Veränderlichen vermittelt. Jeder Vorgesetzte war controlirt, der General durch das Generalcapitel, der Provincial durch das Provincialcapitel, der Prior durch einen ihm beigeordneten Rath aus den Conventualen seines Klosters. Das Gelübde der Armuth wollte Dominicus auf das Strengste gehalten wissen; er trat deßhalb sogar das bereits erworbene Eigenthumsrecht auf die seinem Orden gemachten Schenkungen wieder an andere Orden ab, die Annahme des unbedeutendsten Geschenkes ohne Bewilligung des Oberen wurde als regelwidrig strenge bestraft, die Brüder sollten bloß von den Gaben der christlichen Barmherzigkeit leben. Einer der Brüder trug einmal Bedenken, sich ohne Geld an eine weite Reise zu machen; Dominicus vergoß Thränen über ein so kleines Vertrauen auf die Vorsehung, und warf sich vor ihm auf die Knie, um ihn durch seine Bitten zum Antritt der Reise zu bewegen. Es geschah öfter als einmal, daß sich die Brüder zur bestimmten Stunde im Speisesaale versammelten, ohne zu wissen, woher sie die Mittagskost bekommen würden; Dominicus sprach das Gebet, als ob der Tisch besetzt wäre, und siehe, kaum hatte er geendet, so erschienen — sagt die Legende — zwei fremde Männer, die Niemand kannte, und vertheilten Brod und Wein, so wunderbar erquickend, wie sonst niemals genossen worden. Die Pflichten der Brüder waren beten, studiren, predigen, fasten, auf hartem Lager schlafen; alle Reisen mußten zu Fuß und baarfuß gemacht werden. Der kirchliche Gottesdienst sollte kurz und einfach sein, um die der Betrachtung und dem Studium zu widmende Zeit

nicht zu schmälern; auf Reisen waren die Brüder von den strengen Ordensfasten enthoben, wenn diese nicht eben mit den kirchlichen Fasten zusammenfielen; männliche Besuche innerhalb der Clausur wurden gestattet. Der Orden sollte stets eine Anzahl von Religiosen auf die berühmtesten Universitäten schicken, um dort zu studiren, zu lehren und die academischen Grade zu erlangen; er sollte selbst auch Schulen unterhalten. Die Ordenstracht war anfangs dieselbe, welche Dominicus als Chorherr getragen hatte: ein weißer Habit, weißes Chorhemd und ein schwarzer Mantel mit der Kappe; das Chorhemd wurde zufolge einer Vision, in welcher dem fieberkranken Bruder Reginald die heilige Jungfrau erschienen, Haupt und Leib gesalbt und die zukünftige Tracht des Ordens gezeigt hatte, in ein Scapulir verwandelt — der einzige Theil des Ordensgewandes, welcher bei Ablegung des Gelübdes benedicirt wird; der Ordensbruder darf ohne dasselbe seine Zelle nicht verlassen und nimmt es zuletzt noch in's Grab mit. Um dem Orden festen Bestand und Halt zu sichern, hatte sich Dominicus drei Hauptorte der christlichen Welt zu Stützpuncten weiterer Verbreitung ausersehen: Rom als Capitale der christlichen Welt, Bologna und Paris als vornehmste Sitze der damaligen Gelehrtenbildung. Den nach Paris geschickten Brüdern schenkte der Hauscaplan des Königs, der sie bald kennen, lieben und bewundern lernte, ein von ihm gegründetes Pilgerhaus, welches den Namen St. Jacob führte und schnell von einer großen Anzahl neuer Ordenscanditaten bevölkert war und zur Universität in Beziehungen trat; das schlichte Pilgerhaus bekam die von seinem Erbauer nicht geahnte Bestimmung, ein Aufenthalt apostolischer Männer, eine Gelehrtenacademie und eine Grabstätte von Königen [1]) zu werden. In Bologna wurde die erste Ansiedelung durch den von der heiligen Jungfrau gesalbten Bruder Reginald gegründet, welcher,

1) In der Gruft zu St. Jacob wurde Robert, der sechste Sohn Ludwig's IX. und Ahnherr der Bourbons mit einer langen Reihe von Descendenten beigesetzt. Sein Grabmal erhielt später die Inschrift:

Hic stirps Borbonidum; hic primus de nomine princeps
Conditur; hi tumuli velut incunnabula regum.

Übrigens ist dieses Haus öfter fälschlich mit einem anderen St. Jacobskloster verwechselt worden, welches, gleichfalls den Dominicanern gehörend und in der Straße St. Honoré gelegen, dem Jacobinerclubb der französischen Revolutionszeit den Namen gab.

aus dem heiligen Lande zurückkehrend, durch seine feurige, zündende Beredsamkeit die ganze Stadt aufregte. „Ich sehe die Himmel offen," begann er eine seiner Reden, „ich sehe die Himmel offen, seine Thorflügel weit aufgeschlagen, um Alle aufzunehmen, die seine Herrlichkeiten schauen wollen. Die Himmel sehe ich offen; was säumt ihr noch, in sie einzugehen?" Und nun schilderte er in schwunghafter Ansprache mit begeisterten Gefühlen die erhabene Sendung seines Ordens mit solchem Erfolge, daß sich Geistliche und Rechtsgelehrte, Lehrer und Studenten zur Bewerbung um Aufnahme drängten. Es konnte freilich nicht fehlen, daß die im Momente begeisterter Erregung gefaßten Vorsätze unter den schweren Prüfungen und Entbehrungen des Ordenslebens mehrfach wieder bereut, und von Einzelnen wieder der Austritt begehrt wurde. So ereignete sich unter Anderem einmal, daß zwei mit vorzüglichen Gaben ausgestattete Brüder in entmuthigter Stimmung zur großen Betrübniß der Anderen durchaus das Kloster verlassen wollten. Reginald rief das Capitel zusammen und eröffnete den Versammelten die traurige Kunde des unbeugsam feststehenden Entschlusses der Beiden. Die Mittheilung wurde unter Thränen und Schluchzen angehört; Reginald aber blickte schweigend zum Himmel mit dem Ausdrucke unwandelbaren Vertrauens und schien mit Gott zu sprechen. Eben wollte nun Bruder Clarus, ehemals Lehrer des Rechtes und der schönen Künste in Bologna, eine tröstende und beruhigende Ansprache an die Versammelten richten, als plötzlich, zu Aller Erstaunen, Meister Roland von Cremona, ein hochberühmter Lehrer der Philosophie an der Bologneser Universität, in den Saal stürzte zu den Füßen Reginald's, und das Ordenskleid verlangte. Reginald, außer sich vor Freude, hieng ihm sogleich sein eigenes Scapulier um; der Sacristan zog die Klosterglocke, die Brüder stimmten das Veni creator spiritus an, die Kirche füllte sich mit Menschen, die ganze Stadt war in Bewegung über das unvermuthete Ereigniß des Tages; die gebeugten Brüder ermannten sich zu neuer Zuversicht, und die Beiden, welche schon bereit gewesen, mit päpstlicher Erlaubniß den Orden zu verlassen, warfen sich mit thränenden Augen und aufgehobenen Händen in der Mitte des Capitels auf die Knie, betheuernd, daß sie bis an den Tod treu im Orden verharren würden. Meister Roland war der erste Dominicaner, welcher an der Universität Paris eine theologische Lehrkanzel bestieg. Während dieß in Italien vorgieng,

war Dominicus auf Reisen in Spanien und Frankreich, die bereits bestehenden Ansiedelungen des Ordens besuchend, andere neu gründend. O wunderbare Einfalt des Heiligen! Der Mann, der die größten und schwersten Sorgen der Zeit im Herzen trug, mit seinen Gedanken alle Völker der Erde umfaßte, mit Gott und den Seligen unablässig verkehrte, trug auf seiner Heimkehr aus Spanien unter seinen übrigen Habseligkeiten verpackt eine Anzahl kleiner Geräthschaften aus Ebenholz für Küche und Tisch auf seinen Schultern, um mit diesem eigenhändig überbrachten Geschenke die Schwestern zu St. Sabina in Rom zu erfreuen. Am Pfingstfest des Jahres 1220 versammelte er das erste Generalcapitel in Bologna, auf welchem er die Brüder bewog, seinem Herzenswunsche rücksichtlich der unbedingten Armuth des Ordens zuzustimmen; ferner wurde beschlossen, daß die Generalversammlung des Ordens jährlich wiederholt und abwechselnd zu Paris und Bologna gehalten werden sollte. Seine Bitte um Enthebung vom Vorsteheramte, welches er zurücklegen wollte, um als Apostel unter die Cumanen zu gehen, wurde nicht angenommen, dafür das Amt der Ordensdefinitoren eingeführt als Beirath des Pater generalis. Er präsidirte noch einer zweiten Versammlung, die im nächsten Jahre abermals in Bologna gehalten wurde; mit thränenden Augen sah er bei seiner Ankunft, daß am Capitelhause zur Erweiterung der Zellen ein Zubau aufgeführt wurde. Wollt ihr so ganz der Armuth vergessen, rief er, daß ihr euch Paläste baut! Die Arbeiten mußten abgestellt werden, und wurden erst nach seinem Tode wieder aufgenommen. Auf dieser Versammlung wurde das Verbreitungsgebiet des Ordens bereits in acht Provinzen getheilt: Spanien unter dem dermaligen Provincial Suero Gomez, die Provence unter Bertrand von Garrigue, Frankreich unter Matthäus von Frankreich, die Lombardei unter Jordan von Sachsen, Rom unter Johann von Piacenza, Deutschland unter Conrad dem Deutschen, Ungarn unter Paul von Ungarn, England unter Gilbert von Frassinet. So hatte Dominicus auf Erden noch den Trost, kurz vor seinem Hingange das glückliche Gedeihen seines Werkes überschauen zu können; bald darauf wurden seine zahlreichen Jünger und Verehrer durch die schmerzliche Kunde seines Todes erschüttert, der am 4. Aug. 1221 erfolgte. Seine letzten Worte waren: „Habt Liebe, bewahret die Demuth, trennt euch nicht von der freiwilligen Armuth.“ Der Leichnam wurde nach dem Wunsche des

Verblichenen in der Ordenskirche zu Bologna unter den Chorstühlen seiner Brüder beigesetzt. Nach zwölf Jahren veranlaßte die nothwendig gewordene Erweiterung der Kirche die Öffnung des Grabgewölbes, welche im Beisein des Podestà, vieler kirchlicher Würdenträger und einer großen Menge von Gläubigen vorgenommen wurde; ein lieblicher Geruch stieg aus der Gruft, als die schweren Steine hinweggehoben waren, und bei Öffnung des schlichten Sarges fand man nur noch seine Gebeine, die nun in dem marmornen Grabmal einer neu erbauten Capelle hinterlegt wurden. Die wunderthätige Wirkung der übertragenen Gebeine führte noch in demselben Jahre zur Heiligsprechung des gottselig verblichenen Mannes durch seinen Freund Gregor IX., denselben Papst, der auch das Andenken des heiligen Franciscus von Assisi mit dieser höchsten Glorie unsterblicher Namen geschmückt hat.

Der Nachfolger des heiligen Dominicus in dem Amte eines obersten Meisters war Bruder Jordan von Sachsen, aus dem Hause der Grafen Eberstein. Dominicus hatte ihn in Paris kennen gelernt, und dem für Glaube und Wissenschaft begeisterten Jüngling, der das Ordenskleid begehrte, gerathen, er möge vordem seine Studien beendigen und die kirchliche Weihe des Diakonates empfangen. Zwei Jahre später meldete sich Jordan, einen anderen geliebten Gefährten nach sich ziehend, im Kloster St. Jacob abermals um Aufnahme, und nach wieder zwei Jahren war er schon als Provincial der Mailänder Provinz thätig; unmittelbar darauf trat er an die Spitze des Ordens. Man sagt von ihm, daß er einzig durch seine Predigten dem Orden über 1000 Mitglieder gewonnen habe; er war der Rede in so vollendetem Grade Meister, daß man vor ihm wie vor einem Verführer warnte, der die Gemüther gegen ihren Willen mit sich fortreiße. Der apostolische Freimuth seiner Rede schonte selbst einen Friedrich II. nicht. Zuletzt trieb ihn sein heiliger Glaubenseifer an, das heilige Land zu besuchen; angesichts der Küste desselben gieng er während eines heftigen Sturmes mit dem Schiffe in den Wogen des Meeres unter. Er war sechszehn Jahre Pater generalis gewesen, und hinterließ der Kirche den schönen Hymnus Salve Regina als Vermächtniß. Raimund von Pennafort, aus altadeligem, den aragonesischen Königen verwandten Geschlechte, ehedem Lehrer der Philosophie zu Bologna, und berühmter Rechtskundiger, dem die Kirche die geordnete Zusammenstellung ihres Rechtes in den

fünf Büchern der Decretalen, und der Orden eine letzte endgültige Revision seiner Verfassung verdankt, war der dritte Obere, blieb es aber nur zwei Jahre, weil er die heilige Muße eines demüthigen Ascetenlebens vorzog, aus welchem Grunde er auch mehrmals die höchsten ihm angebotenen Kirchenwürden ausschlug. Er war im Interesse der Missionsthätigkeit seines Ordens namentlich auch ein eifriger Förderer des Studiums der morgenländischen Sprachen, und gründete dafür zwei Collegien in Murcia und Tunis. Er starb als hundertjähriger Greis, hochverdient um Kirche und Wissenschaft und wurde heilig gesprochen. Als Thomas in den Orden trat, war Johannes aus Deutschland Leiter der Gesellschaft (1239—1254), der vierte in der Reihe der obersten Meister, unter fortwährend steigendem Glanze des Ordens. Da leuchtete als ein Stern ernster Größe in Deutschland Albertus Magnus, aus dem Geschlechte der Edlen von Bollstädt, ein Wunder der Gelehrsamkeit für seine Zeit, und eben so durch das Beispiel seiner Tugenden ausgezeichnet. Hugo von St. Caro, später Cardinal, erbaute durch seine Frömmigkeit das ganze Lütticher Land, wo man seine Aussprüche gleich einem Orakel verehrte; im Mailändischen war Peter von Verona als mächtiger Bekämpfer der Irrlehre aufgetreten, und die ganze Lombardei wiederhallte von den Predigten, von den Wundern des Johannes von Vicenza. Dieser hatte durch seinen strengen Wandel und die Kraft seiner Rede die Herzen der Italiener sich ganz eigentlich unterworfen. Überall, wo er hinkam, das Evangelium zu predigen, wurde nicht nur seine Lehre mit Ehrfurcht aufgenommen, sondern auch für alle bedeutenderen und schwierigeren Fälle im Leben sein persönlicher Rath gesucht und befolgt. Allenthalben, wo der Parteihaß Familien, Freunde, Gemeinden und Städte entzweite, erschien Johannes als Bote der Eintracht und des Friedens. Auf seine Stimme öffneten sich die Gefängnisse, der Gläubiger stand von seiner Forderung ab, man entsagte dem Wucher und die verjährtesten Feindschaften erloschen wie durch Zauber. Bürger, Städte, Prälaten, selbst Päpste wählten ihn zum Mittler in Streitsachen, und sein Dazwischentreten konnte als Bürgschaft eines glücklichen Ausganges gelten. In anderen Gegenden hatten Predigermönche als Streiter gegen die Irrlehren der Albigenser den Martyrtod gefunden; besonders aber blühten sie in Spanien, dem Vaterlande des Stifters. Im östlichen und nördlichen Europa waren Hyacinth und Ceslas für

die Ausbreitung des Christenthums und des Ordens thätig. Beide waren in Rom mit Dominicus durch dessen Jugendfreund, den Bischof von Krakau zusammengeführt worden; laut der Ordenschronik bestimmte sie das an dem Jüngling Napoleon, dem Neffen des Cardinals Stephan von Fossanuova gewirkte Wunder einer Todtenerweckung, der Sache des heiligen Mannes sich für immer zu weihen. Besonders eifrig wirkte der heilige Hyacinth, mit Recht als Apostel des Nordens gepriesen. Nachdem er das Evangelium den polnischen und böhmischen Völkern geprediget hatte, durchzog er ganz Rußland, Liefland, Schweden und Dänemark. Während Ceslas und einige andere Brüder seine apostolischen Arbeiten in diesen Ländern fortsetzten, trieb ihn sein Eifer bis zu den Ufern des schwarzen Meeres, den Inseln des Archipels und den Küsten von Asien, um allenthalben Unglaube, Schisma und Irrlehre zu bekämpfen. Er taufte viele Muselmänner, verkündete barbarischen Völkerschaften den Namen Jesu Christi, und gründete auf seiner Rückkehr in Preußen, Pommern, an den Küsten der Ostsee, auf der Insel Rügen so wie in mehreren moskowitischen Provinzen Klöster seines Ordens, nebst Missionsschulen, aus welchen die ersten Bischöfe der Lithauer, Liefländer und vieler anderer von den Dominicanern bekehrter Völkerschaften hervorgiengen. Welche Ausdehnung die Wirksamkeit des Ordens bereits dreißig Jahre nach dem Tode des Stifters gewonnen, erhellt aus einer Bulle des Papstes Innocenz IV. (1253), welche mit den Worten beginnt: „An unsere geliebten Söhne, die Brüder Prediger, die das Evangelium verkünden in den Ländern der Saracenen, Griechen, Bulgaren, Cumanen, Äthiopier, Syrer, Gothen, Jacobiten, Armenier, Indier, Tartaren, Ungarn und bei den übrigen ungläubigen Völkern des Morgenlandes." Das hier verzeichnete Gebiet ihrer Missionsthätigkeit wurde im Laufe der folgenden Jahrhunderte noch immer erweitert; sie dehnten ihr Wirken während des Mittelalters über die gesammte damals bekannte Welt aus, von der Nordwestküste Africa's bis zu den Strömen Hochasiens, von Fez und Marocco bis Grönland. Die Holländer waren nicht wenig erstaunt, bei ihrer Landung auf Grönland, zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts einen seit Jahrhunderten bestehenden Dominicanerconvent zu finden, von dessen Bestehen bereits um 1386 der Capitän Nicola Zani Nachricht gegeben hatte. Ein Dominicaner war Bruder Diego Deza, dessen

Fürsprache am spanischen Hofe die Schiffe erwirkte, mit welchen Columbus seine erste Fahrt nach America unternahm; und kaum verbreitete sich die Kunde neu entdeckter Welten, so waren auch schon die Söhne des heiligen Dominicus als Sendboten des Evangeliums reisefertig und folgten den Entdeckern und Eroberern derselben auf dem Fuße nach. Zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts hatten sie sich bereits in Ost- und Westindien festgesetzt. Um 1550 besaßen sie auf der Halbinsel Malacca und den benachbarten Inseln achtzehn Conventе und zählten 60,000 Bekehrte; bald darauf betraten sie das Reich Siam, und ein Dominicaner setzte als erster christlicher Missionär den Fuß auf chinesischen Boden, auf welchem um 1580 bereits eine Kirche und eine Schule bestand. 1602 gründete der Orden einen Convent auf Japan; 1616 eine Universität auf Manilla. America wurde von den Missionären des Ordens frühzeitig nach allen Richtungen besetzt; zuerst landeten sie auf der Insel Domingo (1510), drei Jahre später gründeten sie den ersten Convent in Mexico, 1526 hatten sie schon ganz Neuspanien inne mit hundert Conventen und Häusern, 1529 kamen sie nach Peru, 1540 hatten sie in Neugranada neunzig und in Chili vierzig Conventе, Kirchen und Häuser; 1542 wurde das Evangelium in Florida geprediget, 1550 zu Lima eine Universität errichtet.

Der räumlichen Ausdehnung ihrer Wirksamkeit entsprach eine eben so tiefgehende innerliche und geistig mächtige Theilnahme an allen größten und höchsten Angelegenheiten der Menschheit, an den Gütern der Wissenschaft, Kunst und menschlich edlen Bildung. Sie vertraten und schützten nach Kräften die heiligen Menschenrechte der unglücklichen Indianer America's; der edle Bartholomäus de Las Casas war ein Dominicaner. Die wissenschaftliche Thätigkeit des Ordens war, besonders in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens, eine wahrhaft glänzende zu nennen; er hat gegen 4000 Schriftsteller aufzuweisen, unter welchen sich nebst anderen bereits genannten und noch später zu nennenden die Namen eines Suso, Tauler, Meister Eckart, eines Cajetan, Melchior Canus, Hentenius, Caranza, Malvenda, Goar, Combefis, Le Quien, Natalis, Alexander u. A. finden. Der heilige Antoninus hat die erste ausführliche Weltgeschichte geschrieben; die goldene Legende des Jacobus a Voragine ist als eines der volksthümlichsten Bücher in alle Sprachen des Abendlandes übersetzt worden. Die Kirche Santa Maria Novella

zu Florenz, die Michel Angelo täglich besuchte und der edlen züchtigen Anmuth ihres Stiles den Namen Sposa schöpfte, ist durch drei Dominicanerbrüder erbaut worden. Über die Annunciata, welche der engelgleiche Bruder Giovanni da Fiesole in der dem heiligen Dominicus geweihten Kirche seines Geburtsortes malte, urtheilte derselbe Michel Angelo, der Maler habe seine Gestalten dem Himmel abgelauscht. Dem Bruder Angelico schließen sich Bruder Bartolomeo, Raphael's Freund und Bruder Benedetto an; beide sind durch das erschütternde Ende des von ihnen hochverehrten feurigen Reformators Savanarola bewogen worden, Genossen seines Ordens zu werden. Lebendige Ausdrücke der Ideale des Bruders Angelico waren die heilige Katharina von Siena und die heilige Rosa von Lima, beide aus dem dritten Orden der Gesellschaft. Auch ein Vincentius Ferrerius und ein Ludwig von Granada gehören zu den heiligen Männern dieses Ordens. Derselbe hat der Kirche binnen sechs Jahrhunderten über 2000 Bischöfe, 400 Erzbischöfe, 70 Cardinäle und 4 Päpste gegeben; er zählt unter seinen berühmten Mitgliedern 4 Vorsitzende öcumenischer Synoden, 25 Legaten a latere, 80 Nuntien, und einen Churfürsten. Unter den jüngsten Söhnen des heiligen Dominicus ist Lacordaire einer der berühmtesten, tief begeistert von den Erinnerungen an die große Vergangenheit seines Ordens, wovon das biographische Denkmal, das er dem Ordensstifter gesetzt, Zeugniß giebt.

Diese Gesellschaft also ist es, deren Zwecken Thomas durch ein feierliches Gelübde sein Leben weihte; nicht ahnend, daß er selbst bestimmt sei, ihre leuchtendste Zierde zu werden und ihre Ehren und Verdienste mit den Ehren seines unvergänglichen wissenschaftlichen Ruhmes zu krönen, als Gesetzgeber in der Wissenschaft des Heiligen nicht nur für seinen Orden und seine Zeit, sondern auch für die noch folgenden Jahrhunderte und durch feierliche Erklärung der Kirche unter die Zahl ihrer heiligen Lehrer aufgenommen.

Zweites Capitel.

Erlebnisse und Bestrebungen des heiligen Thomas vom Eintritte in den Orden bis zum Antritte des öffentlichen Lehramtes. Stand der kirchlichen Wissenschaft im dreizehnten Jahrhunderte; die Schule Albert's des Großen; die Pariser Universität und das Verhältniß des Predigerordens zu derselben.

Es läßt sich unschwer vorstellen, welchen Eindruck die unerwartete Nachricht über den Schritt, den Thomas gethan, auf seine Verwandten machte. Seine Mutter machte sich augenblicklich auf den Weg nach Neapel, um den Sohn, den sie für eine Beute trügerischer Beredung hielt, dem Orden zu entreißen, die Ehre der Familie und die Zukunft ihres unerfahrenen Kindes zu retten. Sie fand ihn aber nicht mehr in Neapel; in Voraussicht ihres Kommens war Thomas mittlerweile nach Rom gesendet und in dem Convente zu St. Sabina untergebracht worden, jenem berühmten Hause, welches von Papst Honorius III. dem heiligen Dominicus geschenkt worden war und einen Theil des vom Papste selber bewohnten Palastes der Savelli ausmachte. An diesem Orte, an welchen sich die ersten und glorreichsten Erinnerungen des neu erstehenden Ordens knüpften, sollte der Sohn, welcher sich vor der stürmischen Zärtlichkeit der ihn begehrenden Mutter flüchtete, ein stilles, zurückgezogenes Asyl finden, und an den Eindrücken seiner neuen Umgebung sein Gemüth erheben und wider die bevorstehenden Kämpfe kräftigen. Es währte indeß nicht lange, so hatte die Gräfin Theodora auch seinen neuen Aufenthalt erforscht, und kam eben so schnell nach Rom, als sie früher nach Neapel geeilt; und da sich ihren Bitten und Thränen die Pforte des Klosters nicht öffnete, so zog sie den ganzen römischen Adel in's Mitleid und suchte beim Papste Gehör. Der Orden mochte besorgen, daß die Anstrengungen der Mutter, die Alles aufbot, ihren Sohn wiederzugewinnen, endlich doch zu ihrem Ziele gelangen dürften; es wurde daher beschlossen, den jungen Novizen in Begleitung mehrerer Brüder nach Paris zu senden, um ihn weiteren Beunruhigungen zu entrücken, und ihm Muße zur ungestörten Pflege und Vertiefung seines religiösen und

wissenschaftlichen Strebens zu verschaffen. Die Brüder entwichen mit ihrem jungen Genossen auf unbetretenen Wegen, und gelangten ohne Hinderniß fast bis an die Gränzen des päpstlichen Gebietes. Da wurden sie, in der Nähe des Städtchens Acquapendente unter einem Baume ausruhend, plötzlich von einer bewaffneten Schaar umgeben und angehalten; es waren die Leute Raynald's, des Bruders des Flüchtlings, Raynald selbst an ihrer Spitze. Theodora hatte nämlich die heimliche Abreise ihres Sohnes erfahren, und dessen Brüder, welche die kaiserlichen Heere in Toscana befehligten, davon benachrichtiget; diese sperrten alle Wege, welche aus dem Römischen Gebiete nach Toscana führten, und bekamen so den Fliehenden in ihre Hände. Die beiden Hauptleute hatten im wilden Kriegs- und Lagerleben das rauhe Gewand eines demüthigen Mönches eben nicht achten gelernt; kein Wunder daher, wenn Raynald den jugendlichen Bruder alsogleich anherrschte, er möge sein Mönchsgewand ablegen, und als dieser sich dessen weigerte, es mit Gewalt ihm abziehen lassen wollte. Da dieß nicht gelingen wollte, so wurde Thomas in seiner Ordenskleidung nach dem Schlosse Roccasecca abgeführt. Es läßt sich denken, mit welchen Gefühlen ihn seine Mutter empfing, mit welchen Vorstellungen sie ihn bestürmte; sie beschwor ihn bei der Ehre ihres Hauses, bei dem Glücke und Frieden der Familie und des mütterlichen Herzens, bei der Rücksicht auf die Gunst des Kaisers und seine eigene Zukunft, bei ihren heiligen Rechten auf kindlichen Gehorsam, er möge von seinem Vorsatze ablassen. Sie ahnte nicht, welcher Widerstand ihren Vorstellungen begegnen würde; sie kannte die Macht jener Gefühle nicht, mit welchen sich das Herz des Sohnes gegen die längst erwogenen Gründe und Motive der Denkart seiner Familie gewaffnet hatte. Sie war daher nicht wenig überrascht und bestürzt, als sie ihre Bitten, Wünsche und Befehle aus dem Munde des sanften Jünglings mit so großer Bestimmtheit und Entschiedenheit zurückweisen hörte; ihre bange Zärtlichkeit verwandelte sich in zornigen Unmuth, und im beleidigten Gefühle ihres mütterlichen Ansehens gedachte sie den vermeintlichen Starrsinn des Irregeleiteten durch ein äußerstes Mittel zu brechen. Er wurde in einen entlegenen Theil des Schlosses abgeführt, und in einem düsteren Thurmgefängniß in Gewahrsam gesetzt; niemand durfte ihm nahen, außer seinen beiden Schwestern, welche, die Gesinnungen der Mutter theilend, den

Auftrag hatten, Alles aufzubieten, um ihn von seinem Entschlusse abzubringen und zu anderen Gesinnungen zu bekehren. Indeß machte sich die geistige und sittliche Überlegenheit des Bruders bald geltend; während sie glaubten, sein Herz durch zärtliche Vorwürfe, durch Schilderungen des Grames der Mutter, des Zornes der Brüder, des Spottes der Welt erschüttern zu können, wurden sie selbst bei ihrer natürlichen Weichheit von der bisher nicht gekannten Entschiedenheit und Stärke seiner religiösen Gesinnungen und Überzeugungen allmählig so sehr umgestimmt, daß sie die Partei des verfolgten Bruders nahmen, und in lebhafter Reue über ihre eigene bisherige weltliche Denkart den Entschluß faßten, unter seiner Leitung ein gottgefälliges Leben zu beginnen. Durch ihre Vermittelung setzte er sich insgeheim mit seinen Ordensgenossen wieder in Verkehr, und erhielt erbauliche und wissenschaftliche Bücher, und brachte seine achtzehnmonatliche Gefangenschaft in Gebet, Studium und Betrachtung zu. Es heißt, er habe während seiner Haft die vier Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus nebst einigen Aristotelischen Schriften durch strenges Forschen seinem Gedächtnisse unvertilgbar einverleibt, wie denn einer seiner Biographen von ihm sagt, er sei von so glücklicher geistiger Anlage gewesen, „ut quod legendo caperet, perpetuo retineret."

Friedrich II. hatte seit einiger Zeit sein Feldlager in die Nähe von Aquino verlegt, um sich in der Nähe des Papstes Innocenz IV. zu halten, dem er günstigere Bedingungen einer neuen Übereinkunft abzudringen gedachte, als es ihm mit dem mittelbaren Vorgänger desselben, Gregor IX., gelungen war. Diese Nähe des kaiserlichen Lagers mochte Ursache sein, daß die Brüder des jungen Thomas, Pandolf und Raynald, für einige Zeit auf dem elterlichen Schlosse Roccasecca einsprachen, und zugleich diese Gelegenheit benützten, ihren Bruder, koste es was es wolle, von seinen mönchischen Neigungen abzubringen. Sie suchten ihm seinen Aufenthalt in jeder Weise zu verleiden; sie entfernten die Schwestern von ihm, verschärften die Wachen, störten häufig seine Einsamkeit auf rohe Weise, und überhäuften ihn mit Spott und Vorwürfen. Sie giengen so weit, daß sie das geistliche Gewand zerrissen, welches er während seiner Haft zu tragen nicht aufgehört hatte, so daß er nunmehr durch Noth und Anstand gezwungen war, andere Kleider zu verlangen. Den Schwestern, die mit den Dominicanern fortwährend

Verbindung unterhielten, gelang es, ihm ein neues Ordenskleid zu verschaffen. Dieß reizte die Erbitterung der beiden Brüder auf's Höchste; und im Übermuthe soldatischer Rohheit verfielen sie auf den Gedanken eines Bubenstückes, dessen sie sich später wol selbst auf das Tiefste geschämt haben mögen — sie gedachten ihn durch Verführung umzustimmen. Der Versuch nahm indeß einen für die Anstifter höchst beschämenden Ausgang; von einem Schrei des Entsetzens, der das Äußerste befürchten ließ, aufgeschreckt, stürzten sie mit anderen Personen des Schlosses in das Zimmer des Gefangenen, und sahen die gedungene Dirne todtenbleich, an allen Gliedern zitternd, in fürchterlicher Angst an die nackte Wand sich klammernd, vor ihr Thomas, einen Feuerbrand in der Hand und die Armselige von sich abwehrend. Mit dieser letzten und bittersten Kränkung war nun aber auch der Widerstand der Familie erschöpft und gebrochen; Scham und Unmuth erfüllte Alle, welche von dem Vorgange hörten, und der so roh mißhandelte tugendhafte Jüngling wurde Gegenstand der allgemeinsten Theilnahme. Dieser aber band sich noch in derselben Stunde durch das unwiderrufliche Wort eines heiligen Eides an die Pflichten des Berufes, der ihm so hart bestritten worden; er zeichnete mit dem verkohlten Feuerbrande ein Kreuz auf die Wand, warf sich vor demselben nieder, und gelobte Gott ewige Keuschheit. Während er noch betete, befiel ihn ein sanfter Schlaf, während dessen er durch ein himmlisches Gesicht entzückt wurde. Er sah Engel zu sich niederschweben, die seine Lenden mit dem Gürtel der Keuschheit umgaben, und den Reinen zum Ritter des Himmels wappneten. Diese Wappnung war mit einem lebhaften sinnlichen Schmerzgefühl verbunden, welches ihn unter unfreiwilligem Seufzen erwachen machte. Niemand erfuhr, was damals vorgegangen, bis er kurz vor seinem Tode seinem innigsten Freunde und Ordensbruder Raynald das Geheimniß jener Vision mittheilte und bekannte, daß jene schmerzhafte Umgürtung es gewesen, die ihn zeitlebens gegen alle den besseren Menschen so tief demüthigenden Regungen des fleischlichen Triebes gänzlich unempfindlich gemacht habe. Der Gürtel, den Thomas bis an sein Ende getragen, wurde durch den sechsten General des Ordens, Johann von Vercelli, dem Ordenshause in Vercelli übergeben und als Heiligthum aufbewahrt. An ihn knüpft sich die Entstehung einer frommen Verbrüderung, die englische Miliz genannt, deren

Zweck die Bewahrung oder Wiedergewinnung des himmlischen Gutes der Reinheit ist. Sie bestand durch viele Jahrhunderte bis auf unsere Tage herab, und zählte Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen aller Stände, von den höchsten bis zu den niedersten, unter ihre Glieder; zumal unter den Studirenden der katholischen Universitäten war diese Verbrüderung in früheren Zeiten häufig zu treffen. [1])

Das Bekanntwerden des letzten Vorfalles auf Roccasecca führte die endliche Befreiung des in Haft Gesetzten herbei. Die Oberen des Ordens wandten sich klagend an den Papst, der mit Unwillen vernahm, daß kaiserliche Kriegsleute in seinen Staaten einen Religiosen aufgehoben hätten und den Kaiser um Bestrafung dieser Gewaltthätigkeit angieng. Friedrich II., welchem zu derselben Zeit um ein gutes Einvernehmen mit Innocenz IV. zu thun war, ließ den beiden Brüdern des Thomas strengen Befehl zugehen, den Gefangenen alsbald in Freiheit zu setzen und seinem selbstgewählten Berufe wieder zurückzugeben. Die Gräfin Theodora mochte in ihrem Herzen mit dem kaiserlichen Befehle fast einverstanden sein; gleichwol war ihr auch daran gelegen, die Ehre ihres selbstständigen Willens und ihrer mütterlichen Rechte zu retten, und so erlaubte sie ihren Töchtern, dem Sohne zu einer heimlichen Flucht behilflich zu sein, sich selbst aber behielt sie einen Recurs gegen die Klage des Ordens vor. Thomas wurde in einem Korbe über die Mauern des Schlosses hinabgelassen und freudigst von den zur Stelle seiner bereits harrenden Ordensgenossen empfangen; nach Neapel eilend, säumte er nicht, die sofortige Ablegung der feierlichen Gelübde dringlichst zu verlangen, ein Glück, welches er als das höchste des Lebens erachtete, und welches man ihm nach so vielen Prüfungen nicht durch längeren Aufschub zu schmälern wagte. Nach der gewöhnlichen Meinung legte er seine Gelübde in die Hände des ehrwürdigen Thomas Agni von Lentino ab, der, noch von Dominicus in den Orden aufgenommen, den Convent von Neapel gegründet hatte und demselben vorstand, bis er zu höheren Kirchenwürden berufen, erst Bischof von Bethlehem, dann Erzbischof von Cosenza wurde und endlich zum Range eines Patriarchen von Jerusalem

[1]) Näheres hierüber bei Mettenleitner, Geschichte des heil. Thomas v. Aquino. Regensburg 1856. S. 371 ff.

und apostolischen Legaten im Orient emporstieg, alle Kräfte seines Geistes und Lebens bis zur letzten Stunde daran setzend, der Kirche und abendländischen Gesittung das heilige Land zu retten, das Elend der dortigen Christen zu trösten, die bereits verfallenden Institute der militärischen Orden zu heben und ihre wechselseitige Rivalität zu dämpfen, die traurigen Zerwürfnisse der orientalischen christlichen Fürstenhäuser beizulegen und von Land zu Land, von Hof zu Hof reisend, die letzten Kräfte zur Behauptung der mit so vielen Mühen und Anstrengungen errungenen und vertheidigten Christenherrschaft im Orient aufzurufen. Er endete 1277 seine irdische Laufbahn in einem Dominicanerkloster unter dem Schutze der Mauern von Ptolomais, dem letzten Bollwerke der christlichen Herrschaft im Morgenlande. [1])

Die Gräfin Theodora hatte nothgedrungen der Macht der Umstände nachgegeben und den Sohn entlassen. Die bald darauf eintreffende Kunde der feierlichen Ordensprofession, die eben so unerwartet, wie alles Bisherige kam, reizte ihr verwundetes leidenschaftlich bewegtes Gemüth zu einem letzten Versuche. Hatte sie den Gedanken an eine Klage gegen die Dominicaner schon früher gefaßt, so fühlte sie sich jetzt, wo längeres Säumen ihr den Sohn für immer zu entreißen drohte, auf das Äußerste angetrieben, ihre Sache vor das Oberhaupt der Christenheit zu bringen, und die Beschwerde der Dominicaner gegen die Familie mit einer Klage auf Menschenraub und Verführung und mit dem Begehren einer Nichtigkeitserklärung der Ordensprofession zu erwidern. Innocenz IV. ließ zur Entscheidung der Sache den Sohn nach Rom kommen, um durch dessen eigene Aussagen über die bisherigen Vorgänge unterrichtet zu werden und seinen Beruf zum Ordensstande zu prüfen. Thomas erschien im Anfange des Jahres 1244 vor dem Richterstuhle des Vaters der Christenheit, und vertheidigte sein Handeln und Begehren mit solchem Erfolge, daß die Richter, über die fromme Unschuld seiner reinen Seele gerührt, von der weiteren Verfolgung der Sache abstanden und ihm das Recht zuerkannten, seinem selbstgewählten Berufe zu folgen. Eingenommen von dem edlen Wesen

---

[1]) Vgl. über Thomas Agni: Touron, Vie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1737, S. 67 ff.; Quetif u. Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, Paris 1719, tom. I, S. 358 ff.

des Jünglings und zur Begütigung des Hauses Aquino bot ihm der Papst schließlich die Würde eines Abtes von Monte Cassino an, als welcher er noch immerhin dem Orden des heiligen Dominicus angehören und dessen Verpflichtungen erfüllen konnte. Thomas lehnte die angebotene Würde ab und bat, es möge ihm gegönnt bleiben, ein Leben der Demuth und gottgeweihten Armuth seinem Berufe getreu zu führen. Die Familie Aquino dürfte wol für den Augenblick mit diesem Ausgange nicht zufrieden gewesen sein; es wird aber berichtet, daß sowol Theodora, als auch Landolf und Raynald im Verlaufe mehrerer Jahre unter den erschütternden Eindrücken der damaligen Zeitbewegungen ihre Gesinnungen gänzlich änderten; hierauf deuten auch die Verfolgungen, welchen die Familie später von Seite des Kaisers preis gegeben war, der ihre Güter verwüstete und die Stadt Aquino von Grund aus zerstörte, Landolf in die Verbannung schickte, während Raynald im Kerker starb. Theodora begann ein heiligmäßiges Leben unter Gebet und strengen Übungen zu führen; die eine ihrer Töchter war schon frühzeitig dem Beispiele ihres Bruders gefolgt, und in das Kloster Santa Maria in Capua getreten, als dessen Äbtissin sie im Rufe der Heiligkeit starb; die andere vermählte sich mit dem Grafen v. Marsico und Sanseverino und erfreute die letzten Tage des heiligen Thomas durch die Beweise ihrer schwesterlichen Liebe und Verehrung.

Nachdem nun der schwer errungene Besitz des so vielversprechenden neuen Genossen sicher gestellt war, wurde sofort auch daran gedacht, ihm zu einer seinen Anlagen und Neigungen entsprechenden geistigen Ausbildung Gelegenheit zu verschaffen. Wir wissen, welches Gewicht bereits Dominicus — hierin wie in so vielen anderen Stücken seinem berühmten Landsmanne Ignatius von Loyola vergleichbar — auf eine den Anforderungen der Zeit entsprechende wissenschaftliche Bildung seines Ordens gelegt [1]) und mit welch weiser Umsicht dieser

[1]) Von dem Werthe, den man auf die wissenschaftliche Bildung legte, geben einzig schon die Acten der Generalcapitel Zeugniß: Studium in liberalibus artibus et scientiis valet in christianitate ad multa. Valet enim ad defensionem fidei, quam non solum heretici et pagani impugnant, sed philosophi... Ex his ergo et multis aliis patet rationibus, quod studium in artibus liberalibus valde necessarium in ecclesia est. (Martene et Durand, ampliss. collectio, tom. IV.) — Humbertus de Romanis tadelt die Verächter dieser Studien bitter, und vergleicht sie mit Jenen, von

darauf bedacht war, jede Kraft zu dem zu benützen, wozu sie sich selber geschaffen fühlte. [1]) Vielleicht war es Thomas' selbsteigener Wunsch, welcher den damaligen obersten Meister, Johann den Deutschen, bestimmte, ihn der Schule Albert's des Großen anzuvertrauen. Johann übernahm es selbst, ihn dem berühmten Lehrer zuzuführen, und beide, der Meister und der Jünger, traten mit einander zu Fuße eine Reise von mehreren hundert Stunden an, ihren Weg durch Frankreich und über Paris nehmend, bis sie nach dreimonatlicher Wanderung zu Anfang des Jahres 1245 in Köln anlangten, wo Albert damals lehrte. Als die beiden Wanderer der Hauptstadt Frankreich's ansichtig wurden, fragte der Meister den Jüngling: „Was würdest du geben, Bruder Thomas, könntest du König dieser Hauptstadt sein?" „Ich möchte lieber die Abhandlung des heiligen Chrysostomus über das Evangelium Matthäi, als die Stadt Paris besitzen," antwortete der Gefragte.

Thomas hatte seiner Neigung gemäß von seinem Orden die Bestimmung erhalten, sich zum Theologen auszubilden. Die positiven Grundlagen des theologischen Unterrichtes waren die heilige Schrift und die vier Bücher Sentenzen des Petrus Lombardus, die den in's System gebrachten Lehrbegriff der Kirche enthielten. Da

---

welchen es in den Büchern der Könige heißt, daß sie keine Eisenarbeiter in Israel wollen, damit die Hebräer weder Schwert noch Lanze fertigen könnten. De erudit. praedicator. II, tr. 1, c. 55.

[1]) Die Dialektik mußte von Allen während des Noviciates studirt werden; zu höheren Studien wurden nur die ausgezeichnet Begabten zugelassen. Humbert unterscheidet drei Klassen seiner Ordensbrüder: Gering begabte, Mitglieder von gewöhnlichen Talenten, vorzüglich Talentirte. Erstere sollten nicht, die Zweiten mit Maaß in der Philosophie Unterricht nehmen, den Letztgenannten aber unbeschränkter Spielraum zur Ausübung ihres Talentes gegönnt werden. „Denn das Studium der Philosophie ist zur Vertheidigung des Glaubens nothwendig, weil die Heiden gerade sie als Waffe gegen denselben anwenden; es ist nothwendig zum Verständniß der Schrift, weil man gewisse Stellen nur durch die Philosophie verstehen kann; es vermehrt die Achtung des Ordens, denn die Welt verachtet die unwissenden Ordensbrüder; es zeigt endlich, wie wenig man aus ihr selbst zu machen habe. Denn Viele, welche die Gegenstände, womit sich die Philosophen beschäftigen, nicht kennen, machen daraus mehr, als sie werth sind, bei näherer Beschauung aber achten sie dieselben gering im Vergleiche zur Theologie." Expositio regulae S. Augustini.

der Inhalt dieses Werkes vornehmlich aus den Vätern geschöpft war und eben so in der Erklärung der heiligen Schrift die Auslegungen der Väter als maaßgebend betrachtet wurden, so war selbstredend auch das Studium der Väter ein integrirender Theil des theologischen Studiums, und die Abwägung und Vermittelung ihrer verschiedenen Ansichten eine wesentliche Aufgabe des Theologen. Man lernte sie theils unmittelbar aus ihren Schriften, theils aus den mancherlei Sammelwerken kennen, in welchen ein Isidor von Sevilla, Cassiodor, Beda der Ehrwürdige u. A. den traditionellen Schatz der älteren christlichen Lehrweisheit und historischen Gelehrsamkeit den nachfolgenden Jahrhunderten überlieferten. Die griechischen Väter und Kirchenschriftsteller las man in den vorhandenen lateinischen Übersetzungen, deren manche schon frühzeitig angefertiget worden waren; so hatte bereits Rufinus durch seine Übersetzungsarbeiten dem christlichen Abendlande der mittelalterlichen Zeit eine nähere Kenntniß der Schriften des Origenes, Gregor v. Nacianz, Basilius, der Kirchengeschichte des Eusebius, der Pseudo-Clementinischen Homilien, des Josephus Flavius u. s. w. gerettet, Dionysius Exiguus einige Werke des Gregor v. Nyssa, Cyrillus und Proclus von Constantinopel übersetzt, Cassiodor die historia ecclesiastica tripartita aus den Übersetzungen der Werke des Socrates, Sozomenus und Theodoret zusammenstellen lassen, nebstbei auch eine Übersetzung mehrerer Werke des Josephus Flavius, Hippocrates, Galenus, vielleicht auch des Kosmographen Ptolomaus veranstaltet, und später Scotus Erigena die Schriften des Dionysius Areopagita dem christlichen Occidente zugänglich gemacht. Bei den mancherlei Berührungen zwischen lateinischer und griechischer Welt während des ganzen Mittelalters, namentlich in den Zeiten der Kreuzzüge, konnte es nicht fehlen, daß noch manches bedeutende Schriftdenkmal der griechischen Theologie in's Lateinische übertragen wurde; die Päpste wünschten es, und ließen die Acten der griechischen Concilien übersetzen, Burgundio von Pisa übersetzte im Auftrage des Eugenius III. mehrere Schriften griechischer Kirchenväter, unter diesen das Werk des Johannes Damascenus de fide orthodoxa; die beiden Orden der Franciscaner und Dominicaner zählten viele Sprachkundige unter ihren Gliedern, und hatten viele Missionsstationen im Oriente inne: Umstände, welche sie bei ihrem regen wissenschaftlichen Eifer gewiß für diesen Zweck nicht unbenützt ließen. Von dem Bischofe

Robert von Lincoln ist es bekannt, daß er das testamentum duodecim patriarcharum übersetzte, und sein Freund Roger Baco rühmt ihm nach, noch mehrere andere Schriften griechischer Väter übersetzt zu haben; freilich führt er zugleich auch Klage, daß noch so vieles Wichtige aus den Werken großer Theologen gar nicht übertragen worden sei oder doch nur in fehlerhaften Übersetzungen existire.

Das erste und wichtigste Geschäft war und blieb die Begründung des kirchlichen Glaubens aus der heiligen Schrift. Als Hilfsmittel zur Auslegung derselben dienten außer den Commentarien der Väter die Erklärungen eines Beda, Hrabanus Maurus, Remigius von Auxerre u. A.; eine besondere Beliebtheit erlangte die glossa ordinaria des Walafried Strabo, und die spätere glossa interlinearis von Anselmus von Laon. Es fehlte auch nicht an Männern, welche sich einigermaaßen mit der Ursprache des Bibeltextes vertraut gemacht hatten; eine solche sprachlich gelehrte Beschäftigung mit der Bibel wird einem Remigius von Auxerre und Rupert von Deutz nachgerühmt. Im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte wurden auch die Auslegungen jüdischer Rabbinen, eines Ben Esra, David Kimchi, Raschi (Salomo Isaac), Moses Maimonides zu Rathe gezogen und benützt.[1]) Der Abt Stephan von Citeaux wendete im

[1]) Die jüdischen Ausleger des A. T. gewährten den christlichen Theologen nicht bloß in sprachlicher, sondern auch in sachlicher Hinsicht mancherlei Ausbeute als Bewahrer von Traditionen über den tieferen, schon vor Christus in den jüdischen Schulen recipirten Schriftsinn. Eine solche, Juden und Christen gemeinsame Anerkennung eines traditionellen Schriftsinnes leuchtet schon aus Justin's Dialogus cum Tryphone hervor; Justin setzt augenscheinlich voraus, daß die Benennungen: rex, sacerdos, dominus, angelus, dux exercitus, sapientia, filius, deus, verbum, dies, oriens, gladius, lapis, virga u. s. w. von den jüdischen Rabbinen anerkannte cognomina des Messias seien. Auffallend ist die Übereinstimmung vieler Erklärungen, welche Maimonides in seinem More Nebuchim gibt, mit den Auslegungen eines Alanus von Ryssel, eines Petrus Cantor und Peter von Capua. Vgl. Pitra, Spicileg. Solesmense, tom. III, pag. LXXXVI. In der nächstfolgenden Anmerkung wird gesagt werden, woher die genannten Männer ihre Auslegungen schöpften; woraus sich der von Pitra a. a. O., pag. XI, gezogene Schluß nahe legen wird: aut in Maimonidis manus devenisse quaedam nostrorum commentariorum collectanea, aut ad ejus usque aetatem in scholis hebraicis κανονισματα allegoricae interpretationis a nostris non absimilia viguisse. Es ist noch zu bemerken, daß Maimonides für seine biblischen Erklärungen

Anfange des zwölften Jahrhunderts seine Bemühungen der biblischen Textkritik zu; es wird berichtet, daß er den damals üblichen Text der Vulgata nicht nur mit den genauesten Abschriften der Vulgata, sondern auch mit den Hebräischen und Chaldäischen Urschriften, die sich in den Händen der Juden befanden, habe vergleichen lassen. Ein Jahrhundert später wurde dieselbe Arbeit auf Befehl des Ordensgenerals Jordan durch den Dominicaner Hugo von St. Caro wieder aufgenommen; die Frucht dieser Arbeit war das berühmte Correctorium Bibliae Sorbonnicum, und damit verwandt die eben so beifällig aufgenommene biblische Verbalconcordanz desselben. Die Auslegung der heiligen Schrift suchte man nach dem Vorgange der patristischen Exegese durch das Eingehen in einen unter der Hülle des Wortsinnes verborgenen geistigen Sinn zu vertiefen; [1]) schon

sich weder auf Philo, noch auf Plato oder sonst irgend eine philosophische Auctorität beruft, sondern einzig auf die traditionelle jüdische Auslegung, auf den Talmud und die angesehensten Rabbinen, Onkelos, Jonathan, Eliezer, Akiba, Jochanan, Chanina, Tarphon, Aben-Adi, Aben-Bachar, Aben-Zaig, Aben-Aftach, Abubachar u. s. w.

[1]) Das älteste christliche Schriftwerk über den tieferen Schriftsinn ist die clavis Melitonis, welches neuerlichst von dem gelehrten Benedictiner Pitra in einer lateinischen Übersetzung aufgefunden und in dem von ihm herausgegebenen Spicilegium Solesmense (tom. II et III, Paris 1855) mit werthvollen Zugaben veröffentlichet wurde. Die von Pitra auf Grund der Vergleichung von sieben Handschriften herausgegebene Textrecension der clavis enthält dreizehn Hauptstücke, welche nach der im codex Claravallensis befolgten Ordnung folgende Materien enthalten: De Deo, de filio Dei secundum carnem, de supernis creaturis, de mundo et partibus ejus, de variis hominum appellationibus, de metallis et aliis rebus quae ex illis fiunt, de lignis et floribus, de avibus, de bestiis et ceteris animantibus, de hominibus, de civitate, de numeris, de nominibus. Jedes dieser Hauptstücke enthält eine große Anzahl auf den Gegenstand desselben bezüglicher Worte mit Beifügung des aus Stellen der heiligen Schrift belegten bildlichen Sinnes. Diese clavis begründete eine gewisse exegetische Tradition, die sich durch zahlreiche Schriften der patristischen und mittelalterlichen Epoche bis auf das fünfzehnte Jahrhundert und noch weiter herab verfolgen läßt. Sieht man von Origenes ab, dessen spiritualistische Schriftdeutung sich mit dem angeblichen Anthropomorphismus der Erklärungen Melito's nicht vertrug (vgl. Spicileg., tom. II, Prolegomena, pag. XXXIV), so wie von Theodoret und Pseudo-Dionysius (de symbolica Theologia I, 7), so war das Urtheil des christlichen Alterthums fast nur ein unbedingt zustimmendes, wie

Hrabanus Maurus hatte Geschichte, Allegorie, Tropologie und Anagogie als die vier Töchter der Weisheit dargestellt, Hildebert

---

sich aus zahllosen, aus der clavis in die exegetischen Schriften der Väter übergegangenen Wort- und Sinneserklärungen nachweisen ließe. Unter den Griechen verfaßte nach des Photius Berichte (cod. 2) Adrianos eine aus der clavis gezogene Isagoge in die hl. Schrift. Eben so zeigen sich in den Werken von Cyrillus und Photius, in den Lexicis des Hesychius und Suidas, so wie im Etymologicum magnum nicht wenige Spuren einer Benützung der clavis. Mehr als von den Griechen, wurde sie von den Lateinern benützt. Der Gallier Eucherius († 450) legte sie seiner Schrift de formulis spiritualis intelligentiae zu Grunde; Gregor der Große machte von ihr in seinen moralischen, homiletischen und liturgischen Schriften den umfassendsten Gebrauch, und bietet in seinen Werken selbst auch eine reiche Blumenlese solcher Deutungen, deren Pitra (Spicileg. tom. III, S. 409) 310 aufzählt, zugleich aber versichert, daß Andere deren weit mehrere, Ignatius Casinensis über 2000, zusammengestellt hätten. Demnach erklärt sich das Entstehen eigener libri gregoriales im Mittelalter; eine solche Schrift wurde von Garnerius von St. Victor verfaßt (gedruckt zu Paris 1608), eine andere ähnliche unter den Manuscripten des ehemaligen Prämonstratenserklosters Beauvais entdeckt. Von Gregorius M. rührt der schöne Ausspruch her: sacram scripturam quasi quemdam esse fluvium, planum et altum, in quo et agnus ambulet et elephas natet (ep. ad Leandr. c. 4). Die tiefer in das Sachliche eingehenden gelehrten Worterklärungen Isidor's von Sevilla (Etymologiae) führten der in Gregor's Weise fortgesetzten Schrifterklärung neues Material zu, und gaben ihr eine aus der Erkenntniß der natürlichen Dinge geschöpfte festere und breitere Grundlage, wodurch in Späteren, wie Beda (de naturis rerum), Hrabanus Maurus (de Universo), der Gedanke angeregt wurde, die ganze sichtbare Welt als eine Schrift Gottes zu betrachten, deren tieferer Sinn auf die in der heiligen Schrift niedergelegte heilige Offenbarungsweisheit hindeute. Hiedurch wurde vielleicht auch Adhelmus, der muthmaßliche Bruder des Joannes Scotus Erigena, zur Abfassung jener Schrift veranlaßt, aus welcher Thomas Cantipratanus Vieles in sein Werk de rerum natura aufgenommen hat (vgl. Spicileg. tom. III, S. 425 ff.). Das kirchliche Mittelalter hat eine ganze Literatur solcher Werke de natura rerum oder de proprietatibus rerum aufzuweisen; so außer den Genannten von Hugo von St. Victor, Alvredus, Alexander Neckam, Albertus Magnus, Bartholomäus de Glanvilla, Gulielmus Peraldus, Joannes Zamorensis, von den Dominicanerbrüdern Giroldus, Simon, Thomas Bon. Joannes, Vincenz von Beauvais (Speculum naturale), Erzbischof Robert von Rocca S. Joh., Gaufredus Cochlearis, Perchorius. In des Hrabanus Schrift de universo findet sich eine beträchtliche Anzahl von Stellen, die aus Melito's clavis entnommen sind (vgl. Spicil. tom. III, pag. XXV); daß auch der

von Mans nannte sie die vier Füße des Tisches des Herrn. Es gab wol Ausleger, welche sich nach ihren ausdrücklichen Versicherungen auf Erhebung des Literalsinnes beschränken wollten; so ein Hugo von Amiens (Erzbischof von Rouen) in seiner Erklärung des Sechstagewerkes, Odo von Cambrai, Abt Vazelin in Lüttich, Zacharias von Besançon in ihren Bearbeitungen der Evangelienharmonie. Indeß folgte der weitaus größere Theil der Schrifterklärer mit Vorliebe dem allgemeinen Zuge der Zeit, und versenkte sich mit Lust

---

Name Melito's dem Mittelalter nicht unbekannt war, geht aus einem Verzeichnisse der Bücher des Vincentius Metensis (c. a. 1064) hervor, in welchem unter anderen Autoren auch Melito Asianus aufgeführt wird (Spicileg. tom. II, pag. XXXV). Die berühmtesten Commentatoren der clavis aus dem zwölften Jahrhunderte sind die Pariser Universitätslehrer: Petrus Cantor, Peter von Capua (Rosa alphabetica), der anonyme Verfasser der Schrift de moralitatibus corporum coelestium, elementorum, avium, piscium, animalium, arborum sive plantarum et lapidum pretiosorum, qui vel quae in veneranda scriptura vel alias authentice sub significanti et eleganti mysterio continentur, Alanus Magnus, der später in das Kloster Clairvaux sich zurückzog (Verfasser der Summa quotmodis, die sacrae scripturae oculus genannt wurde); ferner der Abt Garnerius von Clairvaux (dessen bezügliches Werk Angelus betitelt ist), zwei gelehrte Anonymi aus dem Cisterzienser Orden: der Anonymus Anglicus, der nebst sonstiger großer Belesenheit eine besondere Vertrautheit mit den classischen lateinischen Dichtern zeigt, und der Anonymus Claravallensis. Daß der heilige Bernhard die clavis wohl kannte, weist Pitra aus vielen Stellen der berühmten Auslegung des hohen Liedes nach (Spicileg. III, p. XXIX, XXX). Die Schule zu St. Victor hatte ihrem Geiste nach eine besondere Neigung zu einer derartigen Beschäftigung. Dem Kloster zu St. Victor gehörte in seinen späteren Lebensjahren der berühmte Petrus Comestor an, dessen Historia scholastica et allegorica eine ähnliche Bedeutung, wie das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus erlangte. Sie wurde von Stephan von Tournay, Stephan Langton und Robert Kilwarby commentirt, Bonaventura (Biblia pauperum), Bartholomäus von Lucca, Dynus machten Auszüge aus ihr; sie wurde in die Volkssprache übertragen, und ihr Inhalt homiletisch verarbeitet. Auch Dichter schöpften aus ihr, wie der Verfasser des liber praefigurationis Christi et ecclesiae, Petrus von Riga in seiner Aurora, welche wieder eine Schaar anderer Sänger erweckte, unter welchen Einer auf die Aurora den Lucifer folgen ließ, und im Besonderen noch der Abt Hermann von Verden (Deliciarum hortus) und Jacob von Maerland, der batavische Homer (Verfasser der Rijmbijbel) zu nennen ist.

in die geheimnißreichen Tiefen des göttlichen Wortes. Zu den berühmtesten Erklärern dieser Richtung gehören aus dem zwölften Jahrhunderte Thomas von Vercelli, Richard von St. Victor und der heilige Bernhard, welcher, wie vielleicht kein Anderer, in Gefühl, Gedanke und Ausdruck Wort und Sinn der heiligen Schrift zu seinem lebendigen Eigenthume gemacht hatte. Unter den Schrifterklärungen des heiligen Bernhard war wieder keine berühmter, als jene des hohen Liedes, welche die frommen Gemüther in die verborgensten Entzückungen des gottinnigen Lebens einführte. In welcher Weise man zum erbaulichen Genusse der heiligen Schrift zu gelangen suchte, und welche Ansichten man dazumal über die rechte Methode des Schriftstudiums hegte, lehrt uns der ungenannte Verfasser eines Büchleins [1]) aus dieser Zeit, welches an einen Mönch Hugo gerichtet und, wie es scheint, auf dessen Verlangen geschrieben ist. Der Verfasser gibt zuerst ein vollständiges Verzeichniß der heiligen Bücher, der canonischen und der apokryphen, d. h. der verborgenen und zweifelhaften, als welche das Buch der Weisheit, Sirach, Tobias, Judith, Maccabäer namhaft gemacht werden. Beide Haupttheile der Schrift, heißt es weiter, muß man auf eine dreifache Art lesen: secundum historiam, allegoriam et moralem instructionem, seu magis dicendum, tropologiam. Drei bis viermal muß man anfangs die ganze Bibel nach dem historischen Verstande durchforschen, und überall wol bemerken, was nicht nach dem Buchstaben erklärt werden könne; was in buchstäblichem Sinne genommen als falsch, unschicklich, unnütz, gleichgültig, zur Erlangung des ewigen Lebens hinderlich befunden werde, nöthige durch sich zur Aufsuchung eines allegorischen Sinnes, als des einzig zulässigen. Anfangs soll man nur die Bücher Mosis und die historischen des Alten Testamentes, und ihnen zur Seite den Josephus oder Hegesippus lesen. Kommt in denselben ein unbekanntes Wort vor, so ist Isidor's Werk über die Etymologie, des Hieronymus Erklärung der Hebräischen Namen, der Liber derivationum oder der Partionarius vel Glossarius zu Rathe zu ziehen. Aus den vorerst genannten biblischen Büchern soll das Merkwürdigste dem Gedächtnisse eingeübt werden, z. B. die Details der Schöpfungsgeschichte, der Er-

[1]) Martenii et Durandi Thesaurus novorum Anecdotorum, tom. I, pag. 486 — 490.

zählung vom Bau der Arche, Namen und Zahl der Patriarchen, der ägyptischen Plagen u. s. w. Nebenher wird Augustin's Schrift de quaestionibus Vet. Test. mit großem Nutzen gelesen werden. Nunmehr kann man auch an die prophetischen Bücher des A. T. gehen; man merke sich alle Weissagungen an, die erfüllten sowol wie die nicht erfüllten. Darauf folgt die Lesung der übrigen biblischen Bücher; bei den Evangelien ist das Buch des heiligen Hieronymus über die Gegenden von Palästina zu benützen. Nachdem man sich solchergestalt mit der Bibel vertraut gemacht, muß man die Sacramente der Kirche kennen lernen, welche in den Büchern Hugo's (von St. Victor) vollständig abgehandelt werden. Hierauf muß die Natur der Haupttugenden, und der ihnen entgegengesetzten Hauptlaster nach irgend einer der vorhandenen Unterweisungen untersucht werden. Wer aber eine Auslegung der heiligen Handlungen und Zeiten der Kirche wünscht, hat die Candela Gerlandi zu lesen; eben so die Schrift des Theologen Simon, welche den Titel Quare führt. Hierauf sind die Werke Augustin's de doctrina christiana und de civitate Dei zu studiren. Nach dieser Vorbereitung kann man ohne Bedenken an jedes Buch der heiligen Schrift gehen und mit Erfolg nach dem allegorischen und moralischen Sinne desselben forschen.

Aus den Deutungen des verborgenen Schriftsinnes entwickelte sich die christliche Mystik, die objectiv im Geiste der Bibel, subjectiv im religiösen Sinne und Bedürfnisse des Menschen gründend, sich in eben so vielen Formen darstellte, als man Arten des tieferen Schriftsinnes unterschied. Der tropologischen Schriftauslegung entsprach die praktische Mystik, der allegorischen und anagogischen Schriftdeutung die theoretische und beschauliche Mystik, die im Anlehnen an bestimmte religiöse Vernunftanschauungen zur speculativen Mystik sich gestaltete. In ihrer reinsten Unmittelbarkeit trat diese in den Schriften des heiligen Bernhard hervor; einen mehr vermittelten Charakter nahm sie bereits in Hugo von St. Victor an; am Meisten durch psychologische Reflexion ausgebildet erscheint sie in Richard von St. Victor, der einem bereits früher unterschiedenen siebenfachen Schriftsinne einen heiligen Septenar im Aufsteigen der Seele zu Gott zur Seite stellte, indem er jede der drei Stufen des zum Höchsten aufsteigenden Denkens, des vorstellenden, meditirenden und contemplirenden, abermals in zwei Stufen schied, und diesen

das jenseitige Schauen im Sabbath der himmlischen Vollendung als siebente hinzufügte. Das Höchste aber, was der im Denken aufwärts steigenden Seele offenbar wird, ist das aus der Idee der Liebe sich explicirende Leben des dreieinigen Gottes, und das psychologisch ermittelte Verständniß desselben die prachtvolle Blüthe, in welche sich schon diesseits die im verschlossenen Garten der ahnungsreichen Seele sprossende Sonnenblume der Mystik, von des Himmels Licht und Thau erquickt, aufschließt.

Die Mystik machte es sich zur Aufgabe, die inneren Erfahrungen des religiösen Lebens darzulegen, und bezog sich allenthalben auf den Glauben der Kirche zurück, dessen tiefste Innigung das letzte Ziel ihres Strebens war. Dieses Streben forderte aber als seine nothwendige Voraussetzung die Einsicht in den objectiven Zusammenhang der Glaubenswahrheiten unter sich; die Ermittelung dieses Zusammenhanges war eigenste Aufgabe der Scholastik, und daher auch die Entwickelung der Mystik, der wissenschaftlichen insbesondere, von der Entwickelung der Scholastik abhängig. An sich innigst aneinander gewiesen als die beiden einander ergänzenden Seiten des Einen Strebens der mittelalterlichen christlichen Wissenschaft, konnten sie sich nur dann feindlich begegnen, wenn die eine aus ihnen von dem Boden der gemeinsam anerkannten Grundüberzeugungen abirrte; so trat der heilige Bernhard dem Verstandeshochmuth der falschen Scholastik entgegen und rügte deren Ausschreitungen an Abälard. Umgekehrt mußte die falsche pantheisirende Mystik eines Amalrich von Bene und David von Dinanto eben so sehr von der Wissenschaft ausgestoßen werden, wie sie von der Kirche verdammt wurde. Das Ziel, welches sich die Scholastik setzte, war ein Werk, dessen vollständiger Ausbau die geistigen Kräfte mehrerer Jahrhunderte in Anspruch nahm, und in seinem Verlaufe abermals in eine doppelte Aufgabe sich spaltete, insofern es sich darum handelte, zuerst das System der Glaubenslehre, und dann auf dessen Grundlage ein kirchlich gültiges System der Glaubenswissenschaft zu Stande zu bringen. Das System der kirchlichen Glaubenslehre hatte Petrus Lombardus zusammengestellt, und seine vier Bücher Sentenzen blieben fortan das classische Buch der Schulen, welches zahlreiche Commentatoren fand. Die Wissenschaft des Glaubens war an die Mitwirkung der Speculation gebunden, und in ihren Ergebnissen von dieser abhängig; sie war daher auch in alle Schwankungen des philosophischen

Entwickelungsganges hineingezogen, und konnte sich selbst dann, wo bereits ein System der kirchlichen Glaubenslehre in wissenschaftlichem Ausdrucke fixirt dastand, zu keinem vollständigen Systeme abrunden, bevor sich nicht in einer umfassend entwickelten philosophischen Doctrin ein Organon zu einer großartigen und durchgreifenden Vermittelung der christlichen Glaubenswahrheit mit dem Gesammtinhalte alles sonstigen menschlichen Wissens darbot. Die patristische Epoche der christlichen Wissenschaft hatte eine Fülle leuchtender Gedanken und tiefsinniger Ideen producirt, die den nachfolgenden Jahrhunderten keineswegs verloren giengen; aber es handelte sich noch um eine durchgreifende geistig innerliche Bewältigung und Zusammenfassung derselben, um zu einem höchsten Abschlusse zu gelangen. Der heilige Anselmus, in welchem der große Geist eines heiligen Augustinus wieder aufgelebt war, machte den ersten Anfang zu diesen Bestrebungen; mit hoher speculativer Begabung ausgerüstet, gieng er, der Erste unter den Mittelalterlichen, an die philosophische Erörterung specifisch theologischer Probleme, brachte Methode und Schule in die Behandlung derselben, und wies an den wichtigsten Hauptfragen der christlichen Wahrheit die Harmonie von Glauben und Wissen nach. Vermöge der ihm eigenen Meisterschaft des philosophischen Denkens geben sich seine speculativen Auslassungen mit einer Sicherheit und Unmittelbarkeit, welche ihn in seiner Sphäre zu dem macht, was der heilige Bernhard als Mystiker war; beide in ihrer Art ursprünglich und genial, jeder in seiner Weise etwas ungetheilt Ganzes und Volles. Wenn aber bei Anselmus die speculative Ansicht christlicher Dogmen sich bereits zum System zu runden begann, so war von da bis zu einer vollständig durchgeführten Summa christianae veritatis noch ein weiter Weg zu durchmessen; seine Schriften enthielten ein speculatives System des christlichen Glaubens, aber noch nicht das System der christlichen Wissenschaft. Der Gedanke und Trieb hiezu lag in allen großsinnigen Geistern des Mittelalters, das allenthalben nach großen, universalen Schöpfungen strebte; aber die unmittelbare Anregung hiezu war von gewissen Bedingungen abhängig, welche die Ausführung dieses Gedankens zu ermuthigen und zu beschleunigen hatten. Ein mächtiger Impuls hiezu lag schon in der imposanten Machtstellung der Kirche des dreizehnten Jahrhunderts, welche unwillkürlich die ihr dienenden Geister hob und weckte; hievon aber abgesehen

war für Fortbildung und Ausbau der kirchlichen Wissenschaft gewiß kein Ereigniß folgenreicher, als die mit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts eingeleitete umfassendere Bekanntschaft mit den Werken des Aristoteles; in welchen eine vollständige Encyklopädie aller Wissenschaften geboten war, und darin ein Schatz von Gedanken und Kenntnissen, dessen Verwerthung nunmehr als angelegentlichste Sorge betrieben wurde. Bis dahin kannte man bloß die logischen Schriften des Aristoteles, und war bemüht, aus ihnen die Methode des richtigen Denkens zu lernen; die höchste endgültige Verwerthung dieses Gewinnes war die systematische Zusammenstellung der kirchlichen Glaubenslehre [1]). Nun aber, da man in der Aristotelischen Meta-

[1]) Eine extreme Richtung nahm an dem theologischen Gebrauche der Aristotelischen Dialektik Anstoß; der Victoriner Walter von Mortagne zählt den Petrus Lombardus jenen vier Männern bei, die er wegen ihrer dem Glauben gefährlichen dialektischen Irrgänge die vier Labyrinthe Frankreichs nannte. Unter diesen meinte er neben Petrus Lombardus noch Abälard, Peter von Poitiers und Gilbert de la Porree, die nach seiner Ansicht hinsichtlich der Trinitätslehre gleicher Irrthümer sich schuldig gemacht hätten. Nebstdem bemängelte er nach dem Vorgange des Johannes von Cornwallis die Christologie des Lombarden, weil derselbe gesagt habe, daß der Sohn Gottes nicht der Substanz nach, sondern solo habitu Mensch genannt werden könne. Der Abt Joachim beschuldigte den Petrus Lombardus, daß er an die Stelle der göttlichen Trinität eine Quaternität setze. Das Concil vom Lateran 1215 verdammte die Schrift, die Joachim gegen den Lombarden gerichtet, und erkannte die Ausdrucksweise des Letzteren als eine kirchlich gültige an: Pater, Filius et Spiritus S. sunt summa quaedam res et illa neque generans, neque genita, neque procedens. Im Jahre 1300 kamen die Lehrer von Paris darin überein, sechszehn Sätze des Lombarden nicht vortragen zu wollen, welchen in den seither gedruckten Ausgaben gewöhnlich am Rande die Bemerkung beigefügt ist: Hic Magister communiter non tenetur. Die erheblichsten dieser Sätze werden im weiteren Verlaufe dieses Buches noch zur Sprache kommen. Daß sie dem Ansehen des Lombarden keinen Eintrag thaten, beweisen die unzähligen Commentarien, welche durch einige Jahrhunderte über sein Werk geschrieben wurden, in England allein 164. Im Jahre 1519 veröffentlichte der Abt des Schottenklosters in Wien, Benedictus Chelidonius ein altes Manuscript, vier Bücher Sentenzen von Bandinus, von dem er behauptete, daß der Lombarde ihn ausgeschrieben. B. Pez hingegen (Thesaur. Anecdot. noviss., tom. I, p. XLV ff.) bemerkte, daß in einer Mölker Handschrift der Summe Bandin's diese ausdrücklich als Auszug aus der Summe des Lombarden bezeichnet werde. Auch protestantische Gelehrte: Schröckh, Neander, theilen diese Ansicht, und anerkennen die Priorität des Lombarden.

physik ein vollständig ausgeführtes System aller philosophischen Grundfragen, und in der Masse seiner anderen Schriften dieselben Principien im Bereiche des gesammten menschlichen Erfahrungswissens durchgebildet fand, erweiterte sich mit einem Male die Perspective der geistigen Ansichten in's Unermeßliche; wie die Logik mit dem Systeme der Glaubenslehre, so sollte die Metaphysik mit dem Systeme der Glaubenswissenschaft sich durchdringen, und der Überblick über die Gesammtheit der philosophischen Schriften des Stagyriten rief den Gedanken an die Verwirklichung einer christlichen Gesammtwissenschaft in's Leben. Hiebei ist noch ein merkwürdiger Punct in's Auge zu fassen, der die Aristotelische Philosophie ganz besonders empfahl; die principielle Scheidung des Geistlichen und Weltlichen, Übernatürlichen und Natürlichen, welche im mittelalterlichen Leben auf das Consequenteste durchgeführt war, mußte sich auch in der Wissenschaft durchbilden, und darum war Aristoteles, der die Erfahrung zur Grundlage der menschlichen Einsicht und Weisheit machte, derjenige Philosoph, von dessen rectificirten und verchristlichten Principien man am Wenigsten die Gefahren ungebührlicher Übergriffe in das der gläubigen Erkenntniß reservirte Gebiet des Übersinnlichen und Überweltlichen zu besorgen hatte. Er war, mit einem Worte, Repräsentant des weltlichen Wissens und zwar alles weltlichen Wissens; wie im öffentlichen Leben die Kirche Weltherrscherin war, so sollte auch im Gebiete des Gedankens alles weltliche Wissen und Erkennen dem Glauben dienstbar werden, und das Verhältniß von Kirche und Welt in dem Verhältnisse der heiligen Wissenschaft zur profanen sich abspiegeln. Darum wurden, wie bisher die heilige Schrift und gewisse Schriften der Väter, so nun neben dem Lombarden die Werke des Stagyriten gelesen, commentirt, ihr Inhalt berichtigt und vervollständigt, und die gewonnenen Ergebnisse in die großen systematischen und encyklopädischen Werke des dreizehnten Jahrhunderts aufgenommen. Daß es sich hiebei nicht bloß um systematischen Ausbau und stoffliche Füllung handelte, sondern allem Wissen und Erkennen ein ganz eigenthümlicher Typus aufgeprägt werden mußte, versteht sich von selbst. Wol stand die kirchliche Wissenschaft durchgehends auf den ererbten Lehren und Traditionen der christlichen Jahrhunderte, und hatte in einer reich entwickelten und durchgebildeten Mystik ihre

selbstständige speculative Tiefe und Gehaltfülle; aber ihr formeller Charakter wurde zusehends immer mehr durch die Herrschaft der Aristotelischen Philosophie bestimmt, und demzufolge verwuchs auch ihr Gedankeninhalt auf das Engste mit den Anschauungen derselben. Die Aristotelische Philosophie war mit einem Worte das Organ und Instrument der wissenschaftlichen Vermittelung aller Erkenntnisse des christlichen Mittelalters; sie war es vom Anbeginn desselben, und blieb es, indem die fortschreitende Entwickelung der wissenschaftlichen Bildung des kirchlichen Mittelalters mit einer extensiv und intensiv wachsenden Kenntniß und Pflege der Aristotelischen Philosophie fast gleichmäßig fortschritt und an der Hand der Letzteren im dreizehnten Jahrhunderte ihr Zenith erreichte. Denn, was dann weiters als bedeutsames Moment geistiger Fortentwickelung hervortrat, hatte bereits nicht mehr einen specifisch kirchlichen, ja nicht einmal mehr einen specifisch religiösen Charakter; es waren die Vorboten einer neuen Zeit und eines neuen Weltalters, dessen Leben und Streben nach einem anderen Schwerpuncte gravitirte, weil ein vermittelteres Verhältniß zwischen Kirche und Welt eingeleitet werden sollte.

Es ist von Interesse, den Schicksalen zu folgen, welche die Aristotelische Philosophie in der Kirche bis zum dreizehnten Jahrhunderte erlebte. Obwol weder der kirchliche Lehrbegriff eine Schöpfung des menschlichen Gedankens ist, noch auch die kirchliche Theologie unter einem positiven Einflusse der Philosophie, sondern vielmehr unter verneinender Abweisung desselben (durch Augustin) geschaffen ward, so hatte die Philosophie dennoch an der Entwickelung und wissenschaftlichen Vermittelung beider von jeher einen bedeutenden Mitantheil behauptet. Und zwar sind in dieser Beziehung hauptsächlich zwei Systeme zu berücksichtigen, das Platonische und das Aristotelische, deren ersteres in der patristischen Epoche, wie letzteres in der scholastischen, zu überwiegender Geltung und Bedeutung gelangte. Die Platonische Philosophie diente dazu, sich den ideellen Gehalt des Christenthumes zum Bewußtsein zu bringen; die Aristotelische, den eruirten ideellen Gehalt in die Form des Systems zu bringen. Aristoteles erfreute sich keinerlei Gunst bei den Kirchenvätern; abgesehen von jenen, welche sich überhaupt gegen die heidnische Philosophie und die ihr abgeborgten Künste der Häretiker erklärten, waren ihm auch diejenigen, die sich mit Plato befreundet

hatten, entſchieden abgeneigt. Juſtinus [1]), Hermias, Irenäus [2]), Tertullian [3]), Clemens Alexandrinus [4]), Origenes [5]), Euſebius [6]), Lactantius [7]), Athanaſius [8]), Baſilius [9]), Gregor von Nyſſa [10]), Gregor von Nacianz [11]), Epiphanius [12]), Theodor von Antiochien [13]), Fauſtinus [14]), Chryſoſtomus [15]), Hieronymus [16]), Ambroſius [17]), Auguſtinus [18]), Cyrillus Alexandrinus [19]), Äneas von Gaza [20]), Nemeſius u. A. ſprechen ſich mehr oder weniger gegen Ariſtoteles aus, theils wider die ſachlichen Irrthümer deſſelben, unter welchen namentlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele als bloßer Entelechie des Leibes getadelt werden — theils und zwar vornehmlich gegen den vorwitzigen Mißbrauch der Ariſtoteliſchen Dialektik. Letztere Klage wurde insbeſondere gegen Eunomius erhoben, der in den Arianiſchen Streitigkeiten eine große Rolle ſpielte, und mit den Mitteln einer flachen Sophiſtik eine ab-

---

[1]) Dial. cum Triph. c. 2. — Vgl. auch Tatian Or. ad Graecos, c. 2. Photius berichtet, Juſtinus habe eine Widerlegung der zwei erſten Bücher der Phyſik des Ariſtoteles geſchrieben. Dieſe Schrift iſt verloren gegangen; man iſt darüber einig, daß dieſelbe nicht mit der unter den unterſchobenen Werken Juſtin's befindlichen Confutatio quorumdam Aristotelis dogmatum identiſch ſein kann.

[2]) Adv. haeres. II, 19.

[3]) Praescript. haeres. c. 7; adv. Hermog. c. 1.

[4]) Cohort. ad gent.; Strom. V.

[5]) Contr. Cels. libb. I u. II.

[6]) Praepar. evang. XV, 1. 3—7. 9; hist. eccl. V, 27; VII, 26.

[7]) Contr. gentil. I, 6; II, 11.

[8]) Adv. Maced. dial. 2.

[9]) Contr. Eunom. I, n. 5 et 9.

[10]) Contr. Eunom. orat. 6 u. 11; praef. catech. orat.

[11]) Orat. 26. 28; orat. ad conc. Constantinop.

[12]) Adv. haeres. II, 69; de Aëtianis III in indiculo et c. 76.

[13]) De incarnatione.

[14]) Contr. Arianos c. 2.

[15]) Homil. 3 in Rom. 1; in psalm. 115; hom. 24 in Joann.

[16]) Contr. Pelag. I; ep. 62; contr. Helvid. X, in Nahum c. 3, v. 13; contr. Luciferianos.

[17]) Offic. I, 13; de fide I, 5.

[18]) Confess. VIII, 2; contr. Julian. I, 4; II, 10; III, 2; V, 14; VI, 18. 20.

[19]) Contr. Eunom. assertio 11; contra Julianum IV.

[20]) In dem Dialog, Theophraſt betitelt.

solute Begreiflichkeit Gottes darthun wollte. Obwol er später diese Meinung zurücknahm, so blieb er doch bei der pseudophilosophischen Ansicht stehen, die jenem anmaßlichen Irrthume zu Grunde lag, indem er fortfuhr zu behaupten, daß das menschliche Erkennen sich bloß auf die Namen der Dinge beziehe; anfangs glaubte er im Namen oder Verstandesbegriffe schon das ganze Wesen des Dinges geistig zu besitzen, später schien es ihm, als ob man, weil nur die Namen festhaltend, von den durch sie ausgedrückten Dingen gar nichts wisse. Man könnte in dieser Hinsicht in ihm bereits einen Vorläufer der extremsten Nominalisten des Mittelalters erblicken. Augustinus darf nicht als unbedingter Gegner des Aristoteles genommen werden, schon deßhalb nicht, weil er die Dialektik überhaupt hoch schätzte [1]); in der Bestimmung des Zeitbegriffes nahm er sichtlich auf die peripatetische Ansicht Rücksicht, und das Mittelalter hielt ihn lange Zeit, freilich mit Unrecht, für den Übersetzer der Aristotelischen Schrift über die Kategorien.

Schon einzig das Ansehen Augustin's würde hingereicht haben, den mittelalterlichen Schulen das Studium der Aristotelischen Dialektik angelegentlichst zu empfehlen. Man kannte Anfangs neben dem Pseudo-Augustinischen Auszuge des Werkes über die Kategorien die Abrisse des Cassiodorus und Marcianus Capella über die Aristotelische Logik; ferner dasjenige, was in den zu jeder Zeit des Mittelalters vorhandenen Schriften des Cicero, Seneca (quaestiones naturales), Lucretius, Apulejus über die Aristotelische Philosophie sich fand; selbst ein Auszug aus den physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles wurde frühe gebraucht, und soll von Beda, nach Anderen aus einer noch älteren Zeit, von Cassiodor oder Boëthius herrühren. Nach Haureau [2]) kannten Beda und Alcuin von Aristoteles nur die Schrift de interpretatione (*περι ἑρμηνειας*) nebst der Isagoge von Porphyrius, beide in der Übersetzung des Boëthius; eine sichere Spur der Kenntniß der Schrift über die

---

[1]) Aristoteles vir excellentis ingenii, eloquio Platoni impar. Opp. (ed. Bassani 1807), tom. VII, p. 264. — Dialectica plurimum valet ad intelligentiam scripturae, tom. III, p. 52. — Dialectica usus est Christus, tom. XII, p. 506.

[2]) De la philosophie scholastique. Par B. Haureau, Conservateur des Manuscrits à la Bibliothèque Nationale. Paris 1850, tom. I, S. 76 ff.

Kategorien wird erst bei Heinrich von Aurerre gefunden, der ein Schüler Haymo's, in Fulda seine Bildung empfangen. Allmählich lernte man auch die übrigen logischen Schriften des Aristoteles kennen; eine vollständige Kenntniß derselben hatte man im zwölften Jahrhunderte, wie dieß z. B. aus den im Metalogicus des Johann von Salisbury enthaltenen Analysen Aristotelischer Schriften hervorgeht, unter welchen keine einzige aus den logischen fehlt, aber auch keine andere außer diesen erwähnt wird. So lange man keine anderen Werke des griechischen Philosophen, als die logischen kannte, wies man ihm keine andere Bestimmung zu, als jene, Lehrmeister in der Dialektik zu sein. Zu diesem Zwecke beschäftigte man sich auch eifrig mit ihm: Hrabanus Maurus begann, der Erste, die Isagoge des Porphyrius und andere Stücke des Organon zu glossiren; um 935 commentirte Reginhard, Scholasticus des Klosters St. Burchard in Würzburg die Kategorien des Aristoteles, und Poppo erklärte um dieselbe Zeit zu Fulda die Commentare des Boëthius; Notker Labeo († 1022) bearbeitete bereits eine deutsche Übersetzung der Aristotelischen Schriften de categoriis, de interpretatione, und der Commentare des Boëthius, Abbo von Fleury († 1004) verfaßte ein selbstständiges Werk über die Schlüsse, welchem viel Scharfsinn nachgerühmt wurde, Adalbero, Bischof von Laon († 1030), ein Schüler Gerbert's, eine Abhandlung de modo recte argumentandi et praedicandi dialecticam.

Betrachtete man das Studium der Dialektik vorerst als reine Denkübung, so tauchte allgemach auch die Frage nach dem inneren Zusammenhange der Dialektik mit der Metaphysik, und nach ihrer Bedeutung für die Behandlung theologischer Fragen auf. Gerbert, der Freund des Kaisers Otto III., löste ein von diesem gelegentlich aufgeworfenes logisches Bedenken dadurch, daß er die Frage auf das metaphysische Gebiet hinüberlenkte. Der Kaiser wollte wissen, wie es sich dialektisch rechtfertigen lasse, daß Porphyrius sage, das unterscheidende Merkmal eines Subjectes, z. B. das Merkmal rationale, könne auch wieder ein anderes, und zwar verwandtes, näher und enger bestimmendes Merkmal, z. B. ratione uti, erhalten, da doch der Prädicatsbegriff der weitere und umfassendere sein soll. Dieß veranlaßte Gerbert zur Abfassung der Schrift: De rationali et ratione uti, in welcher er zur Lösung der beregten Schwierigkeit auf das Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit, Substanz und

Accidenz eingeht, um zu zeigen, daß ratione uti als actus mehr umfasse als der Begriff rationale, und als Accidenz ein Prädicat des Subjectes rationale sein könne; ferner weist er darauf hin, daß es neben den allgemeinen Urtheilen auch besondere gebe, in welchen das Prädicat nur in Beziehung auf das particulär genommene Subject der anfänglichere Begriff zu sein braucht; endlich ist überhaupt das Prädicat nicht allzeit größer, als das Subject, indem in den Definitionen der Umfang von Subject und Prädicat sich geradezu deckt. Mit dieser Schrift Gerbert's läßt sich Anselm's Dialog de Grammatico vergleichen, in welchem die Beziehungen des als Beispiel gewählten Eigenschaftsbegriffes Grammaticus zu den ontologischen Kategorien der Substanz, der Qualität und des Habens erörtert werden. In der sicheren Meisterschaft, mit welcher das Thema, nach allen Seiten gewendet, sich dialogisch abwickelt, ist der große Fortschritt zu erkennen, welchen die dialektische Kunst in Anselm über Gerbert's Zeit hinaus gemacht hat.

In demselben Jahrhunderte, in welchem Gerbert lebte, wurde Johann von Vendière, Abt von Gorz (bei Metz), durch die Lesung des Augustinischen Werkes de Trinitate veranlaßt, die Kategorien und die Isagoge vorzunehmen, um die Relationen zwischen den drei Personen der Gottheit besser verstehen zu lernen; er fand indeß, daß das Mysterium immerfort Mysterium bleibe, und stand ab, in theologischen Dingen von der Dialektik einen weiteren Gebrauch zu machen. Zu einer ausführlichen Besprechung des Verhältnisses der Dialektik zu den Lehren der Kirche gab zuerst der durch Berengar hervorgerufene Streit über die Abendmahlslehre Anlaß. Berengar bestritt aus dialektischen Gründen den Begriff der Wesensverwandlung; Lanfranc, der berühmte Prior von Bec und Vorgänger Anselm's, ist bemüht, die dialektischen Fehler Berengar's aufzudecken, erklärt aber zugleich, daß man, wo es sich um Geltung der heiligen Geheimnisse des Glaubens handle, zunächst nach der traditionellen Bezeugung der Lehre, und nicht nach dialektischen Gründen zu fragen habe. Berengar meinte, in der Aussage: „Brot und Wein seien nach der Consecration Fleisch und Blut Christi", erscheinen Fleisch und Blut als Prädicate von Subjecten, die nicht vorhanden wären; da dieß widersinnig sei, so müsse man Brot und Wein als bleibende, auch nach der Consecration vorhandene Subjecte setzen. Lanfranc entgegnet, daß nach kirchlicher Auffassung die Subjecte

nicht verschwinden, sondern verwandelt werden, mithin die Bemängelung prädicatloser Subjecte keinen Sinn habe; nächstdem rügt er auch einen logischen Fehler, den Berengar in der Aufstellung seines Obersatzes sich zu Schulden kommen ließ, indem er ihn, statt allgemein verneinend (nullus), nur particulär verneinend (non omnis) gefaßt und hiedurch eine Schlußfolgerung durch Subsumtion eines Untersatzes unmöglich gemacht habe. Berengar gab sich damit nicht zufrieden; er entgegnete in einer zweiten Schrift, daß er zwar die Auctoritäten nicht verachte (wie er denn in der That sich bemüht hatte, mehrere Äußerungen der Väter zu seinen Gunsten auszulegen), aber es sei etwas unvergleichlich Höheres, bei Erforschung der Wahrheit sich auf Gründe der Vernunft zu stützen, Christus selbst habe sich der Dialektik gegen seine Widersacher bedient, zur Dialektik seine Zuflucht nehmen, heiße zur Vernunft Zuflucht nehmen, und wer dieß verschmähe, verläugne seine Menschenwürde, indem der Mensch durch seine Vernunft gottähnlich sei u. s. w. In dieser Richtung des Denkens fand Berengar einen Nachfolger in Abälard, welcher gleichfalls die wissenschaftliche Überzeugung zur Vorbedingung des Glaubens an die vorgelegte Wahrheit machte, nicht aus feindseliger Absicht gegen die kirchliche Lehre, sondern aus Unklarheit über Natur und Gränzen des Wissens und ungemessener Schätzung dialektischer Gewandtheit [1]). Daß diese mit der speculativen Tiefe in keinem nothwendigen Bunde stehe, beweisen augenscheinlich die sachlichen Irrungen Abälard's; in seinen Ansichten über das Verhältniß des vorchristlichen Heidenthums zum Christenthume, über die Trinität, über das Böse und die Sünde zeigt sich unverkennbar die Tendenz zu einer rationalistischen Verflachung des positiv Gegebenen, während andererseits ihm selbst die Überzeugung sich aufdrängte, daß es im Gebiete der Theologie Gegenstände gebe, auf welche die Aristotelischen Kategorien schlechterdings nicht anwendbar seien. Übrigens schöpfte er den speculativen Gehalt seiner theologischen Lehren größten-

[1]) Er selbst fühlte in seinen späteren Tagen die Eitelkeit dieser Kunst, deren Übung ihm so viele Leiden gebracht: — — haec me mundo odiosum reddidit. Quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli, his armis alia commutavi, et tropaeis bellorum conflictus praetuli disputationum. Proinde diversas disputando perambulans provincias ubicunque hujus artis vigere studium audieram, peripateticorum aemulator factus sum etc. Abaelard. Opp., tom. I, p. 4.

theils aus Plato, welchem sich in demselben Jahrhunderte Mehrere zugewendet hatten, von dem Bedürfniß geleitet, den philosophischen Gesichtskreis über das Gebiet der Logik hinaus zu erweitern und eine philosophische Weltlehre zu gewinnen, wofür sich zunächst der lateinische Commentar des Chalcidius über den Platonischen Timäus darbot, nebst dem, was man aus Augustinus, Cicero, Macrobius, Apulejus über Plato wußte [1]). Adelard von Bath machte in einer geistreichen Allegorie (de eodem et diverso) den Versuch, Platonische Physik mit Aristotelischer Dialektik zu vermitteln; Bernhard von Chartres, der sich den Ruhm erwarb, der vollkommenste Platoniker seiner Zeit zu sein, nahm in seine Kosmographie, die halb Gedicht, halb gelehrte Untersuchung, gleichfalls in allegorischer Weise gehalten ist, bereits auch die Lehre von der Weltseele und Präexistenz der Geister auf; durch allegorische Interpretation las er fast alle seine philosophischen Ansichten aus Virgil's Äneis heraus, in der auch Abälard, der gleichfalls den heiligen Geist mit der Platonischen Weltseele verschmolz, die christliche Trinitätslehre angedeutet fand. Wilhelm von Conches gieng etwas vorsichtiger zu Werke, und suchte seinen Platonismus mit der kirchlichen Lehre in Einklang zu setzen; gleichwol traf ihn gerechter Tadel von Wilhelm von St. Thierry, dem Gegner Abälard's. Daß der Platonismus nicht nothwendig zu glaubensgefährlichen Ausschreitungen führe, zeigte sich an zwei anderen Männern: auch Walter von Mortagne war ein Platoniker, aber auch einer der Ersten, der wider Abälard's Lehre Bedenken trug; Gilbert de la Porrée suchte durch eine psychologisch tiefere Fassung des Glaubens dem Anstoße auszuweichen, den Abälard gegeben hatte. Etwas später sank der Enthusiasmus für Plato; Johann von Salisbury erklärt ihn zwar für den Ersten unter den Philosophen, dessen Lehren, wie sie aus den kirchlichen Vätern bekannt sind, eine überraschende Verwandtschaft mit dem Christenthume hätten, glaubt aber in Allem, was die Logik und

[1]) Haureau (de la philosophie scholastique, tom. I, p. 77) bestreitet die von anderen Gelehrten (Histoire literaire de la France, V, p. 657; Heeren, Gesch. der klass. Lit. I, 202 u. 204; Gräße, Lit. Gesch. I, 504) gegebene Nachricht, daß bereits Manno, Lehrer an der schola palatina unter Karl dem Kahlen, Plato's Timäus, Republik und de legibus übersetzt habe. Den erwähnten Gelehrten zufolge hätte Manno auch des Aristoteles Ethik und die Schrift de coelo übersetzt.

die damit zusammenhängende Lehre von den Allgemeinbegriffen betrifft, mit Aristoteles gehen zu müssen; überhaupt aber drängt sich ihm aus seiner Bekanntschaft mit den so vielfältig getheilten Meinungen der Philosophen die Ansicht auf, daß man der Philosophie nicht allzusehr vertrauen könne, und eine vollkommene Gewißheit für die geschaffene Vernunft nicht erreichbar sei. Der geistvolle Alanus von Ryssel stellt das Wissen an sich höher als den Glauben; aber der Inhalt des Glaubens lasse sich nicht zum vollkommenen Wissen erheben und soll es auch nicht, weil der Glaube sonst kein Verdienst hätte. Das Höchste, was die Wissenschaft leisten könne, ist, den Glauben mit so wahrscheinlichen Gründen zu stützen, daß ein durchdringender Geist denselben kaum zu widerstehen vermöge. Der heilige Bernhard macht das richtige Erkennen in religiösen Dingen von göttlicher Erleuchtung und gottseligem Wandel abhängig; unter Voraussetzung dieser doppelten, von Seite Gottes und des Menschen gesetzten Bedingung gelangt der Mensch von der Wahrscheinlichkeit des Dafürhaltens, welches sich auf zeitliche Erfahrung stützt, zur unmittelbaren Gewißheit des Glaubens, dessen Wahrheiten durch die christliche Heilspredigt vermittelt werden müssen; auf Grund dieses Glaubens mag sich der Mensch, durch innerliche Erleuchtung gehoben, betrachtend zu jener tieferen Einsicht erheben, die das im Glauben Vorempfundene, aber noch nicht ganz Enthüllte aufdeckt und beleuchtet [1]). Hugo von St. Victor gesteht zu, daß die Heiden Gott nicht nur als Schöpfer erkennen, sondern auch etwelche Einsicht in das dreieinige Wesen desselben erlangen konnten, aber nicht ohne göttliche Gnade, ohne welche die Vernunft überhaupt gar nicht wirksam sein könnte; denn die Gnade ist ein donum concreatum der menschlichen Natur. Die heidnischen Philosophen hatten die Aufgabe zu zeigen, wie weit die menschliche Vernunft ohne eine Gnadenmittheilung neuer und höherer Art gelangen könne. In Rücksicht auf das Verhältniß des Wissens zum Glauben hat man viererlei zu unterscheiden: das Vernunftnothwendige, Vernunftgemäße, Übervernünftige, Vernunftwidrige; das Widervernünftige ist unglaublich, das Vernunftnothwendige leuchtet ohne Glauben ein, mithin hat es der Glaube nur mit den beiden mittleren Arten des Unterschiedenen zu thun. Das Vernunftgemäße ist

[1]) De consideratione, V, 3.

der Vernunft wahrscheinlich, und der daran geforderte Glaube findet demnach eine Unterstützung in einem positiven Zeugnisse der Vernunft; für das Übervernünftige hat die Vernunft bloß das negative Zeugniß der widerspruchlosen Möglichkeit und wird zu dessen verehrungsvoller Annahme durch positive göttliche Beglaubigung bewogen. Die drei von Hugo unterschiedenen Grade der Erkenntniß scheiden sich in der Analyse Richard's von St. Victor in sechs Stufen: 1. Das Erkennen in imaginatione et secundum imaginationem; 2. in imaginatione secundum rationem; 3. in ratione secundum imaginationem; 4. in ratione secundum rationem; 5. supra sed non praeter rationem; 6. supra et sicut videtur praeter rationem [1]).

Abälard hatte für die Begründung seiner Stellung zum Glauben das Bibelwort zum Anhalspuncte genommen: Qui credit cito, levis est corde et minorabitur cito (Sirach 19, 4). Dagegen war bereits in den durch Berengar erregten Streitigkeiten auf den Augustinischen Standpunct, als den einzig haltbaren, verwiesen worden mit Berufung auf den Ausspruch des Propheten: Nisi credideritis, non intelligetis (Isai 7, 9) [2]). Die Aufgabe der denkenden Vernunft gestaltete sich hier zunächst zu einer apologetischen, bestehend in der Zurückweisung irriger und roher Auffassungen des Mysteriums von Seite der dialektischen Gegner, weiters übergehend zu analogischen Erläuterungen dessen, was in der Ordnung der Gnade statt hat, aus Vorgängen in der Ordnung der Natur, und endlich abschließend in der Ermittelung der tieferen Beziehungen des Mysteriums zum harmonischen Ganzen der kirchlich überlieferten Lehre. So verfährt Guitmund, ein Schüler Lanfranc's (und später Erzbischof von Aversa) in seiner Schrift gegen Berengar. Er verlangt, Berengar wolle ihm nur so viel zugeben, als Plato zugiebt, wenn er sagt: Rerum naturam esse id quod Deus vult; damit sei die Möglichkeit der Transmution (Transsubstantiation) bereits erhärtet. Auch der menschliche Leib verwandelt Speise und Trank in Fleisch und Blut; um wie viel mehr muß dieß der verherrlichte Leib Christi vermögen. Die Consecration vieler Hostien ist keine numerische Vervielfältigung des Leibes Christi; auch die menschliche Stimme ist nur Eine, obschon sie zu gleicher Zeit von Vielen ver-

[1]) Benjamin Minor sive de contemplatione, I, 9.

[2]) Augustin. ep. 120.

nommen werde; wie die den Leib belebende Seele in allen Gliedern desselben als die Eine, ungetheilte existirt, eben so und um so viel mehr ist Christus, das Leben der Kirche, Einer, der sich in seinem lebenspendenden Fleische den vielen Gliedern der Kirche mittheilt. Der Glaube an das Sacrament soll unser inneres Auge öffnen und bewirken, daß wir unseren Sinn vom Sichtbaren und Vergänglichen zu dem in Folge der Sünde uns unsichtbar gewordenen Reiche der Verklärung erheben; wenn das Sacrament den Flammen übergeben wird, so wird die mystische Substanz von denselben nicht verzehrt, sondern im reinsten der Elemente von seinen irdischen Accidenzen sich loslösend, strebt sie himmelwärts u. s. w. Wir begegnen hier einer ideellen, zum Theil höchst sinnigen Auffassung, die sich neben der an Worte und Begriffe anklammernden Auffassung Berengar's nur zu ihrem Vortheile ausnehmen kann [1]). Beschränkt sich Guitmund's Erörterung hauptsächlich auf eine richtige Erklärung und würdige Auffassung der bestrittenen Wahrheit, so hatte bereits früher Gerbert demselben Gegenstande einen mehr speculativen Gehalt abzugewinnen gestrebt. Auch Gerbert besteht darauf, das Mysterium ohne frivole Deutelei nach seinem ganzen schweren Gehalte so zu nehmen, wie es von der Kirche gefordert wird. Das Vermögen der Leiblichkeit Christi, unter Bewahrung derselben Natur mehrere Formen anzunehmen, giebt den Schlüssel zur Vereinbarung der verschiedenen Väterstellen, die bald von einem zweifachen, bald von einem dreifachen Leibe Christi sprechen, und erklärt, wie Hrabanus Maurus und Ratramnus Gegner des Paschasius sein konnten, der die Identität des eucharistischen Leibes Christi mit dem aus der Jungfrau gebornen behauptete. Man dürfe jedoch nicht vergessen, daß Gattungen und Arten nicht menschliches Machwerk, sondern als solche von Gott selbst in die Natur gelegt sind, und deßhalb nur gefunden, nicht erfunden werden können. Auf eine solche, von Gott selbst grundgelegte Ordnung im Sein läßt sich nun auch die dreifache Form des Leibes Christi zurück-

---

[1]) Namentlich zog Berengar auch den Begriff der generatio herbei; nach der Auffassung seiner Gegner werde aus Brot und Wein Fleisch und Blut erzeugt; wie könne doch Christi Leib noch einmal erzeugt werden? Er sah nicht, daß die verklärte Leiblichkeit Christi in dem Mysterium der Wandlung sich durchaus nicht passiv, sondern einzig nur activ verhalte.

führen. Es giebt nämlich eine reelle Triplicität, die in der Arithmetik (je zwei Größen und ihr Mittelglied), in der Logik (Subject, Prädicat, Bindeglied), in der Natur (Feuer und Erde, welche Wasser und Luft als Mittleres in sich schließen) zu treffen ist und mehrfach auch in der heiligen Schrift angedeutet wird. In Beziehung auf den Leib Christi wiederholt sich diese Triplicität in den Unterschieden des aus Maria gebornen, des eucharistischen und des mystischen Leibes Christi, in deren jedem Christus in Wahrheit, ganz, als Mensch und Gott gegenwärtig ist, aber in jedem in anderer Form sich darstellt, nach folgendem Schema:

Christus	— inconsumtibilis	— invescibilis	— dat ab ipso
Eucharistiam	— sumendam	— vescendam	— datam ex ipso
Ecclesia	— sumens	— vescens	— accipit corpus ejus.

Gerbert behauptet in dieser Erörterung die objective Realität der Art- und Gattungsbegriffe, und sucht in ihnen die rationellen Stützpuncte zur tieferen Auffassung des Mysteriums. In seiner Schrift de rationali et ratione uti geht er noch weiter, und schreibt den Universalien eine von den Sinnendingen unabhängige Realität zu, welche er nach Platonischer Weise in die himmlische Intellectualwelt verlegt. Er hatte in dieser Ansicht Vorgänger und Nachfolger; sie hatte das Ansehen Augustin's für sich, welcher in der nach den Anforderungen des christlichen Gottesbegriffes umgestalteten Ideenlehre Plato's die speculative Hinterlage zur tieferen Fassung der christlichen Fundamentalwahrheiten gefunden hatte. Andere dagegen behaupteten mit Aristoteles, daß die Allgemeinbegriffe nur in den individuellen Dingen ihre Wirklichkeit hätten; und wieder Andere, deren Ansicht sich auf den Stoiker Zeno (oder noch weiter zurück auf den Megariker Stilpo) zurückführen läßt, hielten die Universalien für bloße Abstractionen des menschlichen Verstandes. Für die mittelalterliche Philosophie war diese Frage zunächst durch eine Stelle in der Vorrede zu der damals eifrig studirten Isagoge des Porphyrius angeregt worden; Porphyrius ließ sie unentschieden, als nicht zur Sache gehörig, Boëthius bejahte die Realität im Aristotelischen Sinne und verwarf sie im Platonischen. Es kam nun darauf an, ob man dem Boëthius oder dem heiligen Augustinus folgen oder die noch übrige dritte, von Porphyrius gleichfalls als möglich angedeutete nominalistische Lösungsart versuchen wollte; obschon nun die Augustinische

Ansicht das Übergewicht behauptete, so wurden dennoch von den Scholastikern alle drei möglichen Behauptungen in vielfältigen Modificationen aufgestellt. Wollen wir von Scotus Erigena absehen, dessen System de divisione naturarum in einen speculativen Pantheismus auslief, so bietet sich uns als der erste durchgebildete Realist Anselm von Canterbury dar. Zur Verständigung über den Realismus Anselm's ist auf den Begriff des Wahren einzugehen, wie ihn Anselm in dem Dialog de veritate entwickelt und in seinen übrigen Schriften weiterführt. Zunächst versteht man unter Wahrheit die Übereinstimmung einer Aussage mit einem wirklichen Sachverhalte. Der Sachverhalt ist Grund des Vorhandenseins einer wahren Aussage; die Wahrheit derselben kann aber nur in ihr selber liegen, das Wahrsein muß ihr selber eigen sein. Es eignet ihr insofern, als sie ihre Bestimmung erfüllt, die Dinge so zu bezeichnen, wie dieselben wirklich sind; erfüllt sie diese Bestimmung, so ist sie eine rechte Rede, d. i. eine Rede, wie sie sein soll. Demnach fällt Wahrheit mit Rechtheit (rectitudo) zusammen. Diese Wahrheit oder Rechtheit kann nun von Worten und Dingen, von Gedanken und Handlungen ausgesagt werden, ist aber in allen Fällen etwas, was nicht in die Sinne fällt, sondern geistig aufgefaßt wird (der ideelle Charakter der betreffenden Sache). Daß sich der Nominalismus, aufgehend in der sinnlichen Anschauung, nicht zum Gedanken dieser ideellen Bestimmtheit zu erheben vermag — bemerkt Anselm in seiner Schrift wider Roscellin — ist sein Grundfehler, der ihn im Voraus unfähig macht, in irgend eine Frage der religiösen Wahrheit tiefer einzudringen. Die Wahrheit oder Rechtheit des Dinges, d. i. dasjenige, was das Ding sein soll, ist etwas Beharrliches und Unveränderliches, während die Dinge veränderlich und wandelbar sind; sie ist aufgehoben in einem höchsten Wahren, durch welches alles Wahre wahr ist, ohne daß es das Wahrsein selber wieder anderswoher empfangen hätte. Dieses höchste Wahre ist demnach die Wahrheit und Rechtheit selber, in welcher Sein und Sollen absolut coincidirt = Gott. Es giebt nur Eine Wahrheit, nämlich jenes höchst Wahre, wodurch alles Andere wahr ist, jener unveränderliche Maaßstab aller durch es geregelten, d. i. nach ihrem Sollen bestimmten Dinge, Gedanken, Worte und Handlungen. Man spricht nur in dem Sinne von mehreren Wahrheiten, in welchem man von einer Zeit dieser oder jener Sache spricht,

während doch die Zeit nicht in den Dingen, sondern die Dinge in der Zeit existiren. Jene Eine höchste Wahrheit ist die absolute Realität, ja gewissermaaßen das einzig wahre Sein; denn jenes andere Sein der Dinge, welches im beständigen Übergange aus dem Nichtsein in's Sein, aus dem Sein in's Nichtsein begriffen ist, nicht einen einzigen Augenblick lang seine Gegenwart festhalten kann und immerfort eines Anderen bedarf, um in seinem Schwanken zwischen Vergangenheit und Zukunft erhalten zu werden, kann man kaum ein Sein, man muß es vielmehr ein fere non esse, vix esse nennen. Je reicher und voller ein Sein ist, um so mehr ist es auch; das Lebendige ist ein reelleres Sein als das Unlebendige, das Empfindende ein reelleres Sein als das Empfindungslose, das denkfähige Sein reeller als das vernunftlose. Die absolute Realität ist demzufolge wesentlich Geist, und die Eine Wahrheit der Dinge existirt im Denken dieses wunderbar Einzigen Geistes, der in Kraft seines Aus-sich- und Durch-sich-seins im Verhältnisse zu Anderem weder ein Allgemeines noch ein Einzelnes, d. h. weder das Wesen eines Anderen noch ein Wesen neben anderen Wesen ist. Wie es nur Eine gottgedachte Wahrheit der Dinge giebt, so auch nur Einen Gedanken, in welchem er sie denkt, oder was dasselbe ist, nur Ein innerlichstes Wort, in welchem er sie ausspricht; denn die Intelligenz des Absoluten kann nur das Absolute sein, mithin muß das Wort mit dem Absoluten Ein Geist, Ein Wesen sein. Das Wort kann aber nicht bloß die schöpferische Information der geschaffenen Dinge sein; denn so wahr Gott Geist ist, muß er auch abgesehen vom Schöpfungsgedanken als denkend = sprechend gedacht werden, weil dem Geiste das Sich-selber-denken wesentlich eigen ist; um so mehr muß Gott, der nicht bloß intelligent, wie die geschaffenen Geister, sondern die Intelligenz selber ist, sich ewig im Worte zum Objecte seines Denkens machen. Das Wort, in welchem Gott sein Wesen ausspricht, ist Eins mit dem Worte, in welchem er den Schöpfungsgedanken ausspricht; denn mit welchem anderen Worte, als seinem, sollte er den Schöpfungsgedanken aussprechen? Dieser kann durch kein geschöpfliches Wort ausgesprochen werden, weil er urbildlich, jedes geschöpfliche Wort aber abbildlich, mithin nicht schöpferisch ist. Somit ergiebt sich schließlich, daß die Wahrheit der Dinge aus dem göttlichen Worte sei; der speculative Realismus hat seinen letzten Halt in der christlichen Logoslehre.

Es ist von Interesse, den Consequenzen dieses Realismus in der speculativen Auffassung der einzelnen Dogmen nachzugehen, und zwar zunächst einmal in Bezug auf das immanente Leben Gottes. Hier ist die Grundbestimmung maaßgebend, daß Gott Geist, und zwar der absolute Geist ist. Dem Geiste als solchem kommt das meminisse, intelligere und amare zu, und dieser Ternar der Functionen bietet die Anhaltspuncte, um sich das dreieinige Wesen Gottes vorstellig zu machen; memoria bedeutet die unmittelbare, intelligentia die objectivirte Selbstbewußtheit des göttlichen Geistes, amor die Wechselbeziehungen zwischen den realen Subsistenzen des unmittelbaren und des vergegenständlichten Selbstgedankens Gottes. Daß die Selbstobjectivirung eine reale ist, erklärt sich aus der Coincidenz von Denken und Sein im absoluten Geiste; sie kann aber keine sachliche Verdoppelung des göttlichen Wesens sein, weil sie ein immanenter Vorgang im Wesen des Einen absoluten Geistes ist, der eben nur seine einzige Selbstheit zum Gegenstande seiner Thätigkeit hat. Das Nachdenken über den Selbstbewußtseinsact des absoluten Geistes drängt mit Nothwendigkeit auf eine Pluralität hin; aber es läßt sich kein adäquater Ausdruck dafür finden, es hat hier eine ineffabilis pluralitas statt. Gegen Roscellin, dessen Nominalismus auf eine tritheistische Auffassung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre führte, begnügt sich Anselm mit der Bemerkung, daß in Gott Genus und Individuum coincidire, der Begriff der Individualität hingegen mit dem der Persönlichkeit nicht an sich, sondern nur in der creatürlichen Existenz coincidire. Ächt im Geiste des Anselm'schen Realismus ist der Beweis gehalten, in welchem gezeigt wird, daß nur Ein Gott sein könne. Gott ist seinem Begriffe nach das höchste Wesen; wären mehrere Götter oder höchste Wesen, so hätten sie mit einander gemein, höchste zu sein; gerade dieses Eine aber, was sie gemein hätten, drückt den Begriff des Göttlichen aus; also ist Gott nothwendig nur Einer. Die numerische Mehrheit in Gott kann demnach nur in einer Mehrheit des inneren Verhaltens Gottes zu sich selbst bestehen.

Das Gespräch über den Freiheitsbegriff wird von Anselm selber als eine Fortsetzung der im Dialogus de veritate angestellten Untersuchung über den Begriff des Rechten (rectitudo) erklärt. Die Freiheit besteht in dem Vermögen recht zu thun; das Vermögen hiezu liegt in Vernunft und Wille. Das Wollen des Rechten steht

in des Menschen eigenster Gewalt, Gott selbst kann ihn davon nicht abbringen; hat sich aber der Wille freiwillig in die Knechtschaft begeben, so kann ihn nur Gott wieder gerecht machen. In Hinsicht auf den verschiedenartigen Besitz dieses Vermögens wiederholt sich in der geistigen Welt wieder in besonderer Richtung auf das ethisch Gute dieselbe Stufenfolge, die im gesammten Sein mit Rücksicht auf die wachsende Fülle des Seins statt hat. In Gott ist die unerschaffene und unempfangene Freiheit; die Engel und Seligen besitzen eine geschaffene, nunmehr unverlierbare Freiheit, die Menschen auf Erden besitzen eine geschaffene, verlierbare, aber in der Zeit noch wiederherstellbare Freiheit, die gefallenen Engel und verworfenen Menschen haben sie für immer verloren. Wie der geschaffene Wille als Potenz, so ist auch der Übergang der Potenz in die Actualität eine göttliche Wirkung; die Creatur hat den Willen und das Wollen von Gott. Das Wollen ist naturnothwendig auf das Wohlsein gerichtet; zur Regelung dieses Wollens empfängt die vernünftige Creatur noch ein anderes Wollen von Gott, welches auf das Seinsollende gerichtet ist. Das erstere Wollen ist an sich weder gut noch böse; erst im Verhältnisse zu dem, was sein soll, erscheint es als gut oder böse. Der Wille ist gut, wenn er das Gesollte leistet; der Mangel dieser Rechtheit macht ihn böse. Das Böse besteht rein nur in diesem Mangel, ist also wesentlich ein Nichtsein dessen, was sein soll, ein Nichts, und der Wille insofern böse, als er mit diesem Nichts behaftet ist. Von dieser Behaftung abgesehen ist der actuelle Wille des Sündigenden ein guter Wille, da er auf Wohlsein, also auf etwas Gutes gerichtet ist, mag es nun ein geistiges Gut, das Gottgleichsein, oder ein sinnliches Gut sein, dessen Begehren am Thiere ganz natürlich gefunden wird. Demgemäß können nicht nur die Kräfte, sondern auch die Regungen des bösen Willens von Gott sein, und müssen es, weil der Wille nicht ohne göttliche Wirkung aus der Potenzialität in die Qualität tritt. Daher der Ausspruch Anselm's, der zugleich die Ursächlichkeit des göttlichen Vorauswissens auch in Hinsicht auf das Böse erklärt und sittlich rechtfertiget: In bonis facit Deus, quod sunt et quod bona sunt; in malis vero facit quod sunt sed non quod mala sunt.

Stellt sich hierin der Realismus Anselm's auf das unmittelbarste hervor, so erscheint er in mehr vermittelter Weise in der Lehre

von der Erbsünde und Erlösung. Er bemerkt zwar ausdrücklich, daß der Nominalist unfähig sei, die Menschwerdung Gottes zu verstehen, indem er nicht begreift, daß der Mensch in Christus nicht als Person, sondern als Natur (Wesen) verstanden werden soll. Indeß geht Anselm nicht so weit, eine von den menschlichen Individuen unabhängig bestehende Natur der Menschheit zu behaupten, sondern spricht sich dafür aus, daß sie nur in den Personen ihr Dasein habe, und durch Fortpflanzung von Person an Person überliefert werde. Es ist demnach die durch Zeugung begründete Geschlechts- und Familieneinheit der Menschheit, welche die Fortpflanzung der Erbschuld und die Möglichkeit einer stellvertretenden Genugthuung erklärt. In der Leistung dieser fällt aber der entscheidende Nachdruck wieder mit überschwenglichem Gewichte auf die Gottheit des Erlösers, auf das in Kraft seiner göttlichen Würde, so zu sagen, überunendliche Verdienst seines Todes, wodurch selbst eine unendliche Schuld überwogen werden muß.

Ein Jahr vor Anselm's Tode (1109) stiftete Wilhelm von Champeaux in Paris die berühmte Schule von St. Victor. Der hohen speculativen Gabe Anselm's entbehrend, wollte er den Realismus als selbstständige philosophische Disciplin, als System der wahren Dialektik begründen; indem er aber, ausschließlich dialektischen Untersuchungen zugewendet, von der ideellen Hinterlage des Realismus in der christlichen Gotteslehre ganz absah, verlor er jeden rectificirenden Halt, und verfiel in maaßlose Ausschreitungen, die das Gegenstück zu den extremen Behauptungen Roscellin's waren. Roscellin bewies die Wesenlosigkeit und Bedeutungslosigkeit der Allgemeinbegriffe durch Sophismen, welche zeigen sollten, daß jedes Individuum, als Glied oder Theil eines reell bestehenden Ganzen genommen, sein eigener Theil sein müßte. Und in der That, Wilhelm that das Seine, um diesen Vorwurf wahr zu machen. Denn er behauptete, daß jeder Allgemeinbegriff als ganzes Ding in jedem Individuum, welches unter ihm befaßt werde, wesentlich sei, und daß die Individuen derselben Art durch nichts Anderes als durch die Menge ihrer Accidenzen unterschieden seien. Die Übertreibungen des Realismus sollen auf die anstößigsten Behauptungen geführt haben; man opferte den Universalien die Realität der Einzeldinge, behauptete die Ewigkeit der substanziirten Allgemeinbegriffe neben Gott, beschränkte die Schöpfung auf Hervorbringung des erscheinenden

Einzelnen aus den ewigen allgemeinen Wesenheiten durch Veranstaltung einer verworrenen Wechseldurchdringung dieser allgemeinen Wesenheiten in den einzelnen Dingen. Indeß scheinen diese Irrthümer entweder wegen der unklaren, wenig verständlichen Ausdrucksweise, oder weil sie von keinen bedeutenden Persönlichkeiten verfochten wurden, weniger beachtet worden zu sein, als Roscellin's Irrungen, der sich durch Übertragung seines Nominalismus auf die Theologie eine Anklage wegen Tritheismus zuzog und vor dem Concil zu Soissons 1092 Widerruf leisten mußte. Im Ganzen blieb die realistische Ansicht die bevorzugte; nur war man in verschiedener Weise bemüht, sie auf ihr richtiges Maaß zurückzuführen. Abälard suchte zwischen Nominalismus und Realismus durch eine mittlere Ansicht zu vermitteln; er bestreitet sowol Roscellin's Ansicht, daß das Individuum vor dem Allgemeinen sei, wie die entgegengesetzte der Realisten, und lehrte demgemäß die Existenz der Universalia in re.

Der Realismus Wilhelm's von Champeaux hatte dadurch eine so auffällige Anstößigkeit, daß in ihm die Begriffe der Substanzialität, Allgemeinheit und Wesentlichkeit schlechthin zusammengeworfen waren. Die speculativen Platoniker hielten diese Begriffe auseinander und erzeugten hiedurch neue Modificationen des Realismus, die jedoch von dem christlich-theologischen Realismus eines Anselmus und Augustinus theilweise nur zu sehr abwichen. Bernhard von Chartres verlegte das Universale ante rem in die göttliche Idee, d. i. in Gott selbst [1]), und läßt die Gattungen, Arten und Indivi-

[1]) In der Einleitung zu den Oeuvres inedits d'Abelard S. 127 theilt Cousin eine poetische Schilderung der göttlichen Idealwelt aus Bernard's Megacosmus et Microcosmus mit, welche hier eine Stelle finden möge: „Der νοῦς ist der Verstand des höchsten Gottes, hocherhaben über allen Dingen; er geht wesenhaft aus der Gottheit hervor, und in dieser aus Gott emanirten Natur sind die Urbilder, das Leben aller Dinge, die ewigen Begriffe, die intelligible Welt, die vorausbestimmte Erkenntniß der Dinge enthalten. Da erscheinen, wie im reinsten Spiegel, die Dinge nach ihrer eigentlichsten, von Gott gedachten Gestalt und Bestimmung; hier ist nach Gattung, Art und in concreter Individualität Alles dargestellt, was weiter der Materie, der Welt, den Elementen eingezeugt werden soll; hier hat der Finger des höchsten Ordners die Reihenfolge der Zeiten, die Ordnung der Jahrhunderte und ihre verhängnißvolle Verkettung vorgezeichnet; hier sind die Thränen des

duen durch Hineinbildung der den göttlichen Ideen entsprechenden Formen in die ewige Materie entstehen; die Individuen sind die vergänglichen Accidenzen der Universalien in re, d. i. der in Kraft der bildenden Weltseele substanziirten Allgemeinbegriffe. Walter von Mortagne verstand unter dem universale in re, welches er im Gegensatze zum universale ante rem festhalten zu wollen schien, die allgemeine, unbestimmte Substanz, insofern sie fortschreitend zu Gattung, Art, Individuum fortbestimmt erscheint; die allgemeine Substanz sei das in sich ununterscheidbare Subject aller Bildungen. Daher die Benennung Non-Indifferentisten der Vertreter dieser Modification des Realismus. Adelard von Bath vereiniget beide Formeln, die Aristotelische und die Platonische, deren jede in ihrer Weise berechtiget sei; sinnlich und greifbar existiren die genera, species und individua wirklich nur in re, übersinnlich aber existiren sie in Gottes Verstande ante rem. Eine den Non-Indifferentisten ähnliche Ansicht entwickelte Gilbert de la Porrée, der als durchgebildetster Dialektiker einen größeren Namen errang, als die übrigen, aber zugleich auch eine kirchliche Rüge sich zuzog, indem er in der dialektischen Behandlung der Trinitätslehre in ein dem nominalistischen Irrthum Roscellin's entgegengesetztes realistisches Extrem verfiel. Er unterscheidet viererlei Formen (forma = for[is] ma[nens], d. i. das über der individuellen Erscheinung hinausliegende Wesen): Die erste Form ist die göttliche Essenz selber; die zweite Form gehört den vier Elementen, welche er die wahren Substanzen oder Ideen nennt, weil sie nicht mit der Materie sich vereinigen, daher sie auch von den elementaren Erscheinungsformen des Sinnlichen, dem Feurigen, Flüssigen u. s. w. unterschieden werden müssen; drittens bedeutet Form die Essenz aller subsistenten Dinge, und viertens die figura propria der sinnlichen Einzelerscheinungen. Nur die Formen der ersten und zweiten Art sind wahre Formen; die Formen der zweiten Art sind die Urbilder der elementaren Erscheinungsformen der sinnlichen Einzeldinge, und diese erscheinenden Formen

---

Armen, das Glück der Könige, der Ruhm des Kriegers, das glückselige Leben des Weisen seit ewig zu schauen; hier ist Alles, was Seele und Vernunft des Menschen fassen und das unermeßliche Gewölbe des Himmels umschließt."

heißen, weil von den ideellen Formen abzuleiten, formae nativae, in welchen alle Einzeldinge sind. Zu den Formen der vierten Art gehören die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation, welcher sammt der auf die Form der dritten Art bezüglichen Kategorie der Substanz die vier Formen der Inhärenz ausmachen, im Unterschiede von den auf die sechs übrigen Aristotelischen Kategorien bezüglichen Formen, welche von Gilbert formae assistentes genannt werden. Den drei von der göttlichen Essenz unterschiedenen Arten von Formen entsprechen drei Arten der menschlichen Erkenntniß: die sinnliche, die mathematische, und die eigentlich speculative (transscendent omnia nativa), welche sich auf die aus der göttlichen Essenz emanirten Urbilder bezieht, während die mathematische das abstrahirte Gemeinbild, die sinnliche die concrete Erscheinung des Einzeldinges zum Objecte hat. Die Einzeldinge heißen Substanzen, insoferne sie Träger von Accidenzen sind, durch welche sie auf eine bestimmte Weise sind; um aber auf solche Weise sein zu können, müssen sie überhaupt ein Sein haben, an welchem sie kraft ihrer Formen participiren. Diese Formen sind Eins in der Art, in der Gattung, in der allgemeinen Wesenheit, die universell in der Gesammtheit der Individuen, generell im genus, speciell in der species, singulär im Individuum vorhanden ist (universalis in omnibus, singularis in singulis). Die genera und species sind keine Substanzen, weil sie ohne Accidenzen durch sich bestehen, sondern Subsistenzen sind, während die Individuen sowol Substanzen als Subsistenzen sind, letzteres zufolge der in ihnen wesenden Form. In Gemeinschaft der specifischen, generischen u. s. w. Form sind die Dinge einander conform; in Kraft dieser Conformität finden sich die propria des einen Dinges auch in dem anderen Dinge derselben Art; demnach ist die Seele Plato's, die ein Theil der Form des ganzen Plato ist, nicht etwas Persönliches, indem sie als das, was sie ihrem Begriffe nach in Plato ist, auch in den anderen menschlichen Individuen ist. Die Dinge sind Aggregate von Formen, deren Vereinigung in einen bestimmten Körper das Individuum macht. Auch in Gott muß die Eine Form oder das Wesen, durch welches und in welchem die drei Personen sind, von diesen unterschieden werden; die Personen sind nicht Götter, sondern haben die ihnen gemeinsame Gottheit. Dagegen erhob sich die Kirche, und der heilige Bernhard rief mit Donnerworten auf der Synode zu

Rheims, mit Griffeln von Eisen und Diamant müsse es geschrieben werden, daß die göttliche Weisheit die Gottheit selber sei.

Im Gegensatze zu den speculativen Überschwenglichkeiten der Platoniker einerseits, und zu dem inhaltsleeren und unfruchtbaren Treiben der rein formalen Dialektik auf der anderen Seite, das endlich in den Cornificiis dem Spotte verfiel, tauchte von einer dritten Seite her, ein Vorbote neuer Bestrebungen, der Versuch auf, den Streit zwischen realistischer und nominalistischer Auffassung der Dinge auf Grund der Ergebnisse einer rationellen Naturbeobachtung auszutragen. Dieß geschah in einer aus dieser Zeit herrührenden Schrift de generibus et speciebus, für deren Verfasser der Bischof Joscelin von Soissons gehalten wird. In sehr besonnener Weise wird da die Untersuchung auf die Objecte der Sinnenwelt beschränkt, mit der Erklärung, daß die Frage auf das Gebiet des Geistigen keine Anwendung leide. An den Sinnendingen hat man Materie und Form zu unterscheiden; an der Materie abermals die mera essentia, die ganz einfach und das Generellste ist, von der Empfänglichkeit für entgegengesetzte Formen oder species; in Kraft dieser Empfänglichkeit ist die Materie theilbar. Die Individuation der allgemeinen Materie geschieht durch Information eines bestimmten Theiles der Materie, dessen Gleichartigkeit mit allen übrigen Theilen der allgemeinen Materie, die allen übrigen Gebilden zu Grunde liegen, aus einer ähnlichen Schöpfung Gottes erklärt wird. Die Verbindung einer bestimmten Materie mit einer bestimmten Form giebt eine körperliche Substanz, welche quantitativ durch die Materie, qualitativ durch die Form bestimmt ist. Jeder Körper besteht als quantum aus Theilen, die wieder Körper sind; die bei einzelnen Körpern hinzukommende Belebung ist eine neue speciellere Form des Ganzen, bezieht sich aber nicht auf die einzelnen Theile dieses Ganzen, die an sich genommen todte Elemente sind; es kommt ihnen daher eine andere Form zu als dem Ganzen. Im nachfolgenden Hinzutritte der sensiblen und intellectuellen Form und letztlicher Ausprägung einer bestimmten Individualität (z. B. Socratität) aus dem geistbegabten Ganzen treten auch an den Theilen der Materie andere Formen heraus, wodurch sich die Materie gliedert, und in ihren verschiedenen Theilen oder Atomen als Feuriges, Erdiges, Luftartiges, Farbiges gestaltet wird. Die neben der gradativen Formation des Ganzen stattfindende Formation des Einzelnen soll die

Veränderlichkeit, Zu- und Abnahme des sinnefälligen Objectes im Beharren der allgemeinen Form desselben erklärlich machen. Wir finden in dieser Auseinandersetzung eine mehrfache Berichtigung der nur mit Begriffen spielenden Dialektiker. Zunächst einmal macht Joscellin auf den Unterschied der wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen Accidenzen aufmerksam, welche von jenen abstracten Dialektikern mit den nothwendigen Accidenzen unterschiedlos vermischt werden. Den Nominalisten, welche die Untheilbarkeit der Individuen behaupteten, stellt er den relativ richtigeren Gedanken gegenüber, daß ein jedes Sinnending allerdings ein in sich durchgebildetes einheitliches Ganzes und nicht bloß eine mechanische Zusammenfügung von Theilen sei, deren jeder den Namen des Ganzen trage, daß aber gleichwol jedes Individuum ein Inbegriff der verschiedensten Dinge von verschiedener Form sei, wie die genetische Reconstruction der natürlichen Entstehung des Individuums nachweist. Übereinstimmend mit den Realisten wird die Wahrheit des Dinges in seine Form gesetzt, eine gleichartige Bildung der Materie in jeder Art und Gattung behauptet, gleichwol aber eben aus der Form, durch die das Individuelle wird, die Realität der Besonderheit abgeleitet und sichtlich darauf hingedeutet, daß in keinem Individuum seine ganze Art, in keiner niederen Einheit, die durch Eintheilung eines höheren Begriffes gewonnen worden, dieser höhere Begriff selber ganz enthalten sei, demzufolge auch kein Individuum rein nur die Art oder Gattung repräsentire. Denn unabhängig von der Form des Ganzen, die dem Individuum seinen specifischen Charakter giebt, enthält es ja verschieden geformte besondere materielle Theile, rücksichtlich welcher das offenkundige Axiom gilt, daß kein Theil seinem Ganzen gleich sei. Die vielen Individuen einer Art constituiren ein zusammengehöriges Ganzes, wie ein Volk oder ein Heer, obgleich aus vielen Personen bestehend, doch als Eines gedacht und Eines genannt werden könne; gleichwie jedoch ein Volk oder Heer nicht aus beliebigen Bestandtheilen zusammengesetzt sei, so sei auch die Art oder Gattung kein willkürliches Aggregat von Individuen. Die Identität der unter eine Art zu subsumirenden Individuen ist größer, als jene der Personen eines Volkes oder Heeres; die Bedingung ihrer Zusammengehörigkeit oder Arteinheit ist Ähnlichkeit der Materien bei Verschiedenheit der Formen. Auf solche Weise

reflectirt sich der Charakter der individuellen Einheit in der Beschaffenheit der Art- und Gattungseinheit.

Man erkennt in den Ausführungen dieser Schrift den Zug und das Bedürfniß jener Zeit nach einer rectificirenden Orientirung des speculativen Triebes an den Ergebnissen einer rationellen Naturbeobachtung. Diesem Bedürfnisse kamen durch die Fügung der Umstände die wissenschaftlichen Entdeckungen entgegen, mit welchen gerade damals — und zwar vornehmlich durch arabischen Einfluß — die abendländische Christenheit bereichert zu werden anfieng. Die muhamedanische Welt sollte eben einen großen Theil ihrer weltgeschichtlichen Bestimmung dadurch erfüllen, daß sie das von den Griechen überkommene Erbe naturwissenschaftlicher Bildung der abendländischen Christenheit vermittelte. An geistigen Berührungen zwischen der christlich-occidentalischen und saracenischen Welt konnte es nicht fehlen, da beide nach der ganzen Länge des südlichen Europa an allen Küsten des mittelländischen Meeres, zunächst in Spanien und Süditalien, und seit den Zeiten der Kreuzzüge auch im Oriente auf einander stießen. Der Sinn für wissenschaftliche Bildung war in den Moslim zuerst durch die Abbassiden geweckt worden, deren Ahnen, von den Ommajaden aus der rechtmäßigen Erbfolge verdrängt nach Persien und Mesopotamien geflüchtet und dort die in Achtung und Ansehen stehende Bildung der Nestorianer, zu welchen sich die unter Justinian vertriebenen Philosophen gesellten, würdigen gelernt hatten. Nach Verdrängung der Ommajaden auf den Chalifenstuhl erhoben, brachten die Abbassiden auch den Geschmack an Wissenschaft und Kunst mit auf den Thron; namentlich Astronomie, Mathematik und Heilkunde waren von ihnen hochgeschätzt. Aus der Nestorianischen Schule zu Nischapur gelangten die ersten medicinischen Kenntnisse zu den Arabern; Nestorianische Ärzte übertrugen bereits unter Almansor verschiedene griechische Schriftwerke in's Arabische, darunter den Euklid, dessen Elemente nach Einigen das erste in's Arabische übersetzte Buch waren (nach Anderen wäre der Almagest des Ptolomäus zuerst übersetzt worden); Harun al Raschid gründete ein ganzes Collegium von Übersetzern, welches einen Honain, Costa ben Luca, Isaac u. A., größtentheils Nestorianer zu seinen Mitgliedern zählte und den berühmten Arzt Johannes Mesueh zum Vorsteher hatte. Der Chalife Almanum ließ astronomische Tafeln entwerfen; unter die Friedensbedingungen, die er dem Kaiser

Michael III. vorschrieb, war auch die Verpflichtung aufgenommen, von allen griechischen Werken ein Exemplar an den Hof zu Bagdad abzuliefern. In den von den Chalifen gegründeten Übersetzervereinen kamen zuerst medicinische, mathematische und astronomische Werke an die Reihe, dann auch logische und metaphysische Schriften; daß unter diesen vornehmlich die Aristotelischen Schriften berücksichtiget worden seien, ließe sich ohne weitere positive Belege schon aus dem Umstande entnehmen, daß die Nestorianer eben aus Aristoteles die Mittel zur dialektischen Bestreitung der orthodoxen christlichen Lehre geschöpft hatten, also ganz gewiß vorzugsweise mit der Aristotelischen Philosophie vertraut waren. Die Araber blieben nicht ohne Interesse für dieselbe. Alkendi schrieb bereits unter Almanum eine Abhandlung über die Werke des Aristoteles. Ein Jahrhundert später trat Alfarabi als entschiedener Aristoteliker auf; nach ihm begannen Algazeli und Fakhr-Eddin Razy die Aristotelische Logik in theologischen Streitigkeiten anzuwenden, zu großem Ärgerniß der strenggläubigen Koranslehrer. Avicenna endlich legte eine philosophische Encyclopädie nach dem Muster der Aristotelischen an, nahm fast alle Ansichten des Stagyriten auf und verschaffte der Lehre desselben die weiteste Verbreitung. Der letzte bedeutende Aristoteliker im östlichen Theile der muhamedanischen Welt war Algazeli († 1111), welcher aber schließlich dem Sufismus sich zuwendete. Diese Entwickelung im Oriente würde jedoch für das abendländische Europa keine so folgenreiche Bedeutung gehabt haben, wenn sie nicht im maurischen Spanien eine ähnliche geistige Bewegung veranlaßt hätte. Hiezu trug zunächst die Entthronung der Ommajaden bei. Abderrahman, ein Sohn Moavijah's, war durch eine ganz besondere Fügung des Glückes dem Blutbade entronnen, das seine Familie vertilgte, und nach vielerlei Abenteuern in Andalusien gelandet; zum Glücke der Lebensrettung gesellte sich noch das weitere, daß er im Westen ein Reich fand, nachdem sein Geschlecht es im Osten verloren hatte. Unter den Einflüssen der Umgebung, die er in Cordova fand, wurde er ein thätigster Förderer der Bildung und Wissenschaft und eröffnete die Reihe jener kunst- und prachtliebenden Regenten, welche die maurische Herrschaft in Spanien für einige Zeit wenigstens zu einer wahrhaft glänzenden machten, und zwar am meisten unter Hakem II. im zehnten Jahrhunderte, gerade in jener Epoche, in welcher die Bildung des christlichen Abendlandes

tief darniederlag. Daher ist es auch erklärlich, daß strebende Geister dieser Zeit der maurischen Cultur in Spanien eine besondere Aufmerksamkeit zuwendeten; Gerbert, der geistig bedeutendste Mann seines Jahrhunderts, wurde durch seinen heißen Wissensdurst nach Cordova gezogen, um sich dort bei den Saracenen jenen Schatz von mathematischen und philosophischen Kenntnissen zu erwerben, den ihm die Schulen seines Vaterlandes nicht zu bieten vermochten. Außer Cordova besaßen die Städte Sevilla, Granada, Toledo, Xativa, Valencia, Murcia, Almeira, Malaga, Velez wissenschaftliche Academien und reiche Bibliotheken; die Gelehrten, welche diesen Anstalten vorstanden, setzten sich zur Aufgabe, den gesammten Bildungsreichthum ihrer asiatischen Glaubens- und Stammesgenossen auch in Spanien heimisch zu machen, und hatten selber ihre Kenntnisse größtentheils in den Schulen der berühmten Lehrer in Ägypten, Syrien, Bagdad, Persien, Khorasan erworben. Eben diese Männer waren es, die im Besonderen auch die Aristotelische Philosophie nach Spanien verpflanzten. Von einem selbstständigen Gedeihen derselben findet man jedoch vor den Zeiten der Almohaden keine Spur. Eine erste Anregung zu speculativen Bestrebungen scheint von Algazeli ausgegangen zu sein, dessen Lehren von den Almohaden in Marocco begünstiget wurden; auf spanischem Boden nahm indeß die Gedankenentwickelung eine den mystischen Neigungen Algazeli's entgegengesetzte naturalistische Richtung, die sich schwere Anfeindungen und Verfolgungen zuzog. Die bedeutendsten Aristoteliker des arabischen Spaniens waren Ibn Badscheh (Avempace), Ibn Tofail (Abubacer † 1190), Avicebron, welchem die von den christlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts oft berücksichtigte Schrift: Fons vitae, zugeschrieben wird, Ibn Roschd (Averroes † 1198).

Da die arabischen Herrscher die unterworfenen Christen ziemlich milde behandelten und ihnen die freie Ausübung ihrer Religion gestatteten, so entwickelten sich mit der Zeit vielseitige Beziehungen zwischen Christen und Mauren, die von den Chalifen im Interesse des Handels und der Politik begünstiget wurden und mittelbar auch der Wissenschaft zu Gute kamen. Der Ruf, in welchem arabische Wissenschaft stand, zog seit Gerbert viele Wißbegierige nach Spanien, um sich dort mit Kenntnissen zu bereichern, Andere suchten sich Übersetzungen berühmter Werke zu verschaffen; und es fügte sich merkwürdig genug, daß gerade in jener Zeit, als die arabische Bildung

bereits im Sinken begriffen war, auf christlicher Seite der Eifer zur Aneignung ihrer bisherigen Errungenschaften einen höchsten Grad erreichte, gewissermaaßen, um noch rechtzeitig das, was für die Saracenen selber verloren gieng, wenigstens für die christlich-europäische Cultur zu retten. Cäsarius von Heisterbach erzählt von jungen Leuten, welche zu seiner Zeit nach Toledo reisten, um dort Astrologie zu studiren; eben so läßt sich eine Reihe von Gelehrten aufzählen: Adelard von Bath, Robertus Retinensis, Hermann aus Dalmatien, Gerard von Cremona, Michael Scotus, welche bei den spanischen Mauren mathematische, philosophische und naturwissenschaftliche Kenntnisse zu erwerben trachteten. Besonders thätige Vermittler des wissenschaftlichen Verkehres zwischen Christen und Saracenen waren die spanischen Juden, deren wissenschaftliche Bildung im zwölften Jahrhunderte zu hohem Flore gediehen war und in Ibn Gabirol (der dieselbe Person mit Avicebron sein soll), Aben Esra, Jona ben Gamach, Maimonides, in der Familie Tibbon, Bechai, David Kimchi berühmte Vertreter hatte, denen sich in Frankreich Moses Hadarschan, Salomon Jarchi u. A. anschloßen. Maimonides stand mit Averroes, Ibn Tofail und Ibn Saig in Verbindung, und wurde hiedurch für ein weiteres Bekanntwerden des Aristoteles einflußreich. Spanische Juden brachten im zwölften Jahrhunderte die Lehren des Avicenna nach Montpellier und veranlaßten daselbst die Entstehung einer berühmten medicinischen Schule, deren Jünger wieder für eine weitere Verbreitung arabischer Lehren thätig waren. Durch ihre Sprachgewandtheit eigneten sich die Juden vorzüglich zum Übersetzungsgeschäfte; als Handelsleute besorgten und beförderten sie den Vertrieb der gelehrten Literatur nach allen Gegenden und Ländern. Einzelne christliche Fürsten waren ganz besondere Gönner arabischer Gelehrsamkeit; so der Fürst Roger von Sicilien, an dessen Hofe der berühmte Edrissi lebte, Friedrich II. von Hohenstaufen, der eine ausgesprochene Hinneigung zu saracenischer Sitte und Denkart hatte; an seinem Hofe sollen sich die Söhne des Averroes aufgehalten haben. Das Ansehen arabischer Wissenschaft war so groß, daß bereits im zwölften Jahrhunderte Hugo von St. Victor und Alvarus von Cordova über die vielverbreitete Vorliebe für saracenische Literatur Klage führten, während wieder Andere Avicenna und Averroes als Erneuerer der Wissenschaft feierten. In diesem Lobe sprach sich eben nur das Gefühl des mächtigen Aufschwunges aus, welcher der

gelehrten Bildung des christlichen Abendlandes durch die Berührung mit der arabischen Welt gegeben worden war; jene Klagen aber wiesen auf Gefahren hin, welche aus dem überwältigenden Eindrucke saracenischer Bildung für die Reinheit christlicher Überzeugungen erwachsen konnten und auch wirklich nicht ausblieben. Zunächst bewirkte der arabische Einfluß eine Bereicherung des Wissens im Allgemeinen, namentlich in Hinsicht auf Mathematik, Astronomie und Medicin; ein bestimmter maaßgebender Einfluß auf die religiöse und philosophische Denkart in christlichen Kreisen stellte sich erst später und größtentheils nur bei vorausgehender unmittelbarer Berührung im Leben hervor. Die wohlthätige Seite der geistigen Begegnung mit den Arabern war die Ergänzung und Vervollständigung der aus der antiken, griechischen Welt ererbten wissenschaftlichen Traditionen in Philosophie, Natur- und Weltkunde. In Hinsicht auf diese Erwerbung scheidet sich das geistige Leben des Mittelalters in zwei ganz von einander verschiedenen Epochen. In der ersten beschränkten sich die astronomischen Kenntnisse auf das, was man aus Hyginus, Beda oder einigen Versen des Priscian wußte; in der Mathematik behalf man sich mit dem Systeme des Abacus, in der Medicin waren Cölius Aurelianus und der spätere Gariopontanus maaßgebende Auctoritäten, beide in barbarischem Latein die nothdürftigsten Reste älterer Wissenschaft bietend. Durch die Bekanntschaft mit den Arabern hingegen wurden Hippokrates und Galenus wieder aufgefunden, Gerbert führte, der Erste, die arabischen Ziffern und das decadische Zahlensystem in das christliche Europa ein, das von Gerhard von Cremona und Johannes von Sevilla aus dem Arabischen übersetzte diophantische Compendium der Algebra machte die christlichen Abendländer mit einer von Satz zu Satz fortschreitenden Entwickelung der algebraischen Lehren bekannt, durch die Schriften eines Alfergan, Thabet ben Corrah, Albumasar wurden sie in das Verständniß der exacten, altgriechischen Himmelskunde eingeführt. Mit diesen Kenntnissen überlieferten die Saracenen zugleich auch den wissenschaftlichen Erwerb, den sie sich zufolge ihres Zusammenstoßes mit der indischen Welt und Cultur angeeignet hatten. Als erster christlicher Übersetzer arabischer Schriften wird Constantin der Africaner genannt, der nach einem wechselvollen Leben im Kloster Monte Cassino Ruhe suchte und in dieser Muße die Kenntnisse, die er auf seinen dreißigjährigen Reisen im Oriente gesammelt hatte,

dem Occidente nutzbar machen wollte; er verlegte sich hauptsächlich auf die Übersetzung medicinischer Werke, seine schriftstellerische Thätigkeit fällt in die Mitte des eilften Jahrhunderts. Adelard von Bath übersetzte hauptsächlich astronomische und mathematische Werke, darunter die berühmte arabische Bearbeitung der Elemente des Euklid. Robertus Retinensis übersetzte auf Wunsch des Petrus Venerabilis den Koran, Hermann von Dalmatien das Planisphäricum des Ptolomäus. An diese schließen sich Plato von Tivoli, Alfred und Daniel von Morlay, Aurelius, Eugenius Ammiratus, Philippus von Tripolis, alle dem zwölften Jahrhunderte angehörend, Alfred von Morlay im Besonderen als Übersetzer mehrerer Aristotelischer Werke. Das Meiste für die Übersetzung philosophischer Werke leistete der Archidiaconus Gundisalvi, der einen von dem Erzbischof Raimund von Toledo (1130–1150) gegründeten Übersetzerverein leitete; hilfreiche Dienste leistete hiebei der bereits erwähnte Johann Avendeath (Ibn Daûd), auch Johannes Hispalensis genannt, von Geburt ein Jude. Durch diesen Verein wurden nebst den Hauptwerken des Aristoteles mehrere Schriften des Avicenna (libri de anima, de coelo et mundo, IV libri Physicorum, X libri Metaph.), Algazel, Alfarabi (de scientiis) in's Lateinische übersetzt, vielleicht auch der fons vitae des Avicebron. Daran schließen sich die Übersetzungen mehrerer philosophischer Abhandlungen und Werke des Alkindi und Alfarabi durch Alfred von Morlay und Gerard von Cremona, welcher letztere außerdem noch viele naturwissenschaftliche, medicinische, mathematische und astronomische Schriften, deren Zahl sich nach Einigen auf sechsundsiebenzig beläuft, übertragen haben soll. An Gerard schließt sich der berühmte und berüchtigte Michael Scotus an, welcher neben mehreren Commentarien und selbstständigen Schriften auch einige Übersetzungen Aristotelischer Werke lieferte, namentlich der neunzehn Bücher Thiergeschichte, so wie eines für die astronomischen Studien des dreizehnten Jahrhunderts einflußreichen Werkes über die Sphären von Alpetragi nach Azarchel's Principien. Auch er bediente sich der Hilfe eines getauften Juden, Namens Andreas. Michael Scotus stand in großer Gunst bei Friedrich II., welcher selbst auch Übersetzungen Aristotelischer und anderer philosophischer Schriften aus dem Arabischen und Griechischen vornehmen und den berühmtesten Universitäten seiner Zeit Proben davon zustellen ließ. Nach Roger Baco trug Michael Scotus

sehr viel zum näheren Bekanntwerden mit den gesammten Schriften des griechischen Weisen bei; nicht so günstig wird er von Albertus Magnus beurtheilt, der ihn der Unkenntniß in Naturwissenschaften und mißverständlicher Auslegungen beschuldiget. Michael Scotus scheint auch der Erste gewesen zu sein, welcher die lateinischen Gelehrten mit den Schriften des Averroes bekannt machte; als Übersetzer der Commentare über die Schriften de anima und de coelo et mundo wird ausdrücklich er genannt, einige andere Übersetzungen averroistischer Commentare mit Grund ihm zugeschrieben. Endlich ist noch des Hermannus Alemannus zu gedenken, der sich zur Aufgabe setzte, diejenigen Schriften des Aristoteles zugänglich zu machen, deren Texte bis dahin am meisten im Argen lagen, nämlich die Rhetorik und Poetik, Moral und Politik; zu diesem Ende übersetzte er als Äquivalent für die Aristotelische Rhetorik die Glossen des Alfarabi, als Äquivalent für die Poetik den darauf bezüglichen Abriß des Averroes. Auch die Ethik übersetzte er aus dem Arabischen [1]), während fast gleichzeitig Robert von Lincoln dasselbe Werk aus dem Griechischen übersetzt hatte. Man darf sich überhaupt nicht vorstellen, als ob die arabischen Schriften die einzige Quelle gewesen wären, durch welche das dreizehnte Jahrhundert zur vollständigen Kenntniß der Aristotelischen Werke gelangte; neben Robertus von Lincoln sind noch mehrere Männer zu nennen, welche unmittelbar aus dem Griechischen übersetzten: der Kleriker Jacob von Venedig, Heinrich (von Brabant?), Thomas von Cantimpré, Boëthius, Wilhelm von Mörbeka, letztere sämmtlich dem Dominicanerorden angehörig; ihrer näher zu erwähnen wird die Besprechung der Aristotelischen Studien des heiligen Thomas Gelegenheit geben. Auch die vom Könige Alphons von Castilien anbefohlenen Übersetzungsarbeiten dürfen nicht übersehen werden, obwol sie sich nur auf mathematische und astronomische Schriften bezogen, und dieselben nicht in's Lateinische, sondern in's Castilische übersetzt wurden;

---

[1]) Diese Ethik war aber eigentlich nur der Commentar des Averroes über das Aristotelische Werk. Von welcher Art seine Übersetzungen waren, davon nur Eine Probe: Inuarikin terra alkanarnihy, stedici et baraki et castrum munitum destendedyn descenderunt adenkirati ubi descendit super eos aqua Euphratis veniens de Euetin. Darnach wird man das verwerfende Urtheil Baco's über Hermann's Übersetzungen vollkommen begreiflich finden.

gleichwol trugen auch diese Arbeiten bei, die Summe geistiger Anregungen und wissenschaftlicher Mittel bedeutend zu vermehren, und ergänzten und förderten die verwandten Bestrebungen der Zeit.

In den theologischen Schulen verschafften sich vor Allem die vier Namen: Avicenna, Avicebron, Avempace, Averroes, besondere Geltung. Die Schriften derselben boten Text und Erklärung der Aristotelischen Logik, Physik, Metaphysik, Ethik, der Schrift de anima, der parva naturalia und vieler anderer Schriften. Nebstdem lernte man durch arabische Vermittelung auch die Glossatoren: Theophrast, Alexander Aphrodisius, Simplicius und Johannes Philoponus kennen, und machte sich so in umfassenderer Weise mit der traditionellen Auslegung der Aristotelischen Werke vertraut. Da man aber von arabischer Auffassung und Erklärung derselben abhängig war, so konnte es an mancherlei Irrungen nicht fehlen. Schon das zu große Vertrauen auf die Mittel der Dialektik [1]) und die zu hingebende Beschäftigung mit der Weltweisheit auf Kosten der Theologie [2]) flößte Besorgnisse ein und rief Tadel hervor. Damit

---

[1]) Hieher gehört die bekannte Erzählung über den Pariser Lehrer Simon von Tournay, der sich einstmals vor seinen zahlreichen Zuhörern rühmte, daß es vom Belieben seiner dialektischen Kunstfertigkeit abhänge, ob die Mysterien der christlichen Lehre als wahr zu gelten haben oder nicht. Zur Strafe für diesen maaßlosen Übermuth und Hochmuth verlor er plötzlich Sprache und Gedächtniß, und mit seinem wissenschaftlichen Ruhme hatte es ein Ende. Vgl. Boulay, historia Universitatis Parisiensis, tom. III, ad annum 1201, pag. 8 u. 9.

[2]) Der Pariser Theolog und Kanzler Odo, später Cardinal und Bischof von Tusculum, führt darüber Klage. Die Israeliten nährten sich nur dreißig Tage von dem, was sie aus Ägypten mitgenommen, vierzig Jahre hingegen lebten sie vom Manna der Wüste; damit ist angedeutet, daß man mit Philosophie sich im bescheidenen Maaße, mit Theologie täglich beschäftigen soll. Sed moderni totum tempus in scientia saeculari expendunt, parum vel nihil de scientia Dei curantes, sicut Rusticus qui ventrem suum sic implet pane hordeaceo, quod superaddere non potest de pane albo. Similiter quidam semper stant in ostio, et in domo theologiae nunquam intrant. Sed turpe est ut Maccab. II; in prooemio effluere, in historia succingi. Prooemium dico artes; historiam, sacram scripturam. Artes sunt quasi ancillae, theologia Domina. Sic plerique adulterantur cum suis ancillis de domina parum curantes, sed contra praesumentes supra vires. Boulay a. a. O. S. 9. — In einer Bulle Gregor's IX. von a. 1228

traf die unvermuthete Entdeckung von Irrlehren zusammen, in welchen man eine geistige Verwandtschaft mit den philosophischen und religiösen Lehren der arabischen Ausleger des Aristoteles erkannte oder mit Grund vermuthete. Daher darf es nicht überraschen, wenn in den Acten der Pariser Synode vom Jahre 1209 neben der Verdammung des Amalrich von Chartres und David von Dinanto auch ein Verbot erscheint, über die Bücher des Aristoteles de naturali philosophia und deren Commenta zu lesen. In einer 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon an die Universität erlassenen Verordnung wird abermals unter Einem auf Amalrich und David und auf die Aristotelischen Schriften de naturali philosophia Bezug genommen und das Verbot nur noch weiters auch auf die Aristotelische Metaphysik ausgedehnt. Daß damit vom Legaten und von der Synode nicht Aristoteles selber, sondern nur gewisse Auslegungen desselben gemeint gewesen seien, erhellt aus der Angabe eines zeitgenössischen Berichterstatters [1], daß die Synode die öffentliche Lesung seiner Schriften nur auf drei Jahre verboten habe, ferner aus den Worten Gregor's IX. in einer Bulle vom Jahre 1231, in welcher das Verbot der Synode als eine vorläufige Vorsichtsmaaßregel (ex certa causa) hingestellt wird, die so lange zu gelten habe, bis jene libri naturales (— von der Metaphysik ist nicht mehr die Rede —) von jedem Verdachte irriger Lehren gereiniget wären. Der Hauptgrund der Besorgnisse fiel weg, wenn mittlerweile, wie es in der That der Fall war, eine Übersetzung der beanstandeten Bücher aus dem griechischen Urtexte zu Stande gekommen und somit die Gefahr beseitiget war, unter dem Namen des Aristoteles fatalistische, naturalistische oder pantheistische Lehren

heißt es: Tacti dolore cordis intrinseeus amaritudine repleti sumus absynthii, quod sicut auribus est nostris intimatum, quidam apud vos spiritu vanitatis ut uter distenti positos a patribus terminos profana transferre satagunt novitate, coelestis paginae intellectum S. S. Patrum studiis, certis terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium sed profanum ad doctrinam philosophorum naturalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum auditorum, ut sic videantur non Theodidacti seu Theologi, sed potius Theophanti. Boulay III, pag. 657.

[1] Des Fortsetzers der Chronik des Robert von Auxerre. Vgl. Launoy de varia Aristotelis fortuna in universitate Parisiensi, c. 1. in Opp. Tom. IV, P. I.

als Ergebnisse des philosophischen Nachdenkens auszubieten. Das Verbot des päpstlichen Legaten Robert bezieht sich neben den erwähnten Auslegungen Aristotelischer Werke auch auf die Schriften eines Mauritius Hispanus, unter welchem der patronymisch bezeichnete Averroes [1]) vermuthet werden könnte, wenn seine Schriften um diese Zeit im christlichen Abendlande schon bekannt gewesen wären, was kaum anzunehmen ist. Jedenfalls aber deutet das dem Mauritius zugeschriebene Geburtsland an, woher die gerügten Irrthümer kamen; dieß gilt insbesondere auf die Lehren Amalrich's und David's von Dinanto, die in dem Decrete des Legaten unmittelbar vor Mauritius dem Spanier genannt werden. Amalrich könnte wenigstens zum Theile aus der Schrift de causis geschöpft haben, die schon dem Alanus von Ryssel bekannt war [2]); mit mehr Wahrscheinlichkeit läßt sich der geistige Zusammenhang zwischen David von Dinanto und den Lehren des fons vitae behaupten. Amalrich ließe sich wol auch ohne arabischen Einfluß erklären; seine Ansicht von den drei Weltaltern weist auf das ewige Evangelium des Abtes Joachim zurück, die Lehre von den Ideen (ideae quae sunt in mente divina creare et creari) und von der Rückkehr aller Dinge in Gott, so wie überhaupt die spiritualistische Deutung der Lehren und Thatsachen der Offenbarung auf Scotus Erigena, wie denn auch wirklich mit Amalrich's Schriften das Werk de divisione naturarum verbrannt wurde; der Haß der geheimen Anhänger Amalrich's gegen die Institutionen der herrschenden Kirche deutet auf eine Verwandtschaft mit den Katharern und Albigensern. Der Haupt-

---

[1]) Abulwalid Muhamed, Ibn Ahmed, Ibn Mohamed, Ibn Roschd; aus Ibn Roschd wurde Avenryz, Benriz, Beuriz u. s. w. — , aus den Vornamen wurden die Namen Mahuntius, Membutius, Mavvitius gebildet, also vielleicht auch Maurittius?

[2]) Albertus Magnus äußert sich im Eingange seiner Schrift de causa et progressu universitatis über den Verfasser der Schrift de causis, wie folgt: Restat nunc de causis primariis determinare. Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazeli et Alpharabi congregavit, per modum theorematum ordinans ea, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur u. s. w. — Thomas betrachtet die Schrift de causis als einen von einem arabischen Philosophen angefertigten Auszug aus der gleichnamigen Schrift des Proclus.

satz Amalrich's war die Behauptung, daß jeder Mensch ein Glied Christi sei; darin sind eigentlich seine widerchristlichen Irrthümer, so wie die Übertreibungen seines philosophischen Realismus im Kerne schon enthalten. Anderer Art ist der Pantheismus David's, der Gott nicht zum formalen, sondern zum materialen Principe der Dinge machte. Er warf sich die Frage auf, ob die drei Principien der Platoniker von einander verschieden wären oder nicht. Wären sie verschieden, so wären sie es durch ihre besonderen Formen; diese besonderen Formen setzten aber eine gemeinsame Materie voraus, die absurder Weise als eine Materie vor der ersten Materie gedacht werden müßte. Es bleibt also nur übrig, die erste Materie mit Geist und Gott identisch zu nehmen. Die kunstgemäße logische Begründung und Ableitung dieses Resultates finden wir in Avicebron's fons vitae. Alles Zusammengesetzte muß aus Materie und Form bestehen; die Materie drückt das Genus, die Form die specifische Differenz des Dinges aus; jedes Ding, z. B. der Stein, hat das Genus zur Materie, die Differenz zur Form. Aber der Stein besteht nicht durch sich selbst, sondern als zusammengesetzter Körper aus den vier Grundstoffen, die sich zum Steine wie Genus zur Differenz, Materie zur Form, Möglichkeit zur Wirklichkeit verhalten. Die Elemente an sich unterscheiden sich wieder durch ihre Qualitäten, kommen aber darin überein, daß sie irdische Körper sind; also ist irdische Körperlichkeit das Genus, die Materie und die Möglichkeit des elementaren Seins. Die irdische Körperlichkeit unterscheidet sich von der himmlischen durch ihre Vielartigkeit im Gegensatze zur Einartigkeit der letzteren; das Gemeinsame ist die Körperlichkeit, d. i. Substanzialität mit bestimmten Qualitäten, welche alle die Ausdehnung zum Maaße haben. Substanz und Qualität des Körpers verhalten sich wieder wie Stoff und Form, Allgemeines und Besonderes, Möglichkeit und Wirklichkeit zu einander; die qualitativ unterschiedene Substanzialität ist also die nothwendige allgemeine Voraussetzung alles besonderen Wirklichen, was in der himmlischen und irdischen Region dem Auge sichtbar ist. Die Qualitätslosigkeit der Substanz ist aber noch nicht eine gänzliche Unbestimmtheit derselben; denn wenn man von der sinnlichen Qualität des Körpers abstrahirt, bleibt noch die Quantität als Urbestimmtheit desselben übrig; und hier stehen sich abermals Substanz und quantitative Bestimmtheit als Genus und Species, Materie und Form, Möglichkeit

und Wirklichkeit gegenüber. Gleichwie aber die qualitätslos gedachte Substanz in eine solche zu theilen war, welche entgegengesetzte Qualitäten recipirt, und in eine solche, welche nur Eine Qualität zu recipiren fähig ist (Materie der irdischen und himmlischen Körper), so muß man auch die quantitätslos gedachte Substanz wieder eintheilen in eine solche, welche quantitativ bestimmbar ist, und in eine solche, welche keine quantitative Bestimmtheit in sich aufnimmt. Diese ist das Sein an sich, in welchem sich nicht weiter mehr zwischen Stoff und Form scheiden läßt, sondern beide unzertrennlich Eins sind.

Auf diese logisch-analytische Nachweisung eines höchsten Seins, welches in seiner gänzlichen Unbestimmtheit alle concreten Besonderheiten potentiell in sich schließt, möge die skizzirte Übersicht der Schrift de Causis folgen, in welcher eine an Scotus Erigena erinnernde Weltansicht auf synthetischem Wege deducirt wird. Im Hinwegsehen von den particulären Ursachen der concreten Sinnendinge werden die näheren und entfernteren Ursachen aller Dinge unterschieden; die höchste und allgemeinste der Ursachen, die in jedem Dinge wirksam sind, ist auch die mächtigste. So ist im Menschen die nächste allgemeine Ursache seines Bestandes, das Leben, der höchsten allgemeinen Ursache, dem Sein, untergeordnet; Leben ist nicht ohne Sein, wohl aber Sein ohne Leben denkbar. Das Sein ist das erstgeschaffene aller Dinge; an sich Eines, weil der Lauterkeit der göttlichen Wahrheit zunächst stehend, ist es doch als ein Vieles gesetzt worden, indem es in jedem Dinge als etwas Bestimmtes gesetzt werden mußte; auf eben demselben Grunde ist das geschaffene Sein auch nothwendig ein begränztes Unendliches, eine Zusammensetzung aus Endlichem und Unendlichem. Seinen realen Gehalt hat es durch Mittheilung der göttlichen Urgüte an dasselbe (d. h. durch Emanation); das Gott zunächst stehende Sein nimmt die vollste Mittheilung in sich auf, und diese kann in nichts Geringerem bestehen als in demjenigen, was überhaupt noch vom Sein umfaßt werden kann: in der Äternität, welche die denkbar allgemeinste nähere Determination des Seinsbegriffes ist. Die Äternität schließt aber in sich das Erhabensein über Zeit und Bewegung, und demzufolge vollkommenes Beisichsein = Intellectualität; also sind die dem vorewigen schöpferischen Sein nächststehenden Existenzen nothwendig Intelligenzen, welche sich unter einander durch nichts

Anderes als durch die größere und geringere Kraft und Tiefe ihres universalen Fassungsvermögens unterscheiden können, und demnach eine abwärts steigende Stufenreihe bilden. An die rein geistigen Intelligenzen schließen sich diejenigen Wesen an, welche ihrer Substanz nach ewig, in ihrer Thätigkeit aber in die Zeitlichkeit eingehen und die zeitliche Succession bewirken: die menschlichen Seelen, die demnach einen dritten Rang in der Reihe der mit universaler Wirkungsfähigkeit begabten Wesen einnehmen [1]). Alle höheren Seelen (omnis anima nobilis) haben eine dreifache Wirksamkeit, eine göttliche, eine intellectuelle und eine animalische; die erste haben sie zufolge der Setzung ihres Seins durch die erste Ursache; die zweite in Folge der durch die reinen Intelligenzen vermittelten Weckung zur intellectuellen Thätigkeit; weil aber von solchen Eindrücken abhängig, kann sie ihrem Wesen nach keine so freie Wirkung auf das, was unter ihr ist, ausüben, wie die reinen Intelligenzen; sie kann nur durch Bewegung auf das Körperliche, zunächst auf das corpus primum und mittelbar auf alles andere Körperliche einwirken. Die körperliche Welt ist der Bereich der vergänglichen Substanzen, die in der Zeit erzeugt mit der Zeit auch wieder vergehen. Sie gehen hervor aus der Wirksamkeit jener, deren Wesenheit aus einer ewigen Substanz und aus einer zeitlich wirksamen generativen Thätigkeit zusammengesetzt ist; diese hängen von jenen ab, deren Sein und Wirken in die Ewigkeit fällt, und diese wieder von der überewigen ersten Ursache, der causa prima oder causa causarum. Einzig die causa prima wirkt schöpferisch, alle causae secundae nur formirend; der Bestand der geschaffenen Dinge wird letztlich durch ein primum in suo genere vermittelt: das Sein der Dinge durch das primum ens, das Leben durch die prima vita, das intelligere durch die intelligentia prima. Jede wirkende Substanz umfaßt und leitet mit göttlicher Kraft dasjenige, was ihrer Wirkung unterstellt

---

[1]) Causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius. Et intelligentia opponitur vel parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur neque destruitur. Et anima annexa est cum aeternitate inferius quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia. Et est supra tempus, quoniam est causa temporis. — Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima; quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. De causis, lect. 2. des Comm. v. St. Thomas.

ist; die Natur beherrscht die Zeugung, die Seele die Natur und Zeugung, die Intelligenz Seele, Natur und Zeugung; die causa prima regiert Alles, ohne aber wesenhaft mit den geschaffenen Dingen sich zu vereinigen. Je niederer die Sphäre eines Dinges, desto diffuser und beschränkter seine Existenz und Wirksamkeit; die höchste Unbeschränktheit fällt mit der größten Einheit zusammen; das Geeinteste hält auch Alles ihm Unterworfene mit der stärksten und durchgreifendsten Macht in seinen gesetzmäßigen Schranken. Die physischen Substanzen sind theilbar, die geistigen untheilbar, die causa prima ist in ihrer absoluten, prädicatlosen Einfachheit dem Gedanken schlechthin unfaßbar und darum auch unnennbar; weder eine abstracte noch eine concrete Bezeichnung ist geeignet, sie entsprechend auszudrücken, weil ein concreter Ausdruck einen Träger, der etwas hat, was er nicht selbst ist — ein abstracter Ausdruck eine Eigenschaft, die nicht die Substanz selber ist, andeutet; beides im Widerspruche gegen unsere Vorstellung von der causa prima, welche die Güte nicht hat, sondern ist. Jede erkenntnißfähige Substanz erkennt nach der Art ihres Seins; die Intelligenzen fassen an Allem die intelligible Seite auf, und erkennen demgemäß an Gott dasjenige, was er in ihnen wirkt, und in den Dingen unter ihnen dasjenige, was sie in ihnen wirken. Vermöge seiner absoluten Einheit erkennt Gott Alles in Einem Gedanken, der die absolute Wahrheit von Allem ist; die Intelligenzen aber haben so viele Ideen, als es Gegenstände ihrer Erkenntniß giebt (omnis intelligentia plena est formis), besitzen jedoch in ihnen nicht die absolute Wahrheit, sondern deren vielfältig getheilten und diversificirten Reflex. Die Intelligenzen, selber ewig, denken auch ewige unveränderliche Gedanken der Dinge; daher können sie nicht Ursachen vergänglicher Dinge sein, vielmehr muß deren Wandelbarkeit von einer körperlichen und zeitlichen Ursache hergeleitet werden.

Diese Anführungen beweisen hinlänglich, daß in den arabischen Schulen neben den peripatetischen Lehren noch ein anderes Element mächtig durchgriff, welches theils auf Rechnung Alexandrinischen Einflusses zu setzen, theils auf die Einwirkung orientalisch-mystischer Lehren (Sufismus) zurückzuführen ist. Die Lehren des Avempace, Avicebron und Averroes erinnern häufig genug an die Enneaden des Plotinus, obschon dieser den Arabern gänzlich unbekannt geblieben zu sein scheint. Avicenna bezog sich gleichmäßig auf Alkindi,

wie auf Alfarabi zurück, und nahm von dem Ersteren das neuplatonische Element, von Letzterem die peripatetische Anschauungsweise in seine Speculation auf, die er seinerseits wieder mit seinen naturwissenschaftlichen Studien in Verbindung setzte, und auf diese Art eine umfassendste, nebenher auch die religiösen Anschauungen seines Volksstammes berücksichtigende Vermittelung aller in seinen geistigen Gesichtskreis fallenden geistigen Elemente anstrebte. Seine Gesammtanschauung ist charakteristisch genug; in ihr ist mit der Aristotelischen Weltlehre der neuplatonische Emanatianismus, mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt ein astrologischer Fatalismus verschmolzen, und in der Lehre vom menschlichen Erkennen die Stelle für die Würdigung des religiösen Prophetenthums und des positiven Volksglaubens offen gelassen. Welt und Gott unterscheiden sich für unser Denken als Mögliches und Nothwendiges. Gott ist das absolut nothwendige Sein, die schlechthin unerklärliche und keiner Erklärung bedürftige Voraussetzung alles Anderen, was unmittelbar und mittelbar aus ihm erklärt werden muß. In seiner überseienden Vollkommenheit kann er nur Vollkommenes setzen; dieses Vollkommene ist die seit ewig aus ihm emanirte intelligentia prima, welcher eine zweite, dieser eine dritte u. s. w. in absteigender Reihe emanirte. Vermöge seiner absoluten Einheit und Einfachheit kann Gott nicht der unmittelbare Grund des Vielen und Verschiedenen in der Welt sein; dieses stammt nur mittelbar aus ihm, und wird durch die Intelligenzen aus dem Stoffe herausgebildet. Die intelligentia prima ist der ordnende Weltverstand und durchgeistende Beweger der obersten Himmelssphäre, durch deren Bewegung eine zweite, von der zweiten Intelligenz durchgeistete Sphäre, durch diese eine dritte u. s. f. sich gebildet, bis herab zur Mondessphäre, mit gradweiser Verminderung und Abschwächung der in den höchsten Sphären wirkenden Kräfte. Wie im Menschen, hat man auch in den Gestirnen die belebende Seele vom unsinnlichen Verstande zu unterscheiden, nur daß er ihnen nicht bloß als möglicher, sondern stets als thätiger vorhanden ist. Die irdische Welt steht unter der Herrschaft der Planetengeister, deren Gedanken von den Ursachen und übersinnlichen Formen der Dinge zur Einbildungskraft fortgehen, d. h. zu den sinnlichen Formen, welche in der Welt unter dem Monde ausgeführt werden. Auch der Mensch ist dieser Herrschaft unterstellt; in seiner Seele aber, welche die Möglichkeit intellectiver

Erkenntniß in sich trägt, besitzt er ein Gefäß, welches zur Aufnahme himmlischer Erleuchtungen, d. h. der Reception von Einwirkungen des allgemeinen Weltverstandes befähiget ist, wobei man eben sowol an die prophetischen Eingebungen wie an die philosophischen Gedankenerfindungen denken kann. Überhaupt schwanken seine Gedanken zwischen der Anerkennung eines rein Übersinnlichen und der entgegengesetzten hylozoistischen Ansicht; die Lehre von der ewigen Materie als Individuationsprincip drängt offenbar auf rein naturalistische Anschauungen hin; es scheint also, daß er die Fäden seines Systems nicht straff genug angezogen habe, um zu den Resultaten zu gelangen, die in seinen Prämissen lagen. Den Nachrichten zufolge, die man über Avicenna's verlornes Werk de orientali philosophia hat, soll es ihm mit seinen Concessionen an den religiösen Glauben nicht Ernst gewesen sein; sein eigentlicher Gedanke sei gewesen, daß es keine reine Formen, demnach auch keinen überweltlichen Gott und keine unsterbliche Seele gebe. Averroes macht es ihm zum Vorwurfe, sich nicht offen zu diesen Lehren bekannt zu haben, wie Averroes selbst es that, womit aber auch die philosophische Gedankenentwickelung der Araber, ohnehin nur eine durch fremde Einflüsse [1]) in ihrem Culturleben erzeugte Bewegung von episodischem Charakter, bei einem letzten abschließenden Ziele anlangte. Nicht ohne Grund hat man Avicenna mit Albert dem Großen, und seine Stellung zu Averroes mit jener Albert's zu Thomas Aquinas verglichen; wie Albert, so besaß auch Avicenna unter seinen Zeitgenossen die ausgebreitetsten Kenntnisse, namentlich im Naturgebiete, und der Eine wie der Andere waren unter den Ihrigen die Ersten, welche von der gesammten Aristotelischen Philosophie einen umfänglichen Gebrauch machten und dieselbe in ihren Kreisen zu entschiedener Geltung brachten; wie Averroes aus Avicenna's System die letzten folgerichtigen Consequenzen zog, so brachte Thomas das von seinem Lehrer begonnene Werk zum höchsten systematischen Abschluß. Auch in der Methode ihrer Studien über Aristoteles lassen sich die beiden christlichen Denker mit ihren arabischen Gegenbildern parallelisiren; wie Avicenna verfuhr auch

[1]) Der philosophische Roman: Hai Ibn Joctan oder der Naturmensch von Ibn Tofail ist im Grunde das einzige selbstständige Product der arabischen Philosophie. Eichhorn hat ihn in's Deutsche übersetzt. Berlin 1783.

Albert, indem er die Werke des Aristoteles nicht so fast commentirte, als vielmehr in gleichnamigen Schriften nachbildete, in Gedanke und Ausdruck an Aristoteles sich anschließend, so weit es mit seinen Überzeugungen vereinbar war; Averroes hingegen und Thomas sind eigentliche Commentatoren, welche den Text des Stagyriten von Satz zu Satz mit ihren Erklärungen begleiten.

Albert der Große, aus dem Geschlechte der Edlen von Bollstädt, wurde 1193 zu Lauingen in Schwaben geboren. Seine erste Bildung erhielt er auf dem väterlichen Schlosse; seine Wißbegierde ließ ihn frühzeitig die Ungenüge dieses Unterrichtes empfinden, und so zog er unter Aufsicht seines Oheims nach Paris, um dort bei den berühmtesten Lehrern die Dialektik zu erlernen. Hierauf finden wir ihn in Padua mit dem Studium der Mathematik und Medicin beschäftiget. Hier wurde er durch Jordanus für den Predigerorden gewonnen (1220). Wenige Jahre später ward er bereits für das Lehramt verwendet, und errang durch die Vorträge, welche er nacheinander in den Ordenshäusern zu Freiburg i. B., Regensburg, Straßburg und Cöln über Philosophie und Theologie hielt, solchen Beifall, daß er bereits 1228 nach Paris geschickt wurde, um im Kloster St. Jacob die Studien auf eine den gesteigerten Bedürfnissen der mächtig strebenden Zeit gemäße Weise zu regeln und umzugestalten. Nach einigen Jahren kehrte er wieder nach Cöln zurück; und in diese Epoche fällt seine Begegnung mit Thomas, der ihm fortan der Liebste und Theuerste unter seinen Ordensgenossen wurde. Im Jahre 1245 begab er sich auf Befehl seiner Oberen abermals nach Paris, um den Doctorgrad zu erwerben und in St. Jacob öffentliche Vorträge zu halten; 1248 kam er wieder nach Cöln, um in dem daselbst errichteten Generalstudium des Ordens die Stelle eines Regens und Primarius Lector einzunehmen. Hier wurde er durch einen Besuch des Kaisers Wilhelm von Holland geehrt, den er hierauf nach Utrecht begleitete und zur Errichtung eines neuen Ordenshauses in dieser Stadt vermochte. Im Jahre 1254 wurde er zum Provinzial für Deutschland gewählt, im nächstfolgenden Jahre nach Rom gerufen, um das Amt eines Magister s. Palatii zu verwalten, welches seit des heiligen Dominicus Ernennung hiezu ein Ehrenamt des Predigerordens war und die Verpflichtung nach sich zog, der geistlichen Hausgenossenschaft und Umgebung des Papstes religiös-wissenschaftliche und erbauliche Vorträge zu halten. Im

Jahre 1260 nahm er nach einigem Bedenken das von Alexander IV. ihm übertragene Bisthum Regensburg an und wurde zugleich zum päpstlichen Legaten von Polen ernannt; allein schon nach drei Jahren legte er seine Würden wieder in Urban's IV. Hände zurück, und zog sich in sein geliebtes Kloster zu Köln zurück, um daselbst hochbetagt sein reiches Leben zu schließen (1280). Obwol er es ausschließlich der Wissenschaft gewidmet hatte, so bewies er gleichwol, daß es ihm nöthigen Falles auch an Begabung und Geschick zum praktischen Wirken nicht fehle. Er verwaltete mehrere Male mit Erfolg das Schiedsrichteramt in den Streitigkeiten der Cölner Bürger mit ihrem Erzbischofe Conrad über ihre städtischen Freiheiten, über Zoll- und Münzwesen (1249, 1251, 1258); eben so vermittelte er später zwischen den Cölnern und dem Grafen von Berg. Sein Bisthum leitete er mit Geschick und Umsicht und brachte es aus zerrütteten Verhältnissen in blühende Umstände; die hiebei erworbenen Verdienste sind dem Gedächtnisse der Nachwelt aufbewahrt [1]).

Albert erhielt von seinen dankbaren Zeitgenossen den Namen des Großen. Und in der That, in Hinsicht auf den Umfang seiner Kenntnisse verdient er der erste Mann seiner Zeit genannt zu werden; er hat in seinen zahlreichen Schriften die Encyclopädie der Wissenschaften seines Jahrhunderts geschrieben [2]), und die wissenschaftliche Gedankenentwickelung desselben um einen sehr bedeutenden Schritt weiter geführt. Wie vielseitig und umfassend seine geistige Thätigkeit gewesen sei, lehrt schon eine bloße Aufzählung der Gegenstände und Materien, über welche er geschrieben; sie ordnen sich unter die allgemeinen Rubriken der Logik und Metaphysik, empirischen und speculativen Naturkunde, die Psychologie eingerechnet, Ethik und Theologie. Zur Logik gehören, an Aristoteles sich anlehnend, seine Schriften über die Prädicabilien, Kategorien, de sex principiis Gilberti Porretani [3]), über die zwei Bücher de interpre-

---

[1]) Vgl. Gemeiner's Chronik, S. 383; Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, IV, 45; Sighart, Leben des Albertus Magnus, Regensburg 1857, S. 124 ff.

[2]) Daher wurde ihm auch der Name des deutschen Varro zu Theil. — Die Gesammtausgabe seiner Werke, durch den französischen Dominicaner Petrus Jammy besorgt (Lyon 1651) füllt 21 Foliobände.

[3]) Siehe oben S. 63.

tatione, über die beiden Analytiken, — Topik — Elenchen — de intellectu et intelligibili [1]). Unter die Rubrik: Naturkunde, gehören, ebenfalls größtentheils nach Aristoteles gearbeitet: acht Bücher Physik — vier Bücher de coelo et mundo — vier Bücher de meteoris — zwei Bücher de generatione et corruptione — vier Bücher de mineralibus [2]) — drei Bücher de anima; dann eine Reihe von Schriften über die Parva Naturalia: de sensu et sensato — de memoria et reminiscentia — de somno, vigilia, divinatione et prophetia — de motu animalium [3]) — de principio motus progressivi [4]) — de juventute et senectute — de spiritu et respiratione — de morte et vita — de nutrimento et nutribili [5]) — de natura et origine animae — de unitate intellectus adversus Averroem — de natura locorum — de causis et proprietatibus elementorum — de passionibus aëris — de vegetabilibus et plantis — dann sechsundzwanzig Bücher Thiergeschichte [6]) — de alchymia — de causis et processu universalitatis a causa prima — speculum astronomicum, in quo de rebus licitis et illicitis agitur. Ebenfalls nach Aristoteles sind dreizehn Bücher Metaphysik, zehn

---

[1]) Diese Schrift ist nicht unmittelbar nach Aristoteles gearbeitet, da Albert die bezügliche Abhandlung desselben nicht zu Gebote stand, sondern nach anderen Peripatetikern, die über denselben Gegenstand schrieben: Alexander, Alkindi, Alfarabi — so wie nach Plato, soweit er mit der peripatetischen Lehre zu vereinen war.

[2]) Albert sagt gleich Eingangs dieser Schrift, daß er das entsprechende Werk des Aristoteles nur aus theilweisen Auszügen kenne (excerpta quaedam, quae diligenter quaesivi per diversas mundi regiones, wiederholt er im dritten Buche).

[3]) Ist unabhängig von Aristoteles gearbeitet, da er dessen Schrift über diesen Gegenstand nicht zur Hand hatte.

[4]) Von gleichem Inhalte mit der vorigen, nach der mittlerweile aufgefundenen entsprechenden Schrift des Aristoteles gearbeitet.

[5]) Da Thomas die entsprechende Schrift des Aristoteles als eine noch nicht gefundene bezeichnet, so muß man annehmen, daß auch Albert sie nicht kannte, sondern nach eigenen Ansichten arbeitete, mit Zuziehung dessen, was er in anderen Werken des Aristoteles Einschlägiges fand.

[6]) Neunzehn Bücher sind nach Aristoteles' gleichnamigem Werke gearbeitet (mit Benützung der Übersetzung des Michael Scotus), die übrigen sieben nach eigenen Beobachtungen gearbeitet. Eine Abtheilung dieses Werkes: De falconibus, asturibus et accipitribus ist auch separat abgedruckt worden.

Bücher Ethik, acht Bücher Politik gearbeitet. Hieran schließen sich nun seine theologischen Werke; zunächst Commentarien über die heilige Schrift (Psalmen, Jeremias, Daniel, Baruch, zwölf kleine Propheten, vier Evangelien, Apocalypse) — über Dionysius Areopagita (coel. hier., eccles. hier., myst. theol., elf Briefe) — über die vier Bücher Sentenzen des Petrus Lombardus; ferner eine Summa theologiae in zwei Büchern, eine Summa de creaturis, eine philosophia pauperum, mehrere ascetische und liturgische Schriften, Sermones und Orationes, zwölf Bücher de laudibus Beatae Virginis, Biblia Mariana, eine erbauliche Abhandlung über die Perikope Missus est (Luc. 1, 26 ff.).

Einen großen Theil seiner Berühmtheit verdankte Albert seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen, neben welchen auch seine Einsichten im Fache der Mechanik und Baukunst nicht unerwähnt bleiben dürfen. Der nach seinen Angaben erbaute Chor der Cölner Dominicanerkirche war das Vorbild des berühmten Cölner Domes [1]). Bekannt ist, daß er in dreißigjähriger Bemühung einen sprechenden Automaten zu Stande gebracht haben soll, und daß er den Kaiser Wilhelm mitten im Winter in einem von Frühlingslüften durchwehten Garten voll blühender Gewächse bewirthet habe. In seinem liber cosmographicus de natura locorum zeigt er stellenweise Einsichten, welche für seine Zeit überraschend sind; hieher gehören (nach A. Humboldt's Bemerkung) seine Betrachtungen über die gleichzeitige Abhängigkeit der Climate von der Breite und Höhe des Ortes, über die Verschiedenheit der Wirkung der unter verschiedenen Winkeln einfallenden Sonnenstrahlen auf Erwärmung des Bodens [2]). Er kannte bereits den Schlaf der Pflanzen, das perio-

[1]) Über seinen muthmaßlichen Antheil an dem Plane des Cölner Domes und anderen berühmten Kirchenbauten vgl. Kreuser, der christliche Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik, Bildnerei nebst Andeutungen für Neubauten. Bonn, Henry und Cohen, Bd. I, 1851. S. 275 ff.

[2]) Seine Behauptung, daß die Erde bis zu 50° S. B. von Menschen bewohnt sein müsse (während noch Edrisi einzig die nördliche Erdhälfte für bewohnbar hielt), bewegt den ersten Herausgeber seines liber cosmographicus, Georg Tanstetter, zu dem begeisterten Ausrufe, Albert habe als Prophet gesprochen und sein Wort sei durch Amerigo Vespucci's Entdeckungen wahr gemacht worden. Vgl. A. Humboldt, examen critique de l'histoire de la geographie, tom. I, pag. 58.

dische Sich-Öffnen und Schließen der Blumen; er weiß, daß durch die Verdunstung auf der Oberfläche der Blätter eine Saftminderung im Gewächse eintritt, daß die Ausschnitte der Blattränder von der Theilung der Gefäßbündel abhängig sind. Die Ergebnisse seiner botanischen Beobachtungen und Forschungen sind durch Peter de Crescentia (Opus ruralium commodorum) für die Zeitgenossen populär gemacht worden [1]). Durch seine glücklichen und erfolgreichen chymistischen Versuche trug Albert wesentlich zur Vermehrung und Erweiterung der Einsicht in die Wirkungsart der chemischen Naturkräfte, so wie zur Förderung des praktischen Geschickes in Behandlung der chemischen Stoffe bei. Freilich hatte er auch mancherlei abenteuerliche Vorstellungen über angebliche Verwandlungen von Pflanzen und Metallen; er war hierin von den Vorurtheilen seiner Zeit und von Auctoritäten abhängig, in der Chymie von den Arabern, Geber namentlich und Razes, mit deren Ansichten er die Aristotelischen Lehren von den Elementareigenschaften der Körper zu vermitteln strebte. Indeß hat er als experimentirender Naturkundiger seine arabischen Vorgänger schon bedeutend überholt. Er ist gewandt im Destilliren und sucht das Gelingen durch Anwendung verschiedener Arten von Kitt zu sichern. Das Gold weiß er nicht bloß mit Blei, sondern auch durch Cementation zu reinigen. Die wiederholte Anwendung starken Feuers dient ihm als Mittel, die edlen Metalle von den unedlen zu unterscheiden. Er kennt die Trennung des Goldes vom Silber durch Scheidewasser. Er erwähnt der Erste des reguliniſchen Arsenik und seiner Darstellung; Arsenik sowol als Schwefel versteht er durch Sublimation aus den Erzen zu scheiden. Er spricht der Erste den Gedanken einer chemischen Affinität der Stoffe aus; er untersucht die Verbindungen des Schwefels mit den Metallen und findet, daß ersterer alle Metalle mit Ausnahme des Goldes angreift, wenn er auf sie im geschmolzenen Zustande geworfen wird; er weiß bereits, wie das Schießpulver

[1]) Eine umfassende Würdigung seiner dießfälligen Leistungen ist im vierten Bande der Geschichte der Botanik von Dr. Ernst Maier (Königsberg, bei Borntträger 1858) zu finden. Vgl. auch dessen Aufsatz: „Albertus Magnus, ein Beitrag zur Geschichte der Botanik im dreizehnten Jahrhunderte." In der Linnaea, Jahrgang 1836. Bd. X, S. 641 – 741.

bereitet werden muß, wenn er auch nicht selbstständig, sondern durch ältere Angaben hierauf geführt worden ist [1]).

Eine andere Seite seiner wissenschaftlichen Verdienste stellt sich in seinen Bemühungen um die Aristotelische Philosophie hervor. Er hatte sich keine geringere Aufgabe gesetzt, als die vollständige, mit allen Ergebnissen der seitherigen Wissenschaft bereicherte Wiedererneuerung des ganzen Aristoteles, mit Aufhellung aller Dunkelheiten, Berichtigung alles Irrthümlichen, Beseitigung alles vom Standpuncte des Christenthums und der erweiterten Welterfahrung Unhaltbaren [2]). Da galt es nun vor Allem, die Schriften des Aristoteles vollständig zu sammeln, ferner den richtigen Text derselben zu ermitteln und auch ein richtiges Verständniß des Textes zu gewinnen, und endlich auch die Ergebnisse der Aristotelischen Philosophie für die kirchliche und weltliche Wissenschaft seiner Zeit zu verwerthen. War es keine geringe Mühe, eine vollständige Sammlung der Aristotelischen Schriften zu Stande zu bringen, so eine noch größere, aus den vorhandenen, vielfach fehlerhaften und unverständlichen Übersetzungen den richtigen Text und richtigen Sinn des Textes zu ermitteln. Er benützte Übersetzungen aus dem Arabischen und aus dem Griechischen; bei jeder der Schriften, für welche ihm mehrere

[1]) Vgl. hierüber: Kopp, Geschichte der Chemie, 4 Bände, Braunschweig 1843 ff., an verschiedenen Stellen.

[2]) Dieß erklärt er in Hinsicht auf die Naturwissenschaften Eingangs seiner Bücher über die Physik mit folgenden Worten: Intentio nostra in scientia naturali est, satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri, nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. — — Erit autem modus noster, in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem ejus, quaecunque necessaria esse videbantur; ita tamen, quod textus ejus nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi, obscuritatem quibusdam attulerunt. — — Taliter autem procedentes libros perficiemus eodem numero, et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, vel forte, si fecit, ad nos non pervenerunt. De physico auditu, lib. I, cap. 1.

Übersetzungen zu Gebote standen, verglich er diese auf das sorgfältigste und genaueste unter einander; wo diese Vergleichung nicht zum Ziele führte, suchte er aus anderen dahin bezüglichen Äußerungen des Autors das Wahre zu erschließen. Als Hilfsmittel zur richtigen Textauslegung dienten ihm die vorhandenen Commentare, in Physik und Psychologie die älteren, namentlich Theophrast, in der Metaphysik die Araber, besonders Avicenna. Die Unzureichendheit geschichtlicher Quellen und die argen Entstellungen der Eigennamen in den arabischen Übersetzungen machten es ihm geradezu unmöglich, die äußere Geschichte der alten Philosophie richtig kennen zu lernen [1]); und eben so möchte es scheinen, daß der verwahrloste Zustand des Textes in den schlechten Übersetzungen ihm stellenweise fast unübersteigliche Hindernisse in den Weg gestellt hätte. Wenn

[1]) So wiederkehrt in seinen Werken häufig die Redeweise: Plato princeps stoicorum, Plato primus inter Stoicos, stoicus Plato. Den Namen Stoiker (Hallensteher) führten nach ihm zuerst jene Philosophen, welche ihre Gedanken in Verse einkleideten, und in den Hallen absangen. Die Epikuräer haben ihren Namen daher, weil sie auf der faulen Haut (supra cutem) lagen; oder weil sie sich um unnütze Dinge kümmerten (super curantes). Der in coel. et mund. II, 78 erwähnte Thales von Milet heißt in einer der beiden aus dem Arabischen angefertigten Übersetzungen, welche Albert vor sich hatte: Bebas de civitate Rinor; in der Übersetzung des Michael Scotus: Betel de civitate Epheses. Albert schreibt: Homo antiquissimus, natus de Ephesio, quae civitas arabice vocatur Humor. In demselben Werke II, 81 erwähnt Aristoteles den Anaximenes, Anaxagoras und Democritus. Statt dessen setzt eine arabisch-lateinische Version: Assimenes, Pictagoras et Democritus; die andere: Pictagorici et Democriti. Albert hingegen hat: Atzimes, Democritus, Leucippus und Pythagoras. Der Name Xenophanes Colophonius (II, 78) lautet in einer von jenen Übersetzungen: Malaconenses oder Mellotonenses; in der anderen: qui fuit ex eis de Castisinuati. Albertus dagegen sagt: Isti autem fuerunt philosophi, quos vocant Malaconenses, quos quidem vocant de Casumati corrupto nomine arabice vocantes. — In der arabisch-lateinischen Version der Schrift de vegetabilibus et plantis stößt Albert auf die Namen Abrutatus und Lenchineo oder Lencineon. Ersteren hält er für Pythagoras, letzteren für Lycophron. — In der Thiergeschichte des Aristoteles kommt ein paar Mal der Name Alkmäon vor. M. Scotus liest das eine Mal Alkakalneon; Albertus: Halcamian. Das andere Mal nennt ihn M. Scotus: Alcameon, Alkakaroki (soll heißen Alcmaeon Crotoniata); Albertus sagt: Altirnemon Corinthiensis.

er nun gleichwol ein sachlich richtiges Verständniß der Aristotelischen Lehre errang, und hierin selbst von unserem Jahrhunderte, das über einen so großen Reichthum gelehrter Mittel gebietet, nicht überholt ist, so ist es nur billig und gerecht, seinem Fleiße und Scharfsinne die vollste und aufrichtigste Bewunderung zu zollen. In der That ist er es gewesen, welcher das christliche Abendland zuerst in das Verständniß der Aristotelischen Philosophie einführte, wie er auch der Erste sie zum besonderen Gegenstande öffentlicher Lehrvorträge machte; er überraschte seine Zeitgenossen durch ein zusammenhängendes System philosophischer Lehren, und gab dadurch der geistigen Strebethätigkeit des Jahrhunderts einen Schwung, welcher die mächtigsten Nachwirkungen zur Folge und für die weitere philosophische Fortentwickelung von entscheidender Bedeutung war.

Albert bezeichnet die Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften und als die ars artium; Gegenstand der Philosophie ist Alles, was dem menschlichen Erkennen zugänglich ist (quidquid est scibile). Sie wird abgetheilt in die philosophia realis und practica; erstere faßt in sich Metaphysik, Mathematik, Physik. Unter die Physik fällt auch die Psychologie [1]). Dem Range nach unter den drei theoretischen Disciplinen der Philosophie die dritte, stellt sich die Physik in der nothwendigen Entwickelung der Philosophie als die Erste ein, weil alles Wissen des Menschen vom Sinnlichen anhebt. Albert entwickelt seine auf Grundlage einer rationellen Naturerkenntniß aufgebaute Welt- und Gotteslehre mit steter Bezugnahme auf alle übrigen ihm bekannten Philosopheme, in deren Musterung er auf Gegner dreierlei Art stößt: erstlich die aus Aristoteles ihm bekannten Lehren des Pythagoras, Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zeno und Plato [2]); sodann die neuen zeitgenössischen Platoniker, die Schüler des Alexander Halesius, Wilhelm von

---

[1]) Die Logik gehört nicht in die Philosophie, sondern geht ihr voraus als Anleitung zum rechten Verfahren in der Philosophie; sie lehrt, qualiter ignotum fiat notum; sie ist eine besondere Fertigkeit, und eine besondere Lehre: Logica est una specialium scientiarum; sicut in fabrili, in qua specialis est fabricandi malleum. De praedic. I, c. 3.

[2]) Indeß verhält er sich zu Plato wesentlich anders, als zu den übrigen der Genannten: Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Metaphys. lib. I, tract. 5, c. 15.

Auvergne, Robert von Lincoln, und endlich die mit aller Strenge von ihm befehdeten Anhänger des Alexander Epicuräus. Nebstbei macht er sich Bekämpfung und Richtigstellung falscher Auslegungen des Aristoteles durch Ältere und Neuere, Griechen und Araber, zur besonderen Aufgabe.

Die entscheidende Grundfrage, deren Lösung die Haltung seines ganzen Systems bedingt, ist die Frage nach den Universalien. Man hat die Universalia ante rem, in re und post rem zu unterscheiden; erstere sind die Principien, die zweiten die Wesenheiten, die dritten die Zeichen der Dinge. Die Universalien an sich (ante rem) sind die permanenten Strahlen der universell thätigen göttlichen Intelligenz [1]), welche in der Materie den concreten individuellen Ausdruck, im menschlichen Verstande den Allgemeinbegriff des concreten Einzeldinges actuirt. Es giebt eine doppelte Materie, eine Materie der körperlichen und der geistigen Substanzen. Bloß in den individuellen Subsistenzen haben die Universalien eine substanzielle Wirklichkeit, unmittelbar in dem Einzelding als solchem (substantia prima), mittelbar in dem durch die Einzeldinge verwirklichten Art- und Gattungsbegriffe (substantia secunda). Die substantia secunda ist demzufolge von dem Universale an sich (ante rem) wesentlich verschieden; dieses letztere ist die bloße Möglichkeit der ersteren, die Materie das nothwendige Substrat ihrer Verwirklichung. Die concrete Substanziirung des Allgemeinbegriffes vollzieht sich durch Formirung der Materie gemäß dem der göttlichen Intelligenz präsenten Urbilde. Demnach ist jedes Ding aus Materie und Form zusammengesetzt; die Materie an sich ist die bloße (passive) Möglich-

[1]) Universitatis principium est unum, et hoc est intellectus divinus, qui per suam scientiam, quae tamen scientia est idem ipsi, est causa omnium, quae sunt prima, et uno modo se habens ad omnia. Verissime scimus, quod omnis forma quae est in prima materia in potentia, est secundum rationem in intellectu causae primae. Et ideo a Platone dictus est esse mundus archetypus. Scimus etiam, quod intellectus divinus causando secundum effectum, stat in ultimo causato. Nec dubitamus, quod omne quod est in aliquo, sit in ipso secundum potestatem ejus in quo est, et ideo, quae in intellectu primo sunt simpliciter et immaterialiter et intemporaliter et immobiliter et uno modo, omnibus contrariis dispositonibus sunt in materia . . ., quia intellectus divinus non tollit a materia nec a causis secundis dispositiones suas proprias. Ibid. Lib. VI, tr. 2, c. 6.

keit des Dinges, mit der wesentlichen Bestimmung durch Formation determinirt zu werden. Diese Bestimmung muß als Eigenschaft der Materie von dem Wesen der Materie unterschieden werden; sie hat demzufolge ein relatives, kein schlechthiniges Sein, und ist deßhalb von Gott, dem absoluten Sein grundwesentlich verschieden. Als bloße Möglichkeit des Dinges existirt sie nur in den Dingen, nicht außer und vor denselben [1]). Es giebt daher auch keine allgemeine Natur der Dinge, wofern man darunter etwas Anderes als eine Beziehung (intentio) aller Einzeldinge auf einen allgemeinen Weltplan versteht. Alle Bestimmung ist Eingränzung; darum kann es in der Wirklichkeit der Dinge nichts Unendliches geben, obwol dieses sich syncategorematisch denken läßt. Es giebt keinen leeren Raum; die Zeit hat eine objective Realität, und es würde auch dann Zeitmomente geben, wenn sie der Verstand nicht unterscheiden und zählen würde [2]). Die Zeit ist eingeschlossen von der Ewigkeit, die keineswegs eine in's Unendliche verlängerte Zeit — denn eine solche kann es gar nicht geben — sondern etwas Untheilbares (spatium non intersectum) ist, das den Begriff der Zeit selber aufhebt und in das ewig ruhende Sein Gottes hineinfällt. Da Gott, die ewige, absolute Form, mit der Materie gar nichts gemein haben kann, so muß die Materie nothwendig in der Zeit entstanden sein, obwol sie als Gedachtes in Gott ewig existirte. Da die Zeit erst mit der Setzung der Materie und der aus ihr gebildeten veränderlichen und beweglichen Dinge beginnt, so fällt der Schöpfungsact Gottes nicht in die Zeit, wie denn überhaupt Gott keiner zeitlichen Veränderung unterworfen sein kann. Gott ist immer als derselbe; der Begriff einer im Schaffen vor sich gehenden Änderung gilt bloß in Beziehung auf das Geschöpf, insofern dieses durch die schöpferische Thätigkeit Gottes aus dem Nichtsein in's Sein übersetzt wird [3]).

---

[1]) Materia nunquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem quae ad esse non sufficit sine forma, et haec imperfectio nunquam relinquit materiam; et ideo cum forma semper erit secundum actum. Phys. I, tr. 2, c. 4.

[2]) Tempus est numerus motus acceptus a priore et posteriore in motu existentibus. — Tempus est id, secundum quod numerum habet motus. Phys. IV, tr. 3, c. 5.

[3]) Secundum rem creatio nihil aliud est, quam relatio quaedam rationis,

Die erſten vier Dinge, welche Gott geſetzt hat (quatuor Coaequaeva), ſind die materia prima, die Zeit, der Himmel und die himmliſchen Intelligenzen. Unter Obmacht des Himmels geht die Erzeugung der irdiſchen Dinge vor ſich durch Herausbildung der in der irdiſchen Materie potentiell enthaltenen Formen in gradweiſer Aufſteigung vom niederſten bis zum höchſten irdiſchen Gebilde. Die Himmel ſelber werden wieder von den himmliſchen Intelligenzen bewegt, und Alles von Gott, nicht bloß mittelbar durch die zweiten Urſachen, ſondern zugleich auch unmittelbar als dem in jedem Seienden innerlichſt Wirkenden. Da bereits das Erſte und Höchſte in der Ordnung des Geſchaffenen aus dem Nichts zum Daſein gelangt, ſo kann es dem Schöpfer nicht gleich, ſondern muß unvollkommener als dieſer ſein; um ſo unvollkommener muß dasjenige ſein, deſſen Beſchaffenheit nicht unmittelbar von Gott, ſondern von den höheren Cauſalitäten in Gottes Kraft [1]) actuirt wird. So bildet ſich von den oberſten Himmeln bis zur irdiſchen Materie herab eine Reihe von Exiſtenzen mit ſtufenweiſer Abnahme jener von Gott mitgetheilten Lichtkraft, deren ganze und ungetheilte Fülle eben nur in Gott ſelbſt vorhanden iſt, während ſie nach Außen mitgetheilt ſich theilen und diverſificiren muß, weil eben nur in dieſer Art das aus Theilen zuſammengeſetzte Weltganze das ungetheilt und abſolut Eine Weſen Gottes wiederſpiegeln kann [2]). Alle irdiſchen Formen werden durch himmliſche Kräfte educirt; die menſchliche Intelligenz aber, welche die Materie und die materiellen Kräfte ſchlechthin transſcendirt, kann eben deßhalb keine aus der irdiſchen Materie hervorgegangene Form ſein, ſondern iſt unmittelbar aus dem Lichte Gottes educirt. Darin iſt denn auch ihr Vermögen begründet, die in den individuellen Einzeldingen ſubſtanziirten Allgemeinbegriffe aufzu-

---

quae est in creatura ex hoc, quod incepit esse post nihil. Summa de creaturis I, tr. 1, qu. 1, art. 2.

[1]) Nihil generat nisi per divinum aliquid, quod est in eo. De int. et int., tr. 1, 5.

[2]) Ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. — — Universitas rerum — consistit in multitudine ordinata ad unum; ubi enim non est prius aut posterius, ordo esse non potest. De caus. et proc. un. I, tr. 4, 5.

fassen [1]). Dieses Vermögen, so lange es nur Vermögen ist, ohne in Thätigkeit übergegangen zu sein, heißt der mögliche Verstand, den Albert nach einer ihm geläufigen Formel auch den Ort der übersinnlichen Begriffe (locus specierum intelligibilium) nennt. Der mögliche Verstand geht unter Einwirkung der sinnlichen Objecte in Kraft himmlischer Erleuchtung in den thätigen Verstand über, welcher die in der gottähnlichen Seele gelegene Möglichkeit einer auf's Allgemeine gehenden Erkenntniß actuirt. Wie Gott actuell, so enthält der menschliche Geist potentiell die Formen der Dinge in sich; Gott bildet die wirklichen Dinge aus ihren in die Materie gelegten Samen hervor; die gewordenen Dinge causiren, auf den Menschen wirkend, im menschlichen Verstande die geistige Nachbildung ihrer Begriffe und deren harmonischer Verkettung. Die intellectuellen Thätigkeiten übt die menschliche Seele unabhängig von ihren sinnlichen Kräften und Organen; sie sind aber durch eine vorausgehende sensitive Wirksamkeit der menschlichen Seele bedingt, und erst durch die drei Stufen des Anschauens, Einbildens und Vorstellens, die am sinnlichen Einzelnen haftet, erhebt sich die menschliche Seele zum Begriffe [2]). Da der menschliche Verstand seine Begriffe aus der irdischen Erfahrung abstrahirt, so sind die gedankenmäßigen Formen der Sinnenwelt das specifische Object seiner Erkenntniß, mithin das Gebiet der mathematischen Erkenntniß seine eigenste Sphäre. Was über oder unter dieser Sphäre liegt, das Göttliche oder das von der Materie Untrennbare: Zeit und Bewegung, kann er nur unvollkommen erkennen [3]). Überhaupt ist die begränzte Individualität der Seele ein

[1]) Imago Dei dicitur. Ex hujus enim assimilatione causae primae habet intellectum universaliter agentem. Summa de creaturis I, tr. 1, 6.

[2]) Cujus congruum exemplum dicit Avicenna in flamma adhaerente aridis lignis cremabilibus. Illa enim in parte, qua adhaeret lignis, est aliquantulum fumosa; in ea autem parte qua evolat in aërem purum a lignis distans est plena luce illustrans aërem et etiam partem fumosam ejusdem flammae. Sic enim est de anima intellectuali eo quod ipsa aliquo modo sit perfectio corporis et tamen separata. Et ideo ex parte, quae inclinat ad corporeas virtutes organorum quae sunt imaginatio accipiens continuum et sensus accipiens temporale et transmutabile fumosa est et efficitur in potentia, intelligentia et non in actu; sed ex parte separata est in actu lucis perfectae. De int. et int. I, tr. 1, c. 6.

[3]) Divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur. Ibidem I, tr. 3, c. 2.

unüberſteigbares Hinderniß für eine unbegränzte Erkenntniß. Dieß Letztere gilt auch für die Beſchränktheit der Erkenntniſſe der höheren Geiſter und der Sternſeelen, wenn ſchon im minderen Grade als beim Menſchen. So erſcheint alſo hier wieder eine aufwärts ſteigende Reihe erkennender Weſen mit gradativer Zunahme der Erkenntnißfähigkeit oder des Vermögens der Innerung und Zurückbeziehung auf das erſte urſächliche Princip, aus welchem die in abwärts ſteigenden Graden ſtets contracteren und von der materiellen Paſſivität überwältigteren Formen entfloſſen ſind [1]).

---

[1]) Eine ſummariſche Recapitulation des Geſagten giebt Albert de int. et int. I, tr. 1, c. 8: Diximus cum Areopagita Dionysio quod omnis natura procedens a causa prima tanto simplicior est et nobilior et in potestate multiplicior, quanto fuerit illi intimior per indistantiam similitudinis; et e regione econtra, quanto fuerit distantior per dissimilitudinem, tanto est materialior et ignobilior et paucioris potestatis. Hoc autem Sapientissimi Peripatetici demonstraverunt ex coelo octavo, quod quantae fuerit multiplicitatis, ostendit multiplicitas suarum stellarum. Et cum illa multiplicitas sit in eo quod movetur, opusque respondeat per congruentiam multiplicitati potentiarum quae sunt in motore propter quod et contingit, quod intellectualis anima multiplicior est quam forma lapidum et mineralium et sic de aliis. Quo autem tales naturae sunt magis separatae, eo magis dictae sunt formae sicut antiqui dixerunt. Propter quod et Platonici formas omnino separatas asseruerunt; et quanto magis erant conjunctae materiae, eo minus dicebantur formae; scil. materiae immersas magis placuit eis imagines appellare; sicut tradit Boëthius in libro de trinitate; propter quod primam naturam intellectualem verius esse formam omnibus aliis formis sequentibus, eo quod maxime est separata; et quoad hoc fluunt ab ipsa luces separatae incorporeae, secundum quas efficitur potens ad omnia cognoscenda, quae obscuritate materiae et privationis et materialium conditionum tenebris sunt abstracta et absoluta. Cum autem sit vicina causae primae multis similitudinibus, etiam habet potestates plurimas, quae sunt naturales proprietates et potentiae ipsius, quae tamen nec sunt idem quod ipsa, neque una potestatum suarum est idem cum alia; quia in hoc distat a prima causa, quae idem est cuilibet suae potestati et quaelibet suarum potestatum est idem alii. Et cum tam multae sint potestates ipsius et ipsa secundum se ipsam et non per commune accidens operativa multorum; et in hoc differt a forma, quae simpliciter est natura et forma corporis et actus materiae corporalis tantum, secundum quam corpus naturale non operatur nisi solum unum. Adhuc

Das höchste Ziel des Erkenntnißstrebens ist eine Erkenntniß der Dinge, nicht wie sie uns im natürlichen Lichte erscheinen, sondern wie sie im göttlichen Lichte betrachtet sind. Dazu bedarf es einer übernatürlichen Erleuchtung; aber auch diese reicht nicht vollkommen aus, so lange wir nicht zur Anschauung Gottes gelangt sind; denn erst in der klaren Erkenntniß der höchsten Ursache wird die Unbegreiflichkeit aller mit dem Schatten der Materie behafteten Wirkungen derselben vollkommen verschwinden, weil die Dinge dann in ihren ewigen urbildlichen, durch keine Materie verhüllten Wesensgedanken angeschaut werden. Das, was wir einst schauen werden, wird in der Zeit durch den Glauben festgehalten, der aus übernatürlicher Erleuchtung stammt und die Grundlage der Erkenntniß alles dessen ist, was höher als die Seele ist. Gottes Existenz, Einheit und selbst Dreieinigkeit, deren Bild in den Dingen abgedrückt ist, ist auch unserer natürlichen Erkenntniß nicht ganz entrückt; aber vollkommener ist die Erkenntniß durch die Gnade; und durch diese wird der erkennende Geist nicht bloß mit den erkannten Dingen, sondern mit Gott selbst verähnlichet. Eben diese Verähnlichung mit Gott, diese Heiligung der Seele und die dadurch bedingte Beseligung des Menschen ist der Zweck der theologischen, d. h. der auf den Glauben gebauten Erkenntniß [1]); dieser praktische Zweck muß als Hauptzweck der theologischen Erkenntniß hingestellt werden, da eine vollkommene Befriedigung des theoretischen Verstandes erst durch die eigene Anschauung des Geglaubten möglich sein wird.

Dieß in Kürze die allgemeinsten Grundzüge der Denkart jenes Mannes, in dessen Schule Thomas von Aquino sich zum Theologen bildete. Thomas betrat die Schwelle des berühmten Meisters mit jungfräulicher Schüchternheit, und gab sich den Anregungen der neuen Schule in sinnendem Schweigen hin. Gleich allen tief gründenden Geistern mochte er sich nicht früher aussprechen, als er

---

autem in his potestatibus una potestatum tanto excellentior est quam alia, quanto fuerit separatior; et ideo potentior est intellectus quam sensus communis, et sensus communis potentior quam proprius; et sensualis natura potentior quam vegetabilis; et eodem modo invenitur in omnibus aliis.

[1]) Theologia est scientia de his quae ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem. Summ. theol. I, tr. 1, qu. 2.

sich über gewisse höchste Gedanken klar geworden, in deren Kraft er die traditionelle Wissenschaft der Schule innerlich durchdringen und die harmonische Gliederung und Fügung ihres Inhaltes entdecken wollte. Ohne vorausgehende tiefere Verständigung über die Idee der Gotteswissenschaft schien ihm der große Aufwand dialektischer Mittel die theologische Erkenntniß eher zu verwirren als zu fördern, während durch die richtig erfaßte Idee selbst schon Zweck und Maaß im Gebrauche jener Mittel gegeben war. Seine Mitschüler, welchen bei geringeren geistigen Bedürfnissen die formelle dialektische Gewandtheit als das Höchste galt, verstanden die Motive seines schweigsamen Verhaltens nicht, und fiengen an, ihn fast gering zu schätzen; sie nannten ihn scherzweise den großen stummen Ochsen aus Sicilien. In der That, die wunderbare Mischung von Tiefsinn und Einfalt, die in seinem noch nicht vollständig entwickelten Geiste lag, mochte nicht so leicht zu enträthseln sein; sie konnte Anderen nicht eher verständlich werden, als er sich selbst innerlich über sich klar geworden und klar ausgesprochen hatte. Ein einzelner Zug aus dieser Epoche seines Lebens charakterisirt ihn und seine Umgebung hinlänglich. Als er einst schweigsam zurückgezogen in seiner Zelle beschäftiget war, rief ihn aus dem anstoßenden Garten die Stimme eines Gefährten: Bruder Thomas, komm eilends, es ist ein fliegender Ochs zu sehen! Der Gerufene, dessen Phantasie in eine höhere Wunderwelt versenkt war, glaubte wahrscheinlich, daß ein seltener Wundervogel, ein Greif oder Phönix in den Lüften schwebe, und eilte wirklich in den Garten, zur großen Belustigung der Genossen. Da man ihn nun über seine leichtgläubige Einfalt neckte, entgegnete er in seiner ruhigen gemessenen Weise: Ich habe nie geglaubt, daß ein Ochs fliegen könne; noch weniger aber glaubte ich bis jetzt, daß ein Religiose lügen könne. Sein schweigsames Verhalten inmitten der lebhaften Dispute seiner Genossen über das in den Hörsälen Gehörte erregte die Meinung, daß er von schwachen Talenten sei, und veranlaßte einen mitleidigen Mitschüler, sich ihm zum Repetitor anzubieten. Thomas nahm das Anerbieten in seiner gewohnten anspruchlosen Weise dankend an, und erwies seinem neuen Lehrer jede mögliche Rücksicht; als dieser jedoch einmal in seinen Erklärungen sich selber so sehr verwirrte, daß er auf gewisse bescheidene Fragen seines Schülers keinen Rath mehr wußte, so nahm Thomas das Wort und legte die verworrene Sache zurecht, mit solchem

Geschicke und solcher Klarheit, daß der überraschte Genosse nun endlich mit einem Male erkannte, mit wem er es zu thun habe, und die Bitte stellte, Thomas möge zugeben, daß von jetzt an die Rollen getauscht würden und der bisherige Schüler das Amt des Erklärers übernähme. Nach langem Sträuben verstand sich Thomas dazu, jedoch unter der Bedingung der strengsten Verschwiegenheit. Bald darauf gab ein anderer Vorfall Anlaß zur Enthüllung dessen, was in der innerlichen Verborgenheit seines in die Tiefe strebenden Geistes sich vorbereitete und in stiller, geräuschloser Arbeit bereits zu klären begann. Meister Albert nahm einst in der Schule eine schwierige Stelle aus der Schrift des Dionysius Areopagita de divinis nominibus vor. Thomas wurde von seinem Gefährten gebeten, seine Meinung über diese Stelle schriftlich zu entwickeln. Dieß geschah, und zwar mit einer Bündigkeit und Sicherheit, welche deutlich genug zeigte, wie sehr er bereits zu selbstständigen Überzeugungen gelangt, und in welchem Maaße er die in der Schule erlernte dialektische Kunst im Interesse dieser Überzeugungen zu beherrschen wußte. Der Aufsatz gelangte in die Hände Albert's, der seinen Schüler längst erkennend, dessen Fähigkeiten nun auch einmal laut anerkannt wissen wollte und dem Streben des bescheidenen Jünglings durch die gelungene Probe eines öffentlichen Auftretens einen neuen, erhöhten Schwung zu geben gedachte. Thomas erhielt den Auftrag, sich für den nächsten Tag auf eine Disputation in öffentlicher Versammlung bereit zu halten. Die festgesetzte Stunde kam, und Thomas entledigte sich seiner Aufgabe nach allen Regeln des wissenschaftlichen Kampfes mit solchem Geschicke, daß Albert, innerlichst entzückt, ihm mit verstelltem Tadel zurief: Bruder Thomas, du scheinst zu vergessen, daß du nicht Lehrer, sondern Schüler bist; du hast auf vorgelegte Schwierigkeiten zu antworten, nicht selbstständig zu construiren. (Tu non videris locum tenere respondentis sed determinantis.) Meister, antwortete Thomas, ich weiß es nicht anders zu machen, als ich es thue. Nun wol, erwiderte Albert, so fahre in deiner Weise fort; denn es bleibt mir noch Vieles zu entgegnen übrig. Sofort kamen neue Fragen an die Reihe, jede folgende schwieriger und verwickelter; Thomas löste und entwirrete sie mit gleichem Erfolge. Da endlich brach Albert, seine Freude nicht länger verbergend, in die prophetischen Worte aus: Ihr nennt Diesen

einen stummen Ochsen; ich aber sage euch, dieser Ochs wird einst mit seinem mächtigen Gebrüll die ganze Welt erfüllen [1]).

Eben in den Schriften des Dionysius Areopagita fand Thomas dasjenige, was er so lange gesucht hatte, das lösende Wort über die tiefste Natur des Geheimnisses, mit welchem das religiöse Denken sich beschäftiget; er fand die Antwort, welche von Menschen gegeben werden kann auf jene von ihm schon zu Monte Cassino so oft an seine Lehrer gestellte Frage: Was Gott sei. „Über die überwesentliche und verborgene Gottheit — antwortet Dionysius — darf weder etwas ausgesagt noch gedacht werden, als was von Gott selbst in den heiligen Schriften uns geoffenbaret ist. Denn wie sie selbst in den (heiligen) Schriften huldvoll von sich ausgesprochen hat: jedes Wissen und Schauen von ihr ist allen Seienden unzugänglich, weil sie überwesentlich über Alle entrückt ist. Und viele von den heiligen Schriftstellern haben sie nicht nur als unsichtbar und unbegreifbar gepriesen, sondern auch als unerforschbar und unaufspürbar, weil nirgends eine Spur von ihr besteht für Die, welche zu ihrer geheimen Unendlichkeit durchdringen. Doch ist kein Seiendes ohne Theilnahme am Guten (= Gott), sondern ausschließlich in sich beharrend, läßt dieses den überwesentlichen Strahl in den jedem Seienden gemäßen Erleuchtungen gnadenreich erscheinen, und erhebt zu der für sie erreichbaren Anschauung, Gemeinschaft und Ähnlichkeit seiner die geheiligten Geister, welche nach Kräften und mit frommer Gesinnung nach ihm hinstreben, und weder über die in bestimmter Ordnung verliehene Gotterscheinung hinauszudringen sich erfrechen, noch aus Nachgiebigkeit gegen das Schlechte in das Niedrige sich verirren; sondern beharrlich und unverrückt dem auf sie herniederleuchtenden Strahle sich zukehren, und mit der den vergönnten Erleuchtungen entsprechenden Liebe, mit heiliger Scheu, besonnen und fromm sich aufwärts schwingen." — — Gott ist nach den Zeugnissen, die er über sich selbst in den heiligen Schriften niedergelegt hat, „des All's Ursache, Anfang, Wesenheit und Leben; er ist der von ihm Abfallenden Aufrufung und Aufrichtung, er ist Erneuerung und Umbildung Derer, die vom Göttlichen zum Vergänglichen abirrten; der von einem unheiligen Sturme Umgetriebenen heilige Festigung; Sicherheit der Stehenden und der zu ihm

[1]) Bolland. pag. 663 nach Gulielmus de Thoco.

Anstrebenden aufrichtende Handreichung; der Erleuchteten Bestrahlung und der Vollendeten Vollendung; der Vergöttlichten Vergöttlichung; der Vereinfachten Vereinfachung; der Geeinten Einung; alles Grundes überwesentlich übergründiger Grund, gütige Mittheilung nach dem Verhältnisse der Vorherbestimmung, und um es kurz zu sagen, der Lebenden Leben, der Wesenden Wesenheit, alles Lebens und Wesens Grund und Ursache, kraft seiner das Seiende in's Leben rufenden und zusammenhaltenden Güte." — — „Diese göttliche Überwesentlichkeit nun, dieses allen Begriff übersteigende Bestehen der Urgüte darf Niemand weder als Begriff oder Kraft, noch als Geist oder Leben oder Wesenheit preisen, wenn er zu den Liebhabern der über aller Wahrheit hinausliegenden Wahrheit gehört, sondern als unendlich erhaben über alle Beschaffenheit, Bewegung, Leben, Einbildung, Vorstellung, Namen, Begriff, Verstand, Einsicht, Wesenheit, Bestand, Festigung, Einung, Gränze, Unbegränztheit und über Alles, was existirt. — — Um sie und wegen ihr ist Alles, und sie vor Allem und Alles besteht in ihr; und durch ihr Sein ist sie die Lenkerin und die Substanz von Allem, und Alles strebt nach ihr hin: das Verständige und Vernünftige begrifflich, das Niedrigere durch die Sinne, und das Übrige durch die Lebensbewegung oder nach seiner wesentlichen und eigenthümlichen Beschaffenheit. Dieß wissend preisen die heiligen Schriftsteller die Gottheit als namenlos und allnamig; namenlos, indem sie in einem der mystischen Gesichte symbolischer Gotterscheinung denjenigen schalt, der da fragte: Wie heißest du? (1 Mos. 3, 29.) — Warum fragst du nach meinem Namen, der doch wunderbar ist? (Richter 13, 8.) — Als vielnamig preisen sie die Gottheit, wenn sie dieselbe redend einführen: Ich bin, der da ist; das Leben, das Licht, der Gott, die Wahrheit (2 Mos. 3, 14); oder wenn die Gottesweisen Gott als die Ursache von Allem vielnamig aus Allem von ihm Verursachten preisen, als gut, schön, weise, geliebt, als Gott der Götter, als Herrn der Herren, als Heiligen der Heiligen, als ewig, seiend, als den Grund der Zeiten, als Führer des Lebens, als Weisheit, Geist, Vernunft, als wissend, als über allen Schätzen jeglicher Erkenntniß, als Kraft, Gewalthaber, König der Könige, als den Alten der Tage, als unalternd und unwandelbar, als Heil, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, an Größe Alle überragend, und nahend im Säuseln des Windes. So sagen sie auch, daß er in

den Geistern, in den Seelen und Körpern, im Himmel und auf Erden und in Allem derselbige sei; in der Welt, um die Welt, über der Welt, über den Himmel, über allem Wesen; Sonne, Sterne, Feuer, Wasser, Hauch, Thau, Wolke, Stein, Felsen, alles Seiende und Nichts von dem Seienden." Mit diesen Worten werden die in der Schrift de divinis nominibus gegebenen Ausführungen eingeleitet, welchen Thomas später einen ausführlichen Commentar widmete. Sie schließen sich mit dem Inhalte der übrigen zum größeren Theile erhaltenen Pseudo-Dionysischen Werke zu einem planmäßig angelegten Ganzen zusammen, dessen Zweck die Einführung in die Tiefen der wahren Gotteserkenntniß ist. In den verloren gegangenen Hypotyposen sollte gezeigt werden, was Gott in sich selber ist; sie verbreiteten sich demnach über die göttliche Wesenheit, ihre Einheit und Dreiheit. Denn fast in jedem der heiligen Bücher wird Gott nicht nur als Monas, sondern auch als Dreieinigkeit gepriesen wegen der in den Hypostasen sich darstellenden Erscheinung der überwesentlichen Fruchtbarkeit, von welcher jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden stammt und den Namen hat. Alles Sein außer Gott ist ein Ausfluß der göttlichen Überfülle und eine Ausstrahlung des göttlichen Lichtes; wie unsere Liebe zu Gott, so ist die Liebe Gottes ekstatisch, ohne daß aber Gott sich selber veräußerte, indem er seine absolute Vollkommenheit an nichts Anderes übertragen kann. Das Verhältniß Gottes zur Welt und deren Participation an seiner Vollkommenheit ist Inhalt der Schrift von den göttlichen Namen. Wie Gott in sich, so bildet auch sein Zugleichsein mit der Welt einen Ternar, dessen zweites und drittes Glied die beiden Welten des Unsichtbaren und Sichtbaren sind, und jede derselben bildet abermals eine dreigliedrige Ordnung abwärts steigender Stufenfolge. Zunächst kommt der Ternar der himmlischen Hierarchie in Betracht mit den ihm eingegliederten neun Stufenordnungen himmlischer Geistwesen. In den verloren gegangenen Büchern über die Seele wurde die in dem Werke de coelesti hierarchia begonnene Gliederung bis zum Menschen und in dessen irdische Daseinssphäre herab geführt. Von da an nimmt die rückgängige Bewegung ihren Anfang, in deren Verständniß die Schrift von der kirchlichen Hierarchie einführt, in den dreigliedrigen Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung das Abbild der hierarchischen Ordnung der Himmel zeigend. Einer jeden der drei

dreigliedrigen Stufen der kirchlichen Hierarchie entspricht ein kirchliches Sacrament als initiative Weihe; somit treten Taufe, Eucharistie, und die Weihe des Salböls aus dem Kreise der kirchlichen Weihehandlung mit Auszeichnung hervor. Diesen drei Sacramenten entsprechen die drei von den Gliedern der dritten höchsten Ordnung geübten Functionen der Liturgen, Priester und Hierarchen an den der Reinigung Bedürftigen, an dem heiligen Volke und an den zu aller Vollkommenheit strebenden Mönchen. Damit ist jedoch die Rückkehr zu dem geheimnißvollen Urgrunde nicht beschlossen, sondern erst vorbereitet. Denn in dem Verhältnisse, in welchem sich die Gottheit niedersteigend in Bejahungen verhüllt hat, muß die zu Gott ansteigende Schauung sie durch Verneinung wieder enthüllen; und hievon handelt das letzte Werk: die mystische Theologie.

Es war bereits in dem vorhin gegebenen Abrisse von Albert's theologischem Systeme zu bemerken, in welcher Weise die religiöse Mystik des Areopagiten zum Ausbau und Complemente der auf Aristotelischen Grundlagen aufgeführten Weltansicht verwendet wurde. Dieser Vorgang Albert's wurde auch für Thomas maaßgebend, und wir sehen, wie seine speculativen Studien unter Albert's Leitung gleich vom Anfange her auf die Vermittelung der Aristotelischen Philosophie mit der Areopagitischen Mystik hingelenkt werden. Denn nebst der Kunde, die wir über die vorhin erzählte Disputation bezüglich der erwähnten Stelle aus der Schrift de divinis nominibus haben, wissen wir auch, daß er noch in demselben Jahre bereits als erste größere Arbeit eine Erklärung der Ethik des Aristoteles versuchte, unter Zugrundelegung der von Albert im Kreise der Schüler vorgetragenen Auslegung dieser Schrift.

In eben demselben Jahre (1245) hielt der Orden zu Cöln ein Generalcapitel. Auf diesem wurde unter Anderem beschlossen, daß Albert sich nach Paris zu verfügen habe, um den einen der beiden öffentlichen Lehrstühle, welche die Dominicaner an der Universität inne hatten, einzunehmen und den Grad eines Doctors zu erwerben; Thomas sollte ihn begleiten, und unter seiner Leitung die drei noch übrigen Jahre seiner theologischen Lernzeit im Hause St. Jacob vollenden. An der Universität zu Paris hatte zur Zeit die angesehenste und einflußreichste aller theologischen Schulen ihren Sitz, und dieser Schule als Lehrer vorzustehen, konnte mit Recht als eine höchste Auszeichnung angesehen werden. Sie bedeutete als theologische

Auctorität dasselbe, was die Bologneser Universität in der Rechtswissenschaft, die Universität zu Salerno für die Medizin galt. Die Pariser Universität hatte also einen vorherrschend theologischen Charakter; und dieser datirte sich von der Zeit her, als der Bischof von Paris, Gottfried von Boulogne, gegen Ende des eilften Jahrhunderts eine höhere Schule errichtete, welche zuerst durch Lanfrank, dann durch Wilhelm von Champeaux und Abälard einen großen Ruf erlangte, und eine große Menge von Hörern aus Nah und Fern nach Paris zog. Aber eben dieses Zuströmen von Hörern veranlaßte erst das Entstehen und die allmählige Ausbildung eines festen, ständigen Institutes, welches den Namen Universität führte. Die Grundlagen dieser neu entstehenden Corporation waren und blieben die bischöfliche Domschule und die Schulen St. Victor, St. Genofeva und St. Germanus; denn einzig diese hatten ständige Lehrer, während die anderswoher kommenden berühmten Männer, die nur nach freiem Belieben Unterricht ertheilten, wenigstens Anfangs weder einen ständigen Aufenthalt in Paris hatten, noch in eine Corporation sich zusammenthaten. Indeß wirkte ihr Auftreten und die dadurch gesteigerte Frequenz der Schüler auf die ständigen Lehrinstitute mächtig zurück; und da mit dem mächtigen Aufschwung des einmal angeregten wissenschaftlichen Strebens die Zahl der gleichzeitig wirkenden Lehrer in den höheren Studien, in Philosophie und Theologie sich vergrößerte, zudem auch Rechtsgelehrte und Ärzte lehrend auftraten, so bildete sich ohne Zuthun der geistlichen oder weltlichen Gewalt ein besonderer Körper, der dadurch, daß er unter der Oberaufsicht des Kanzlers der Domkirche stand, mit den ständigen Schulen der freien Künste zusammenhieng und Ein Ganzes ausmachte. Dieser Körper erhielt als Gesammtheit aller unter der Inspection des Kanzlers stehenden Lehrer und Lernenden den Namen Universitas [1]). Den ersten Anlaß zur öffentlichen Anerkennung desselben gab ein unter Philipp August zwischen Bürgern und Studenten ausgebrochener blutiger Streit und eine dadurch veranlaßte Beschwerde der Letzteren beim König über das Verhalten des Prevot in dieser Sache; der König verfügte in Gemäßheit der näheren Umstände dieses Vorfalls, daß die Scholaren (d. i. alle zur Universität

[1]) Diese Benennung kommt zuerst in einer Decretale des Papstes Innocenz III. aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts vor: C. 7. X. de procur.

gehörigen Personen, Schüler und Lehrer) wegen Verbrechen künftighin nicht mehr vor das weltliche Gericht gestellt, sondern den geistlichen Gerichten zur Untersuchung und Bestrafung überwiesen werden sollten. Auf dieses Privilegium (a. 1200) folgte weiters die Ernennung eines Stellvertreters der Universität bei den Gerichten, womit sie alle Eigenschaften einer juristischen Person gewann. Sofort erließ nun die Universität selber mehrere zur Organisation ihrer neubegründeten Verhältnisse dienliche Verfügungen. Bald darauf folgte auch die Anerkennung der Kirche durch Innocenz III., den ehemaligen Schüler dieser Anstalt [1]). Er ließ für sie als kirchliche Körperschaft durch seinen Legaten Robert Courçon besondere Statuten entwerfen (1215), in welchen die Eigenschaften der Lehrer, die Bücher, nach welchen oder über welche gelesen werden sollte, die Bedingungen der Befähigung für das theologische Lehramt und die Verpflichtungen der Studirenden unter einander festgesetzt wurden. Die Verfassung der Pariser Universität wurde das Muster für die übrigen in England und Deutschland entstehenden Universitäten, so wie jene Bologna's für Italien, Spanien und selbst für die neben Paris noch entstehenden französischen Universitäten. Paris war Anfangs eine ungetheilte Universität, d. h. es wurden keine besonderen Facultäten in ihr unterschieden, erst in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts sonderten sich zuerst die Theologie, dann auch die Jurisprudenz und Medizin als besondere Facultäten aus; bevor dieß geschah, wurde die Medizin unter die artes, das (canonische) Recht zur Theologie gezählt. Der Rector konnte nur aus und von den Artisten gewählt werden; ein Umstand, welcher darauf hinweist, daß der Unterricht in den freien Künsten der geschichtliche Keim und Ansatz des Institutes gewesen. Die große Frequenz des gefeierten Institutes führte zur Abtheilung des Körpers nach Nationen, deren man vier unterschied: die französische (wozu auch Spanier, Italiener und selbst Orientalen gerechnet wurden), die englische oder deutsche (mit Einschluß der Ungarn, Polen und Scandinavier), die picardische und die normännische [2]). Die Nationen und nicht die Facul-

---

[1]) Auch Cölestin II. und Hadrian IV. hatten in Paris ihre Bildung empfangen. Abälard konnte unter seine Schüler zwanzig Cardinäle und mehr als fünfzig Bischöfe zählen.

[2]) Über das Leben und Treiben der Pariser Studenten citirt Launoy (de

täten wären die Träger der Rechte und Immunitäten der Universität; zu den Nationen wurden aber nicht bloß die Schüler, sondern auch die Lehrer (mit Ausnahme der Doctoren) gerechnet, und diese waren zu Paris im Vollbesitze der Gewalt, während umgekehrt die Universität Bologna auf ganz republicanischen Grundlagen organisirt war. Gleichwol erfreuten sich auch die Pariser Studenten hinreichend vieler Vergünstigungen, sowol von Seite der Könige als der Päpste, welche eine angemessene Freiheit der Studirenden in jeder Weise schützten. Gregor IX. verbot ihnen aus Anlaß grober Excesse das Tragen der Waffen; aber er duldet nicht, daß ein Studirender wegen Schulden sollte gefangen gesetzt werden, dieß sei dem canonischen Rechte zuwider; der Bischof von Paris hat die Befugniß, Vergehen derselben mit Mäßigung, wol auch mit Arrest zu bestrafen; dem Kanzler hingegen wird dieses Recht abgesprochen. Wer auf Verdacht eingezogen wird, soll gegen hinlängliche Bürgschaft in Freiheit gesetzt werden; Jene, welche sich als Studenten ausgeben, aber keine Vorlesungen besuchen und zu keinem Lehrer halten, sollen der Rechte der Studirenden verlustig gehen. Diese Bestimmungen wurden nebst anderen 1231 erlassen, um die Wiederkehr von Ereignissen zu verhüten, welche 1229 fast zur Auflösung der Universität geführt hätten, in Folge eines von blutigen Händeln begleiteten Eingriffes der weltlichen Macht in die Jurisdictionsrechte der Universität in Sachen eines argen Studentenexcesses, der in einem

---

scholis celebrioribus. Opp., tom. IV, p. 71) aus des Cardinals Jacobus a Vitriaco Historia Occidentalis folgende Schilderung: Non solum autem ratione diversarum sectarum, vel occasione disputationum sibi invicem adversantes contradicebant; sed pro diversitate regionum mutuo dissidentes, invidentes et detrahentes, multas inter se contumelias et opprobria impudenter proferebant, Anglicos potatores et caudatos affirmantes; Francigenas superbos, molles et muliebriter compositos afferentes; Teutonicos furibundos et in conviviis suis obscoenos dicebant; Normannos autem inanes et gloriosos, Pictavos proditores et fortunae amicos; hos autem qui de Burgundia erant, brutos et stultos reputabant; Britones autem leves et vagos judicantes, Arturi mortem frequenter eis objiciebant; Lombardos avaros, malitiosos et imbelles; Romanos seditiosos, violentos et manus rodentes; Siculos tyrannos et crudeles; Brabantios viros sanguinum, incendiarios, rutarios et raptores; Flandrenses superfluos, prodigos et commessationibus deditos et more butyri molles et remissos appellabant.

Weinhause vorgefallen war. In der That zogen damals Lehrer und Schüler von dannen, nach Rheims, Angers, Toulouse, nach England, Italien und Spanien. Man hatte sich einstimmig zugeschworen, nicht eher wiederkehren zu wollen, bis die von der Regentin-Mutter Blanca verweigerte Genugthuung erfolgt sei. Gregor's IX. Intervention vermittelte endlich die Sache, an deren Beilegung ihm aus höheren Gründen gelegen war, weil er die Theilung der Universität als eine Calamität für die Wissenschaft erachtete. Er bat und ermahnte den inzwischen zur Regierung gelangten Sohn der Regentin-Mutter, Ludwig IX., er möchte sich den Studirenden geneigt erweisen, und ihnen die Privilegien seines Großvaters Philipp August erneuern, was von Seite des Königs, der mit dem Papste gleicher Gesinnung über die Sache war, bereitwillig geschah.

Die Pariser Universität war die erste und berühmteste theologische Schule der Zeit. Der theologische Unterricht wurde theils von den Canonikern der Domkirche, theils von Mitgliedern jener Orden versehen, welche in Paris Häuser hatten. Dieß waren anfänglich die Cisterzienser, Prämonstratenser und Chorherren von St. Victor, zu welchem im dreizehnten Jahrhunderte die Franciscaner und Dominicaner kamen. Schon der heilige Dominicus hatte sein Auge vorzüglich auf Paris gerichtet, und die Erwerbung des Hauses St. Jocob gab seinem Orden daselbst den ersten festen Stützpunct. Die Dominicaner traten gleich Anfangs zur Universität in nähere Beziehungen; es existirt eine Urkunde vom Jahre 1221 [1]), in welcher sich die Universität aller ihrer Rechte auf Haus und Grund von St. Jacob begiebt, unter der Bedingung, daß in der Ordenskirche daselbst jährlich am Tage nach St. Nicolaus eine Missa solemnis für die lebenden Mitglieder der Universität (pro magistris et scholaribus), am Tage nach Mariä Reinigung aber eine feierliche Messe für die verstorbenen Mitglieder derselben celebrirt werde. Zudem sollten für jeden Magister der Universität, der mit Tod abgeht, dieselben Trauerfeierlichkeiten veranstaltet werden, wie für ein Ordensmitglied; wählt ein Universitätslehrer seine letzte Ruhestätte bei St. Jacob, so soll er, wofern er ein Theologus war, unterhalb des Capitelsaales, gehört er einer anderen Facultät an, innerhalb des Klosters

[1]) Mitgetheilt von Bulaeus hist. univers. Paris, tom. III, S. 105.

bestattet werden. Die schon erwähnte allgemeine Auswanderung der Lehrer und Studenten aus Paris 1229 gab den Anlaß, daß die Dominicaner, die bereits viele gelehrte Männer unter den Ihrigen zählten, mit Billigung des ihnen gewogenen Pariser Bischofes, des berühmten Wilhelm von Auvergne, eine theologische Lehrkanzel an der Universität übernahmen, um die gänzliche Auflösung des theologischen Studiums zu verhindern. Diese blieb ihnen auch nach Wiederherstellung der früheren Verhältnisse; ja sie errichteten dann noch eine zweite, was freilich die Eifersucht und den Widerspruch der übrigen Universitätsmitglieder hervorrief. Es wurde beschlossen, daß kein Convent der Religiosen mehr als eine öffentliche theologische Lehrkanzel sollte besetzen dürfen. Die Dominicaner erklärten, sie würden sich dem Beschlusse nicht fügen, da sie bereits mehrere Jahre beide Kanzeln unangefochten und mit Ehren behauptet hätten; diese Erklärung verschaffte ihnen Achtung, und sie blieben vor der Hand im unbestrittenen Besitze ihrer Lehrstühle, bis jene Streitigkeiten ausbrachen, deren Erzählung einem folgenden Lebensabschnitte des heiligen Thomas angehört. Gleichzeitig oder bald nach den Dominicanern gelangten auch die Franciscaner zum theologischen Lehramte, und zwar dadurch, daß sie den berühmten Alexander von Hales zu ihrem Mitgliede gewannen. Ein Franciscanermönch, welcher wußte, daß Alexander nichts verweigere, was man im Namen der heiligen Jungfrau von ihm verlange, bat ihn, er möge dem Weltruhme entsagen, und durch den Eintritt in den Orden des heiligen Franciscus sowol sein eigenes Heil sichern, als auch zugleich an dem Orden durch geistige Hebung desselben ein gutes Werk üben. Alexander hielt diese Aufforderung für einen Ruf des Himmels und folgte der Einladung. Er hatte bereits den Rang eines Doctors, als er in den Orden trat, und setzte als solcher seine Lehrthätigkeit fort. Wie die Ausübung des öffentlichen Lehramtes, so wurde auch die Erwerbung academischer Grade an den Mendicanten für anstößig befunden; die eifersüchtige Rivalität der übrigen Glieder des academischen Lehrkörpers wußte es sich nicht zu erklären, wie die demüthige Benennung: Frater, mit den einem Doctor gebührenden Enkomien: Dominus, sapientissimus magister, zu vereinbaren wäre. Um das Wirken der Mendicanten gegen die Folgen derartiger Mißgunst sicher zu stellen, bestimmte Innocenz IV. (1244), daß die Mendicanten in Beziehung auf öffentliche Vor-

leſungen, Disputationen und academiſche Grade dieſelben Befugniſſe hätten, wie die anderen Lehrer der Univerſität; und 1249 gelangte an den Kanzler ein anderes päpſtliches Schreiben, in welchem der hohen Schule geboten wurde, ausgezeichneten Lehrern aus den Mendicanten die verdienten Auszeichnungen auch ungeſucht zu ertheilen.

Die erſten Dominicaner, welche in Paris öffentlich Theologie lehrten, waren der Engländer Johannes Ägydius und Roland von Cremona, welchen zunächſt Hugo von St. Caro folgte. Zur Zeit, da Albert und Thomas in Paris eintrafen (1245), war Johannes Pungensaſinum der Inhaber der einen aus den beiden, den Dominicanern zuſtehenden Lehrkanzeln, Albert betrat als Baccalaureus die zweite derſelben. Vermöge eines beſonderen Statutes mußten beide Lehrſtühle immer gleichzeitig von einem Franzoſen und einem nichtfranzöſiſchen Ausländer beſetzt ſein; der eine hieß magister intraneus, der andere magister extraneus [1]). Das Magiſterium hatte beſtimmte Grade, welche in einem dreijährigen Curſus durchgemacht wurden. Das erſte Jahr mußte der vom Generalcapitel oder Ordensgeneral deſignirte Candidat unter Oberleitung eines eigentlichen Magiſters als Baccalaureus über die Sentenzen leſen. Am Ende des Jahres wurde er vom Prior des Pariſer Ordenshauſes im Beiſein aller activen Lehrer dem Univerſitätskanzler vorgeſtellt; die anweſenden Magiſtri mußten eidlich beſtätigen, daß der präſentirte Candidat zum Lehramt tauglich ſei, worauf ihm der Kanzler die licentia docendi ertheilte. Nun eröffnete der neue magister licentiatus ſein zweites Jahr mit einer ſolennen Disputation in der biſchöflichen Aula, daher man dieſen Act das Hofhalten des Licentiaten nannte (aulam suam habebat); der Zweck des Actes war

[1]) Quae alternatio ita constanter servata fuit, ut cum aliquando nempe 1316 capitulum generale Monspeliense eam interrumpere tentasset sub gravioribus poenis jubens, ut non habita ratione alternativae sed solius antiquitatis baccalaurei promoverentur, tantum exinde tumultus excitatum est, ut in comitiis ordinis sequentibus Pampilonae 1317 omnia in integrum restituere necesse fuerit. — — Eaeque sunt, quae tum in capitulis generalibus tum in magistrorum ordinis diplomatibus duae scholae magnae dicuntur, quibus ineunte seculo 15 duae scholae parvae additae sunt Franciae speciatim addictae ac deinde etiam quinta. Echard et Quetif, Script. Ord. Praed. I, pag. 165.

die Erwerbung des academischen Lorbeers. Als magister laureatus fuhr er dann fort, die Sentenzen zu erklären als selbstständiger Regent der Schule. Dieß blieb er auch noch ein drittes Jahr, las aber dann nicht mehr über die Sentenzen, die ein ihm beigegebener Baccalaureus erklären mußte, sondern hielt disputationes generales, behandelte quodlibetica. Bei seinem Abgange am Ablaufe des dritten Jahres präsentirte er den ihm untergebenen Baccalaureus als Candidaten des Licentiates, d. i. als seinen Nachfolger. Diese Laufbahn machte nun auch Albert durch; so wurde er im zweiten Jahre Magister neben Johannes Pungensasinum, und im dritten Jahre primarius regens neben Stephan von Auxerre (auch Stephanus a Varnesio genannt), dem selbstständig gewordenen und an des Johannes Stelle getretenen Magister der zweiten Lehrkanzel. Unter den genannten drei Lehrern vollendete nun auch Thomas Aquinas seine theologische Lernzeit. Selbstverständlich fällt der Hauptantheil an den ihm gewordenen geistigen Anregungen Albert dem Großen zu. Die von Wadding aufgestellte Meinung, daß er auch bei Alexander von Hales Unterricht genommen, ist längst als unbegründet nachgewiesen; als Thomas nach Paris kam, lehrte nicht mehr Alexander, der in demselben Jahre starb, sondern dessen Nachfolger Johann von Rochelle, der ebenfalls philosophisch sehr gebildete Lehrer des heiligen Bonaventura.

Thomas führte die ihm zu Paris gewordene Aufgabe mit Auszeichnung zu Ende; mit Rücksicht auf seine vorzüglichen Leistungen wurde ihm, obschon er das gesetzliche Alter noch nicht erreicht hatte, am Abschlusse seiner Lernzeit (1248) der Rang eines Baccalaureus verliehen. Wie in der Wissenschaft, so hatte er während dieses dreijährigen Aufenthaltes zu Paris in den Tugenden des inneren Lebens zugenommen. Sein Lieblings- und Erholungsbuch waren Cassian's Collationen, deren er sich nach seinem eigenen Geständnisse dazu bediente, um durch Betrachtung und Beschauung sein wissenschaftliches Streben zu beschwingen und zu vertiefen. So in sich versenkt gieng er öfter vom Mittagstische, ohne zu wissen, was als Speise aufgesetzt worden; die ascetischen Pflichten des klösterlichen Lebens erfüllte er auf das strengste, die Übung des Gehorsams war dem kindlich demüthigen und anspruchlosen Wesen des sanftesten Jünglings eine ganz zur Natur gewordene Tugend. Als er bei Tische einst vorlas, bedeutete ihm der Obere, daß er

ein ohnehin richtig betontes Wort anders auszusprechen habe; Thomas gehorchte. Nach Tische bemerkten ihm einige Mitschüler, er hätte den Fehler, welchen der Corrector gemacht, nicht nachsprechen sollen; er aber erwiderte: Es liegt wenig daran, ob ein Wort so oder anders ausgesprochen werde; aber sehr viel ist daran gelegen, daß ein Ordensmann jederzeit bereitwilligen Gehorsam übe.

Drittes Capitel.

Die Lehrthätigkeit des heiligen Thomas bis zu seiner feierlichen Ernennung zum Doctor durch die Pariser Universität. Seine schriftstellerischen Leistungen während dieser Epoche. Sein Verhältniß zu den Streitigkeiten zwischen der Pariser Universität und den Mendicantenorden.

In demselben Jahre, in welchem Thomas seine Studien in Paris beendete (1248), wurde zu Paris ein Ordenscapitel gehalten und beschlossen, neben der theologischen Schule zu St. Jacob vier neue Schulen zu errichten, in welchen eben so, wie in Paris, Lehrer und Schüler im umfassenderen Betriebe der heiligen Wissenschaft herangebildet werden sollten. Als die Orte dieser neuen Schulen wurden ausersehen: Bologna für die lombardische Ordensprovinz, Montpellier für die Provence, Oxford für England, Cöln für Deutschland. Nach Cöln wurden Albert und Thomas beordert, ersterer als oberster Regent der Schule; der dreiundzwanzigjährige Thomas als zweiter Lehrer und magister studentium. Der Ruhm Albert's zog eine große Schaar von Zuhörern nach der alten, vielbesuchten Metropole am Rheine. Eben diesem Umstande verdankte aber auch Thomas ein schnelles Aufblühen seines Rufes; indem er in die Fußstapfen seines Meisters trat und die reichen Schätze der Gelehrsamkeit desselben sich aneignete, fieng er zugleich auch an, seine eigene Lehrweise sich zu schaffen, deren Vorzüge den Vielen, die bereits andere Lehrer gehört hatten, nicht entgehen konnten und große Erwartungen von seinen zukünftigen Leistungen erwecken mußten. Das Streben nach Tiefe, Maaß und Rundung trat gleich Anfangs als auszeichnende Eigenschaft des noch jugendlichen Lehrers hervor, und deutete bereits auf jenes Ziel hin, welchem er

durch seine spätere, großartig zusammenfassende und vermittelnde Thätigkeit die in gewaltigem Ringen mit neuen geistigen Elementen nach einem einheitlichen Abschlusse erst noch suchende kirchliche Wissenschaft seiner Zeit entgegenführen sollte. Sein Lehrgeschäft bestand in der Auslegung der Sentenzen und der heiligen Schrift; darneben arbeitete er, angeregt durch seine Lehrthätigkeit, seine ersten philosophischen Abhandlungen aus: de ente et essentia (opusc. 30), de principiis naturae (opusc. 31) nebst mehreren anderen kleineren Schriften, in welchen er sich zunächst die Grundfragen und Grundbegriffe seines auf Aristotelisch-scholastischem Fundamente aufzuführenden Systemes klar zu machen suchte. Die Schrift de ente et essentia enthält einen gedrängten Abriß der Ontologie, die Abhandlung de principiis naturae eine kurze Erläuterung aller Grundbegriffe der Kosmologie. Die Abhandlung de ente et essentia geht von der Unterscheidung des reellen Seins nach den zehn Kategorien aus; dem Sein der ersten Kategorie (Substanz) kommt die Realität primär zu, secundär dem unter den neun übrigen Kategorien begriffenen Sein. Das substanzielle Sein ist von Seite seiner Wesenhaftigkeit und intelligiblen Determinirtheit in's Auge zu fassen. Mit Rücksicht auf erstere unterscheidet man einfache und zusammengesetzte Substanzen, deren Wesen durch Materie und Form constituirt wird. Von der materia communis stammt der generische, von der Form der specifische Charakter der Substanz, die Signirung der materia communis durch specificirende Information giebt das Individuum. Die materia signata ist somit das Princip der Individuation und zugleich die pars materialis des Individuums, als dessen anderer Theil (pars formalis) die mit Ausschluß der materia signata genommene species zu nehmen ist. Man unterscheidet beide Theile insofern, als man fragt, woher die individuelle Substanz ihren Art- und Gattungscharakter habe; der Sache nach drückt jeder Theil in einem gewissen Sinne das ganze Eine Ding aus, andererseits aber ist dieses Eine in Wirklichkeit nicht eine aus zwei Dingen zusammengesetzte Sache, sondern nur Eine Substanz. Man unterscheidet beide Theile quoad esse, sie constituiren aber in ihrem Zusammensein nur Eine Essenz, die schlechthin durch die Form bewirkt ist. Der specifische Charakter ist für die Essenz der individuellen Sache weder etwas schlechthin Zufälliges, gleich den unwesentlichen Merkmalen der Sache, noch fällt er unmittelbar mit der

Essenz zusammen; das Mittlere zwischen beiden ist, daß er mit ihr durch den Verstand verbunden, d. i. als Eines gedacht wird. Die Essenz des materiellen Dinges drückt nothwendig etwas Individuelles aus; als Allgemeinbegriff existirt sie nur im menschlichen Verstande, und auch da nur insoferne, als sie auf alle wirklichen Individuen der Gattung bezogen wird, während andererseits der Allgemeinbegriff als Gedanke dieses oder jenes Verstandes selbst wieder etwas Individuelles ist, gleichwie eine Statue, durch welche viele Menschen vorgestellt werden, als eben diese Statue etwas Besonderes ist. Daher ist der Commentator des Aristoteles (Averroes) im Irrthume, wenn er aus dem universellen Charakter des menschlichen Begriffes auf die individualitätslose Allgemeinheit des menschlichen Verstandes (unitas intellectus) schließen will. Außer den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen giebt es auch einfache Substanzen, die reine, unvermischte Formen sind. Avicebron stellt zwar das Vorhandensein derselben in Abrede; es genügt aber, darauf hinzuweisen, daß die von allen sinnlichen Accidenzen losgeschälten Allgemeinbegriffe der Dinge auch nur von immateriellen, unsinnlichen Potenzen = Intelligenzen gedacht werden können. Substanzen, die rein nur Formen sind, sind möglich; denn die Form steht zur Materie in einem ursächlichen Verhältnisse und ist ihr überlegen, also muß sie auch unabhängig von ihr existiren können. Gleichwol läßt sich in den reinen Formen noch Esse und Essenz unterscheiden; dasjenige, worin Sein und Wesen coincidiren, kann nur Eines sein, und von diesem Einen muß das Sein aller übrigen immateriellen Wesen abgeleitet werden, weil keine Sache, die das Sein nicht *ist*, sondern es *hat*, dasselbe sich selbst gibt. Das Esse der Einen ersten Ursache ist unbedingt, das Esse der reinen Formen durch die Art der Essenz bedingt, die Essenz selbst aber nicht weiter beschränkt und determinirt, wie in den materiellen Substanzen, die nicht nur rücksichtlich des Esse abhängig, sondern überdieß auch durch die Materie contrahirt und beschränkt, also nach Oben und Unten begränzt sind, wie sich die Schrift de causis ausdrückt. — So viel aus den ersten Lineamenten des später ausgeführten Systems, um zu zeigen, wie Thomas an Albert anknüpfte, und dessen Lehre zum ersten Male selbstständig reproducirte.

Neben diesen und anderen kleineren Schriften begann Thomas auch die Ausarbeitung seines Commentars zu den Sentenzen des

Lombarden und zu einigen Büchern der heiligen Schrift, welche er täglich zu erklären hatte. Außerdem hatte er sich, dem Zwecke seines Ordens gemäß, im Predigtamte zu üben. Den Eindruck seiner Reden an das gläubige Volk haben wir wol weniger nach den uns erhaltenen Skizzen zu beurtheilen, als nach den Berichten seiner Zeitgenossen. Diesen zufolge war sein Auftreten ernst und bescheiden, seine Sprache einfach und faßlich; im beständigen Zurückgehen auf die heilige Schrift gab er seinen streng methodischen Ausführungen Tiefe, Kraft und Leben. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, so wie der gewinnende Eindruck seiner edlen Gestalt verlieh Allem, was er sprach, eine erhöhte Bedeutung; er wurde mit jenem ehrerbietigen Schweigen angehört, mit welchem man die stille Größe eines weihevollen, tiefen Geistes und Charakters ehrt. Tam reverenter audiebatur a populo, quasi sua praedicatio prodiret a Deo [1]).

In diese Zeit (vermuthlich 1251) fällt auch seine Weihe zum Priesterthume. Merkwürdiger Weise fehlen nähere Angaben, wo er sie empfangen und wer sie ihm ertheilt. Wol aber weiß man, daß die Entrichtung des priesterlichen Opfers ihm lebenslang die feierlichste und heiligste Verrichtung blieb und täglich eine reiche Quelle von Gnaden erschloß, deren Erhebungen und Tröstungen auch sein wissenschaftliches Streben durchgeisteten und mit himmlischer Weihe erfüllten. Nach dem Beispiele des heiligen Patriarchen Dominicus brachte er oft einen großen Theil der Nacht am Fuße der Altäre zu, in die Anbetung des hochheiligen Frohnleichnams versunken; wenn er am Altare die Geheimnisse der Erlösung feierte, war sein Gemüth von erhabenen Rührungen bewegt, welche über sein Angesicht einen verklärenden Schimmer verbreiteten; nach Vollendung der heiligen Handlung pflegte er einem anderen Priester am Altare zu dienen, um in stiller Sammlung die Stimmungen, die ihn während des Opfers beseelt, in sich zu wiederholen und der geheimnißvollen Nähe des Allerhöchsten sich noch länger zu erfreuen. So ward er, ein Engel im Fleische, den himmlischen Geistern ähnlich, die am Throne des Allerhöchsten dienen und die dem irdischen Auge unter mysteriöser Hülle erscheinende Herrlichkeit Gottes in ihrer unverhüllten Wesenheit anschauen.

[1]) Bolland. p. 669. n. 30.

Vier Jahre hatte Thomas in Cöln als Lehrer verlebt; da ergieng an ihn der Auftrag, sich nach Paris zu begeben und an der Universität um den höchsten academischen Grad sich zu bewerben. Dieser Befehl des Oberen war hauptsächlich durch Albert und Hugo von St. Caro erwirkt worden; Hugo war, damals schon Cardinal der römischen Kirche, Zeuge jener Scene am päpstlichen Hofe gewesen, als Thomas über seinen Beruf zur Nachahmung des armen Lebens Christi sich verantwortete, und hatte schon damals eine große Vorliebe für den edlen Jüngling gefaßt; die günstigen Erfolge, die Thomas in den folgenden Jahren zu Cöln und Paris errang, konnten ihn darin nur bestärken. Thomas gehorchte dem Befehle ungern, und wollte in seiner anspruchlosen Weise von den ihm zugedachten Ehren nichts hören; gegen den Willen des Oberen war aber kein Widerstreben zuläßig, und so unternahm er denn zum zweiten Male die Wanderung von Cöln nach Paris. Er nahm seinen Weg durch Brabant und Flandern, und sprach am Hofe der Gräfin Margarita von Flandern ein [1]). Ohne Zweifel hegte diese Dame bereits eine besondere Verehrung gegen den frommen und gelehrten Ordensmann, und aus späteren Umständen ist zu entnehmen, daß ihn eine lebenslängliche Freundschaft mit ihrem Hause verband; die Eingangsworte einer von Thomas verfaßten und an sie gerichteten Schrift (opusc. 27) lassen schließen, daß sie gewohnt war, in wichtigsten Angelegenheiten seinen Rath sich brieflich zu erholen.

In Paris angelangt, wurde er mit Auszeichnung empfangen und sofort, ohne den gewöhnlichen Prüfungen sich unterziehen zu müssen, unter die Baccalaurei der Facultät aufgenommen, obwol ihm das gesetzliche Alter von fünfunddreißig Jahren fehlte; ja es ward ihm die Vergünstigung zu Theil, sein Collegium in St. Jacob

---

[1]) So berichtet Carle a. a. O. S. 80 u. 450 nach Feuillade, einem anderen Biographen des heiligen Thomas. Touron nennt S. 127 statt der Gräfin Margarita von Flandern die Gemahlin des Herzogs Heinrich III. von Brabant, Alix oder Adelaide von Bourgogne. Jedenfalls könnte die von Carle gemeinte Margarita nicht einen Grafen Wilhelm II. zum Gemahle gehabt haben, wie Carle angibt. Denn Margarita die Schwarze — eine andere zeitgenössische Gräfin von Flandern wird es kaum gegeben haben — hatte zum ersten Gemahle Johann von Arennes, zum zweiten Male war sie mit Guido von Dampierre vermählt. Vgl. van Kampen, Geschichte der Niederlande. Hamburg 1831. Bd. I, S. 99 u. 100.

allen an der Univerſität anweſenden Studirenden öffnen zu dürfen. Öffentliche Lehrer der Theologie aus dem Prediger-Orden waren damals Hugo von Metz und Elias Brunetus; in der Schule des Letzteren übernahm Thomas das Amt des zweiten Lehrers, und erklärte der Vorſchrift gemäß die heilige Schrift und die Sentenzen des Lombarden. Seine Erfolge übertrafen jede Erwartung [1]; die Zahl ſeiner Zuhörer wuchs mit jedem Tage, und bald drang der Ruf ſeines Namens über die Gränzen Frankreichs. Eine gute Zahl ſeiner kleineren Schriften, deren Abfaſſung in die Zeit ſeines dießmaligen Aufenthaltes zu Paris fällt, wurde durch Bitten und Anfragen entfernter Perſonen veranlaßt. Nach gewöhnlicher Annahme hat er folgende Schriften als Baccalaureus verfaßt: Responsio ad lectorem Venetum de XXXVI articulis (opusc. 11); — Responsio ad lectorem Bisuntinum de VI articulis (opusc. 12) [2]; — De

---

[1]) Factus autem Baccalaureus, cum coepisset legendo effundere, quae silentio deliberaverat occultare, Deus tantam ei infudit scientiam et in labiis ejus tanta divinitus est effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excedere, et claritate doctrinae scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Gulielmus de Tocco apud Bolland. pag. 663, n. 15.

[2]) Dieſe Schrift dient gelegentlich zum Beweiſe, daß Thomas kein Freund frommer Spielereien war. Er ſoll auf die Frage antworten: An stella, quae Magis apparuit, haberet figuram crucis? An haberet figuram hominis? An haberet figuram crucifixi? — His simul respondeo — ſagt Thomas — quod Chrysostomus quaedam similia narrat super Matthaeum, non quasi asserendo, sed potius quasi ab aliis dictum recitando. Et quia pro certo non habetur, non reputo, hoc esse praedicandum, praesertim quia non videtur esse probabile, quod sacri doctores ut Augustinus, Leo Papa, Gregorius et alii in suis sermonibus tacuissent, si aliquid robur authoritatis haberet. Non enim decet praedicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere. Si autem ab aliquo sit praedicatum, non arbitror esse necessarium quod revocetur, nisi forte ex hoc populo scandalum sit exortum, et tunc non deberet ut erroneum reprobari, sed ut incertum exponi. — Eine andere Frage: Ob Maria die Worte Simeons über das Schwert, das ihre Seele durchdringen werde, bis zur Auferſtehung Chriſti jeden Tag ſiebenmal erwogen habe: Ad hoc etiam respondeo, quod istud eadem facilitate contemnitur, qua dicitur, cum nullius authoritatis robore fulciatur. Nec aestimo hujusmodi frivola esse praedicanda, ubi tanta suppetit copia praedicandi ea quae certissimae sunt veritatis. Neque tamen oportet quod revocetur, si praedicatum

differentia verbi divini et humani (opusc. 13); — De natura verbi intellectus (opusc. 14); — De substantiis separatis seu de natura angelorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum (opusc. 15); — über zwei Decretalen Innocenz III. auf Bitten eines Trienter Archidiaconus (opusc. 23 u. 24) [1]; — De sortilegio ad Dominum Jacobum de Burgos (opusc. 25); — De aeternitate mundi (opusc. 27); — De fato (opusc. 28); — De essentia materiae et suarum dimensionum (opusc. 32); — De motu cordis ad Philippum magistrum (opusc. 36); — De potentiis animae (opusc. 43) u. A. [2]). Nebstdem führte er seine Arbeiten über die heilige Schrift und den Lombarden weiter, verwaltete gewissenhaft das Lehr- und Predigtamt und oblag mit Eifer den pflichtgemäßen klösterlichen Übungen. In diesen Beschäftigungen entwickelte er eine Energie und Vielseitigkeit, welche ihn den größten Männern aller Jahrhunderte zur Seite stellt; ein Zeitgenosse berichtet über ihn Ähnliches, wie man von Cäsar und Origenes erzählt: er habe, ohne sich in seinen Gedanken zu verwirren, gleichzeitig vier Schreibern über verschiedene Materien zu dictiren vermocht [3]).

Wir unterlassen, auf den Inhalt der genannten Schriften einzugehen, um den später folgenden Lehrentwickelungen nicht vorzugreifen; nur die an die Gräfin von Brabant gerichtete Abhandlung de regimine Judaeorum möge ihres interessanten Inhaltes wegen hier näher berücksichtiget werden. Die Gräfin hatte mehrere Fragen an Thomas gerichtet, welche sich auf ihre Regentenpflichten bezogen; vornehmlich wollte sie wissen, wie sie es rücksichtlich der Juden zu halten habe, welche in den Handelsstädten Flandern's und Brabant's in Masse angesiedelt waren. Ist es erlaubt, den Juden einen Tribut aufzulegen? Thomas antwortet: Allerdings sind die Juden

---

fuerit, nisi ex hoc scandalum fuisset exortum. Auf ähnliche Weise spricht er sich aus einem anderen Anlaß in opusc. 17, c. 7. ad 5tum aus (siehe ed. Rom. von 1592, in tom. XVII, fol. 108, lit. B.).

[1]) Zwei Abhandlungen über c. 1 u. 2. de summ. Trin. (I. i). Die erste bespricht die häretischen Gegensätze zu allen Glaubensartikeln; die andere den auf der vierten Lateransynode verdammten Irrthum des Abtes Joachim von Flora betreffs des Trinitätsdogma.

[2]) Unter den angeführten Schriften werden mehrere als unächt angezweifelt, worauf noch später die Rede kommen wird.

[3]) Gulielmus de Tocco apud Bolland. p. 665, n. 18.

durch eigene Schuld zu immerwährender Knechtschaft verdammt, und könnten darum mit Recht gezwungen werden, Alles abzuliefern, was nicht schlechthin zum nothwendigen Bedarfe des Lebens gehört. Aber den Christen ziemt, sich gegen Jedermann als Christen zu erweisen; und darum möge man ihnen neben den hergebrachten Lasten keine neuen aufbürden. Gesetzt auch, sie hätten den größten Theil ihrer Habe durch Wucher erworben und seien deßhalb zur Restitution verpflichtet: so erwachse daraus dem Regenten kein Recht, ihre Habe an sich zu ziehen, weil man sich mit fremdem Raube nicht bereichern darf; es wäre denn, daß die Gräfin selber oder ihre Vorfahren die Beschädigten wären. Alles andere aber, was ihnen abgenommen würde, müßte an die rechtmäßigen Besitzer abgeliefert oder zu frommen und nützlichen Zwecken verwendet werden. Es ist angemessen, den Juden für Vergehungen Geldstrafen aufzulegen, die um so größer sein dürfen, je weniger der Jude sein Geld auf redliche Weise erworben; aber die als Strafgeld erhobene Summe muß, insofern sie ungerechtes Gut war, auf die schon angegebene Weise verwendet werden. Es wäre freilich besser, die Juden, wie es theilweise in Italien geschieht, zu verhalten, daß sie auf anderen Wegen, als durch das Mäklergeschäft, ihren Erwerb suchten; so lange sich die Fürsten zu dieser Maaßregel nicht entschließen, dulden und ermuthigen sie das Raubgeschäft des Wuchers, und sind selber Schuld, daß sie von den Juden geplündert werden. Geschenke, welche von Juden angeboten werden, sollen auf dieselbe Art, wie die Strafgelder verwendet werden. Die Frage, ob die Juden verhalten werden sollen, durch besondere Abzeichen sich von der christlichen Bevölkerung zu unterscheiden, wird bejahend beantwortet; die öcumenische Synode (vom Lateran) habe es so angeordnet, und den Juden schreibe ihr eigenes Gesetz vor, an den vier Zipfeln ihres Oberkleides die Fimbrien als Unterscheidungszeichen zu tragen. An die Judenfrage schließen sich noch andere verwandte Bedenken der Gräfin an: Ob es erlaubt sei, die Unterthanen eigenmächtig zu besteuern? Thomas giebt es zu, wenn außerordentliche Bedürfnisse dazu nöthigen, oder das Einkommen des Fürsten, der doch für das gemeine Beste thätig ist, offenbar unzureichend ist; aber er warnt mit Aussprüchen der Propheten streng vor jeder Bedrückung des Volkes, und ruft Wehe über jene, welche als reißende Wölfe plündern und statt der Völker nur sich weiden. Was die

Beamten des Fürsten erpressen, muß restituirt werden. Ämterverkauf ist an sich nicht unerlaubt, aber der vielen damit verbundenen üblen Folgen wegen zu widerrathen. Nimmt der Fürst ein Darleihen, und verspricht zum Lohne dafür ein Amt, so geht er einen Wuchercontract ein; es ist ihm aber erlaubt, von jenem, an den er bereits gratis ein Amt vergeben, ein Darlehen zu nehmen.

Nachdem Thomas sein Baccalaureatsjahr vollendet hatte, sollte er ordnungsgemäß zum Licentiaten promoviren. Gewisse Vorfälle aber, die sich inzwischen an der Universität zutrugen, machten, daß diese Angelegenheit verzögert wurde. In der Fastenzeit 1853 waren bei einem nächtlichen Tumulte von der Scharwache vier Studenten aufgegriffen worden; da sie sich widersetzten, so wurde einer derselben getödtet, die übrigen schwer verwundet in Haft gesetzt. Die Lehrer der Universität forderten ihre Freigebung, die auch sofort erfolgte; eine weitere Genugthuung jedoch, die überdieß verlangt wurde, war nicht zu erhalten. Demzufolge verpflichteten sich sämmtliche Lehrer durch einen gemeinsamen Eid, nicht abzulassen, bis sie die Bestrafung der Scharwache durchgesetzt hätten, und stellten durch ein paar Monate ihre Vorlesungen ein. Die Lehrer aus den Mendicantenorden nahmen von dem Vorfalle keine Notiz und setzten ihre Vorlesungen fort. Endlich wurde die verlangte Genugthuung gewährt; zwei der unglücklichen Häscher wurden zum Tode verurtheilt, die anderen des Landes verwiesen. Nun traten die Lehrer zusammen, und setzten als Beschluß fest, daß in Zukunft Niemand in was immer für einer Facultät als Magister zugelassen werden dürfe, wenn er nicht früher geschworen haben würde, alle Statuten der Universität zu beobachten, insbesondere jenes, welches man nunmehr festsetzte: es sei hinfort jeder Lehrer verpflichtet, bei ähnlichen Fällen, wie der eben vorgekommene, die Vorlesungen einzustellen. Nach Du Pin [1]) soll man, um die Mendicanten zum Beitritte geneigt zu machen, einen Zusatz beantragt haben, in welchem die dem Gewissen, dem göttlichen und menschlichen Rechte, dem Heile der Seelen, der Wohlfahrt der Kirche, dem gemeinen Besten und der Regel des Predigerordens schuldigen Rücksichten gewahrt wurden. Gleichwol wollte sich kein Lehrer aus dem Mendicantenorden durch einen Eid auf das Statut verpflichten, vermuthlich schon aus dem

[1]) Histoire du 13. siecle, p. 523.

Grunde, weil der Religioſe überhaupt nicht ſchwören ſoll [1]). Der Lehrkörper antwortete auf dieſe Weigerung durch ein neues Decret, kraft deſſen er die Mendicanten von ſich ausſchloß und ihrer Lehrkanzeln verluſtig erklärte. Dieſe beſchwerten ſich hierüber bei Innocenz IV. und bei dem Grafen Alphons von Poitiers, der in Abweſenheit ſeines königlichen Bruders Ludwig IX. deſſen Stelle vertrat. Da der Prinz keinen Vergleich zwiſchen den ſtreitenden Parteien zu Stande brachte, ſo beauftragte der Papſt den Biſchof von Evreux, die Mendicanten wieder in ihre Rechte einzuſetzen, und ertheilte ihm die Vollmacht, gegen Jene, welche ſich gegen dieſe Anordnung zu widerſetzen gedächten, mit Cenſuren vorzugehen. Ein anderes Breve ergieng an den Pariſer Domherrn Magiſter Lucas, der mit derſelben Vollmacht betraut wurde, und ſie ohne Rückſicht auf die dawider eingelegte Berufung an den heiligen Stuhl zu Gunſten der Mendicanten ausübte. Inzwiſchen machte die Univerſität ihren gegen die Mendicanten gefaßten Beſchluß öffentlich bekannt und richtete ein ausführliches Schreiben über das Vorgefallene an alle Biſchöfe des Reiches, ihren Schutz anrufend (1254). Kurz darauf ſtarb Innocenz IV. Ganz erfolglos waren die Schritte der Univerſität bei dieſem Papſte nicht geweſen. Mit der Nachricht von ſeinem Tode traf gleichzeitig eine Bulle an die Dominicaner ein, welche an dieſen unbefugte Eingriffe in die pfarrliche Jurisdiction und Seelſorge rügt. Sein Nachfolger Alexander IV. war den Mendicanten entſchieden günſtig geſinnt; er erließ gleich am Anfange ſeines Pontificates die Bulle: Quasi lignum vitae (vom 14. April 1254), in welcher er nach großen Lobſprüchen, die er dem Pariſer Univerſitätsinſtitute ertheilt [2]), eine Reform der Uni-

[1]) Thomas Aq., Summ. theol., 2, 2. qu. 89, art. 10.

[2]) Quasi lignum vitae in Paradiso Dei et quasi lucerna fulgoris in domo Domini est in sancta ecclesia Parisiensis studii disciplina. Haec quippe foecundae eruditionis parens ad irrigandum sterilem orbis faciem fluvios de fontibus sapientiae salutaris cum impetu foras mittens, ubique terrarum Dei laetificat civitatem et in refrigerium animarum flagrantium siti justitiae aquas doctrinae dividit publice in plateis. Ibi nimirum ordinatus est per providentiam conditoris ad opus atque custodiam doctorum ordo praecipuus, ut ad vitae fructum rationabilis creaturae deducat affectum, ne in gustum mortis vetita veteris praevaricationis ille cebra seducatur. Ibi humanum genus originalis ignorantiae coecitate

versitätsstatuten gemäß einer Constitution Gregor's IX. anordnet. Er giebt Weisungen, nach welchen der Kanzler in Zukunft die Licenzen ertheilen soll, und gestattet ihm, sie an so Viele, als derselbe für ersprießlich hält, zu verwilligen, mögen die Candidaten des Lehramtes aus dem Säcular- oder Regularstande sein; er bestätiget den Beschluß der Universität, in Fällen ähnlicher Art, wie der kürzlich vorgekommene, durch Einstellung der Vorlesungen sich Genugthuung zu erzwingen; die Doctoren der beiden Mendicantenorden werden in ihre Rechte wieder eingesetzt und Alles für ungültig erklärt, was gegen sie unternommen worden oder in dieser Angelegenheit noch unternommen werden könnte; die weltlichen Lehrer werden beauftragt, sich mit ihnen in christlichem Frieden zu vertragen. Die Bischöfe von Orleans und Auxerre werden mit Vollziehung der Bulle beauftragt, und im Besonderen angewiesen, die beiden Dominicaner Elias Brunetus und Bonushomo in ihre academischen Rechte wieder einzusetzen. Dagegen excipirte nun Wilhelm von St. Amour mit mehreren Anderen, eben jene Partei, die schon bei Innocenz den Dominicanern die zuvor erwähnte Rüge zuwege gebracht hatte. Sie zogen sich auf einige Zeit von den Hörsälen der Universität zurück und antworteten der Aufforderung, den Weisungen des Papstes sich zu fügen, die Bulle gehe sie nichts an, da sie sich nicht mehr zum Universitätskörper rechneten. Die beiden Bischöfe wollten mit Censuren gegen sie vorgehen; sie appellirten aber an den Papst und erklärten, daß sie lieber in ihr Vaterland zurückkehren als einem für sie in keiner Weise befriedigenden Austrage der Sache sich fügen wollten; der Papst möge die Excommunication zurücknehmen und sie in ihre vorigen Rechte wieder einsetzen. Der Papst hörte auf diese Bitten nicht, sondern erließ verschärfte Weisungen. Mittlerweile kehrte König Ludwig aus Palästina heim; alsogleich wendete sich die Universität an ihn und bat ihn um den Schutz ihrer Rechte. Der König ließ den Vollzug der letzen Bullen

---

deforme per cognitionem veri luminis, quam scientia pietatis assequitur, reddita visionis specie reformatur. Ibi praecipue dat Dominus Sponsae suae os et sapientiam ad linguam mysticis eloquiis eruditam, cui resistere nequit omnis adversitas improborum. Ut igitur consortii vestri communicabile ac commune omnibus bonum omnis pacis custodia curare servemus. . . . Bulaeus III, pag. 282.

vor der Hand sistiren und betraute die vier Erzbischöfe von Bourges, Rheims, Sens und Rouen mit einer schiedsrichterlichen Vollmacht, deren Verfügungen sich beide streitende Parteien unterwerfen sollten. Auf diese Art kam endlich (1. März 1256) ein Vergleich zu Stande, dem die Meisten beitraten; die Dominicaner wurden für immer im Besitze ihrer zwei Lehrkanzeln bestätiget, mußten aber versprechen, um keine neuen Vergünstigungen mehr anzusuchen, durch welche die Rechte der Universität geschmälert würden, auf alle in den Bullen Innocenz IV. und Alexander's IV. ihnen zuerkannten neuen Rechte zu verzichten, und sich auch zu verwenden, daß diese Bullen vom heiligen Stuhle zurückgenommen würden. Die Predigerbrüder erfüllten ihr Versprechen [1]; Alexander fand sich aber nicht bewogen, auf ihre Bitten einzugehen und desavouirte überhaupt (in einer Bulle vom 18. Juni 1256) das ganze Übereinkommen, entsetzte Wilhelm von St. Amour, Odo von Douay, Nicolaus von Bar sur Aube und Christian, Canonicus von Beauvais als Hauptanstifter der fortwährenden Zwistigkeiten ihrer Würden und Benefizien, verbot ihnen, öffentlich zu lehren, und, wofern es geschähe, ihren Vorlesungen beizuwohnen. Sie sollten des Landes verwiesen werden, der Bischof von Paris ihre Benefizien an Andere vergeben; alle Jene, welche sich binnen fünfzehn Tagen nach Publication der Bulle nicht fügen würden, sollte gleiche Strafe treffen.

Inmitten dieser bewegten Vorgänge setzte Thomas ruhig seine Vorlesungen fort; seit Anfang des Jahres 1256 lehrte er als Licentiat, wie aus einem päpstlichen Breve (vom 3. März 1256) hervorgeht, worin dem Kanzler der bischöflichen Kirche besondere Zufriedenheit über die verdiente Anerkennung, die dem durch Geburt, Wandel und Wissenschaft ausgezeichneten jungen Religiosen zu Theil geworden; zugleich wird der Wunsch ausgedrückt, der Kanzler möge das Nöthige vorkehren, daß derselbe unbehindert das von seinem Orden ihm zugewiesene Ziel erreichen möge [2]. Thomas verhielt

---

[1] Du Pin a. a. O. S. 528.

[2] Delectabile nobis est auditu percipere, quod te in his promptum reddis et vigilem, quae pietatem continent vel sapiunt honestatem, prout patenter agnoscitur, quod fratri Thomae de Aquino, Ordinis Praedicatorum, viro utique nobilitate generis ac morum honestate conspicuo ac thesaurum literalis scientiae per Dei gratiam assecuto, dedisti licentiam

sich während dieser Vorgänge so, wie man es bei seinem Charakter erwarten konnte; die leidenschaftlichen Aufregungen des Tages fanden keinen Eingang in sein Gemüth, und daß sein Name mit jenen Streitigkeiten häufig in Verbindung gebracht wurde, berührte ihn nicht im Mindesten. Einen ganz besonderen Beweis seiner frommen Ruhe und Gelassenheit gab er, als er am Palmsonntage in der Kirche des Ordenshauses predigte. Während der Predigt erschien ein Universitätsbeamter als Abgeordneter des Universitätssenates in der Kirche, gebot dem Prediger Stillschweigen, und las ein gegen die Mendicanten gerichtetes Universitätsdecret ab. Thomas hielt schweigend inne, bis der unberufene Störer geendet, und setzte dann ohne ein Wort oder Zeichen des Unwillens seine erbauliche Anrede fort. Thomas kannte und verstand die Leidenschaft des Hasses nicht; während ihn und seine Genossen Mißgunst und Eifersucht anfeindete, knüpfte er ein inniges Freundschaftsverhältniß mit dem nur einige Jahre älteren Bonaventura, welcher in demselben Jahre, in welchem Thomas das Kleid des heiligen Dominicus genommen, in den Orden des heiligen Franciscus getreten war und in Paris unter Leitung seines Ordensgenossen Johann von Rochelle, der gleichen Bestimmung, wie Thomas, sich widmete. Thomas und Bonaventura waren jeder in ihrer Weise treue Repräsentanten des Geistes, welcher die Gründer der beiden Orden beseelt hatte; in ihrem heiligen Freundschaftsbunde umarmten sich die Genien der beiden unsterblichen Ordensstifter. In dem gemeinsamen Streben nach dem Einen Höchsten sich findend und verstehend, von gleicher Liebe zur Wissenschaft, von gleicher Sehnsucht nach den ewigen Dingen des Himmels beseelt, unterschieden sich dennoch beide von einander in solcher Art, daß jeder in dem anderen etwas fand, was ihn als ergänzender Gegensatz seines eigenen Wesens anzog und fesselte. In Thomas lebte der gedankentiefe Ernst der strengen

---

in facultate theologica docendi, priusquam illuc nostrae literae pervenirent, quas tibi super hoc specialiter mittebamus. Quia vero condecens est, ut hujusmodi negotium a te laudabiliter inchoatum, festinum habeat exitum et felicem, devotionem tuam attente rogandam duximus et monendam, per apostolica tibi scripta mandantes, quatenus eundem fratrem Thomam in praedicta facultate cito facias regiminis habere principium. Touron a. a. O. S. 140.

methodischen Wissenschaft, in Bonaventura loderten die rasch entzündeten Flammen eines sinnigen, beweglichen Geistes, welcher durch seine Lebhaftigkeit anzog, während Thomas stille Achtung erweckte. Thomas hatte dem Range einer hohen Geburt entsagt, und für immer die arme Zelle eines schlichten Ordensmannes gewählt; Bonaventura war der Sohn armer Eltern, und stieg in der Kirche aus der demüthigen Mönchszelle zu hohen Würden und Ehren empor, weil er zum thätigen Handeln und Wirken berufen war, wie Thomas zur stillen Arbeit der wissenschaftlichen Forschung. Aber eben deßhalb nahm die Kirche zuerst diesen, und dann Bonaventura unter die Zahl ihrer heiligen Lehrer auf, und Bonaventura selbst brachte schon während seines Lebens dem Genius seines Freundes neidlos die verdiente Huldigung dar, indem er erst das Meisterdiplom der Wissenschaft empfangen wollte, nachdem Thomas es erhalten. Thomas wurde in der Epoche seines gereiften Wirkens als der tiefste wissenschaftliche Geist seiner Zeit bewundert, Bonaventura aber war wegen seiner gewinnenden Beredsamkeit der gefeiertste Lehrer von Paris. Von den Besuchen, welche sie sich während ihres gemeinsamen Aufenthaltes in Paris widmeten, sind uns zwei charakteristische Züge ihres freundschaftlichen Verkehres aufbewahrt worden. Bonaventura besuchte einst seinen Freund und sprach in zutraulichem Tone zu ihm: Mein Bruder, zeige mir doch die Bücher, aus welchen du die schönen Gedanken deiner Schriften schöpfest! Hier ist das Buch, erwiderte Thomas, und wies mit der Hand auf das Bildniß des gekreuzigten Heilandes. Ein anderes Mal begab sich Thomas in Begleitung eines Ordensbruders zu Bonaventura, und traf diesen ganz versenkt in eine schriftliche Arbeit. Thomas wußte, daß sein Freund mit Abfassung des Lebens seines heiligen Ordenspatriarchen Franciscus beschäftiget sei. Lassen wir einen Heiligen ungestört für den Ruhm eines anderen Heiligen arbeiten, sagte er zu seinem Gefährten, und entfernte sich sofort mit demselben, um die Sammlung des Freundes nicht zu stören. Beide erhielten an einem und demselben Tage das Meisterdiplom des theologischen Lehramtes, und endeten nach zwei Decennien in demselben Jahre ihre Laufbahn unter gemeinsamer Widmung ihrer letzten Kräfte für das von der allgemeinen Kirchenversammlung zu Lyon beabsichtigte große Einigungswerk, nur abermals mit dem charakteristischen Unterschiede, daß Bonaventura durch seine persön-

liche Gegenwart als Vorsitzender der Versammlung wirkte, Thomas aber, der auf der Reise nach Lyon von der Erde schied, durch seinen geistigen Einfluß auf die Versammlung.

In die Zeit der Universitätsstreitigkeiten fallen mehrere schriftstellerische Leistungen des heiligen Thomas: Die expositio symboli Apostolorum (opusc. 16); expositio orationis dominicae (opusc. 7); expositio salutationis angelicae (opusc. 8).; de decem praeceptis et lege amoris (opusc. 4); de articulis fidei et ecclesiae sacramentis (opusc. 5) [1]); ferner ein Commentar zum Propheten Jesaias, zu der Schrift des Boëthius de hebdomadibus und zum Pseudo-Dionysischen Werke de divinis nominibus. Die genannten fünf theologischen Abhandlungen lassen sich als ein zusammenhängendes Ganzes auffassen, dessen Verbindung Thomas selbst angibt, wenn er sagt: Drei Stücke sind dem Menschen zu seinem Heile nothwendig: die Kenntniß dessen, was er zu glauben, was er zu begehren und was er zu vollbringen hat. Was man zu glauben habe, wird im Glaubensbekenntnisse der Kirche gelehrt; was man zu begehren hat, im Gebete des Herrn; was man zu thun hat, in den Vorschriften des Gesetzes, d. i. im Decalog und in den zwei Hauptgeboten Christi [2]). Vor Allem thut dem Christen der Glaube noth, welcher ein Vierfaches bewirkt: 1) eine Vereinigung der Seele mit Gott (Oseas 2, 20; Marc. 16, 16; Hebr. 11, 6). Ubi non est aeternae et incommutabilis veritatis agnitio — sagt Augustinus — falsa est virtus etiam in optimis moribus. 2) Den zeitlichen Anfang des ewigen Lebens, welches im vollkommenen Erkennen Gottes besteht (Joh. 17, 3; Hebr. 11, 1). 3) Er stützt und festiget die Sittlichkeit (Habakuk 2, 4), und ist ein sicherster Führer der Menschen, deren große Mehrzahl aus sich keine zureichenden Grundsätze des sittlichen Handelns finden würde; in der christlichen Gesellschaft weiß ein altes Mütterchen mehr und Besseres über Gott und das zum Heile Dienliche, als die berühmtesten Philosophen des Alterthums. 4) Im Glauben gewinnen wir die Kraft zum Siege über die Versuchungen (Hebr. 11, 13), deren es dreierlei Arten giebt: Versuchungen des Teufels, der Welt und des Fleisches. Der Teufel verlockt uns zur

---

[1]) Über den ersten Theil dieser Schrift findet sich ein Auszug im folgenden Bande: Erste Abtheilung, III, a, 3, γ in den Anmerkungen.

[2]) Opusc. 4 in prooemio.

Auflehnung gegen Gottes Gesetz; dawider stärkt uns der Glaube, indem er uns in Gott unseren souverainen Herrn erkennen lehrt, dem unbedingter Gehorsam gebührt (1 Petr. 5, 8). Die Welt versucht uns durch ihre Lockungen und Schreckniſſe; der Glaube lehrt uns eine höhere Wirklichkeit, ein beſſeres Leben kennen, deſſen Gedanke uns Luſt und Leid der Welt angeſichts der Wonnen und Strafen des jenſeitigen Lebens gering achten lehrt (1 Joh. 5, 4). Das Fleiſch verſucht uns, den Augenblick zu genießen, der Glaube hält uns den Gedanken und die Bedeutung der Ewigkeit entgegen (Epheſ. 6, 16). Man könnte wol einwenden, es ſei thöricht, das zu glauben, was man nicht ſieht. Aber in Anbetracht der Unvollkommenheit des menſchlichen Verſtandes kann man ſich der Anerkennung einer Nothwendigkeit des Glaubens nicht entheben. Man ſagt, daß ein Philoſoph dreißig Jahre verwendete, um die Natur der Biene zu ſtudiren; wäre es unter ſolchen Umſtänden nicht thöricht, wenn man, ſtatt zu glauben, die Zeit abwarten wollte, bis der Menſch aus ſich ſelbſt eine rechte Einſicht in die göttlichen Dinge gewonnen hat? Man findet es thöricht, wenn ein Nichtunterrichteter etwas nicht auf das Anſehen eines Einſichtigen annehmen will. Um ſo thörichter iſt es bei dem weit größeren Abſtande zwiſchen der engliſchen und menſchlichen Intelligenz, etwas auf Anſehen einer engliſchen Intelligenz nicht annehmen zu wollen; und wie thöricht erſt, Gott ſelbſt nicht glauben zu wollen! Wollte man das Glauben grundſätzlich verwerfen, ſo könnte man im Leben gar nicht beſtehen; das Zuſammenleben der Menſchen iſt auf wechſelſeitigen Glauben gegründet. Um wie viel mehr muß man Gott glauben! (1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 1, 12; Eccl. 2, 8.) Zudem hat Gott ſein Wort durch ſeine Wunder beſtätiget, und uns damit einen Beweis ſeiner Wahrheit in die Hände gegeben. Wollte man ſagen: Wir haben die einſt geſchehenen Wunder nicht ſelber geſehen, ſo wäre auf die Chriſtianiſirung der Welt hinzuweiſen. Dieſe iſt entweder ein Wunder, oder keines; behauptet man letzteres, ſo muß man zugeben, daß die Bekehrung der ganzen Welt ohne Hilfe von Wundern ſelber das größte Wunder ſei, das man ſich denken könne. Der erſte Artikel im apoſtoliſchen Symbol iſt der Glaube an Einen Gott. Mit dem Gedanken des Einen Gottes verbindet man den Begriff eines Lenkers aller Dinge. Dieſer Gedanke iſt in Hinſicht auf die geſetzmäßige Ordnung in der Welt ein

nothwendiger Gedanke, und die Behauptung des Zufalls als höchster Macht eine Thorheit (Psalm 31, 1). Eben so thöricht ist es, das Schicksal der Menschen vom Zufalle abhängig machen zu wollen (Job 22, 14); das scheinbare Mißverhältniß zwischen den Handlungen und Schicksalen der Menschen beruht auf weiser Berechnung (Job 11, 6). Es gibt nur Einen Gott, weil die Welt nach Einem Plane regiert wird. Die polytheistischen Annahmen stammen theils aus der sinnlichen Denkart der Menschen, die bei dem Sichtbaren stehen blieben, und die Sterne als die vorzüglichsten Körper vergötterten (Weish. 13, 2; Jesai. 51, 6), ungefähr wie Einer, der in den Pallast des Königs tretend die prächtig gekleideten Trabanten für königliche Würdenträger hält; — theils in der knechtischen Unterwürfigkeit gegen Menschen, welchen man schon bei ihren Lebzeiten göttliche Ehren erwies (Judith 5, 29) und diese nach dem Tode fortsetzte; oder auch in der fleischlichen Neigung zu geliebten Personen, denen man nach ihrem Tode Statuen setzte und diesen Statuen einen gewissen Cult weihte (Weish. 14, 21); endlich aus dämonischem Truge. Der Teufel wollte vom Anbeginn Gott gleich sein (Jesai. 14, 14) und verlangte auch von den Menschen göttliche Ehren (Matth. 4, 9); daher die Dämonen auch in Götzenbildern ihre Sitze nahmen (Psalm 95, 5; 1 Kor. 10, 20). Es giebt auch einen praktischen Götzendienst: Sterndeuterei (Jerem. 10, 10), servile Menschenfurcht (Apgsch. 5, 29), Bauchdienst (Phil. 3, 9) u. s. w. — Der zweite Glaubensartikel besagt, daß Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, der sichtbaren und unsichtbaren Dinge sei. Alle Dinge und Wesen der Welt bilden eine Stufenreihe, angefangen von den niedersten irdischen bis hinauf zu den höchsten und geistigsten Wesen des Himmels. Wie nun derjenige, welcher einen erwärmten Raum betritt, und je weiter er in das Innere desselben dringt, desto mehr Wärme empfindet, mit Nothwendigkeit auf einen im Innern des Raumes vorhandenen Wärmeherd schließt, wenn er ihn auch nicht sehen sollte, so muß das menschliche Denken in der Wahrnehmung einer stufenweise nach aufwärts zunehmenden Vollkommenheit der Dinge auf eine höchste Wesenheit schließen, von welcher diese gradweise abwärts steigende Vollkommenheit ausgeflossen ist (Weish. 13, 1. 15). Durch diesen Glaubensartikel sind die Irrlehren der Manichäer (dagegen 1 Mos. 1, 1; Joh. 1, 2), ferner jener zurückgewiesen, welche die Welt für ewig

(dagegen Psalm 148, 5), oder aus einer ewigen Materie geschaffen halten (wogegen Weish. 12, 18). Den Irrthum der Manichäer beleuchtet der heilige Augustinus durch ein treffendes Beispiel, hergenommen von einem Manne, der in der Werkstätte eines Künstlers sich ergehend durch sein Ungeschick an den schneidigen Instrumenten derselben sich verletzt und nun meint, die Werkstätte sei eine Folterkammer. Den Irrthum Jener, welche die Ewigkeit der Welt behaupten, vergleicht Moses Maimonides mit der Denkart eines Menschen, der, gleich nach seiner Geburt auf eine menschenleere Insel versetzt und ferne von aller Gesellschaft groß gezogen, die ihm mitgetheilte Kunde, daß er aus einem Mutterschooße geboren worden sei, gar nicht glauben kann. Auf die Annahme einer ewigen Materie kommen Jene, welche Gottes Macht mit menschlichem Maaße messen und meinen, daß er nach Art eines menschlichen Künstlers oder Werkmeisters an einen ihm vorliegenden Stoff gewiesen sei; sie übersehen den Unterschied zwischen den particulären und universellen Hervorbringungen, und zwischen Bilden und Schaffen. Im Schöpfervermögen Gottes ist auch seine Macht, Wunder zu wirken, eingeschlossen; wer die Dinge aus Nichts hervorbringen kann, muß sie nach ihrer Zerstörung wiederherstellen können. Die praktischen Ergebnisse dieses Artikels sind: Bewunderung der göttlichen Herrlichkeit (Weish. 13, 3; Job 36, 26), Dank (1 Kor. 4, 7; Psalm 23, 1; 115, 12) und vertrauensvolle, gottergebene Geduld in Leiden (Job 2, 10); Aufforderung, die geschaffenen Dinge ihrer Bestimmung gemäß (Sprüchw. 16, 14; 5 Mos. 4, 19) zur Ehre Gottes (1 Chron. 29, 14) und zum Heile unserer Seele zu benützen; Anerkennung der menschlichen Würde (Psalm 8, 8; 1 Mos. 1, 26). — Der dritte Glaubensartikel lehrt, daß Jesus Christus wahrhaft der Sohn Gottes sei (2 Petr. 1, 16—18); als solchen bezeichnete Christus sich selbst, nannten ihn die Apostel und Väter. Häretische Entstellungen dieser Glaubenswahrheit sind die Meinungen des Photinus (gegen Joh. 1, 14; 8, 58; dagegen die Kirche: filium Dei unigenitum ex patre natum ante omnia saecula), Sabellius (Joh. 8, 16; Deum de Deo, lumen de lumine), Arius (Joh. 10, 30; Genitum non factum). Man hat sich die Zeugung in Gott nach Analogie der höchsten und vornehmsten Zeugungsart im geschöpflichen Dasein vorstellig zu machen, nach Art der Erzeugung des Wortes im Inneren der Seele (verbum intellectus). Ein solches inneres Sprechen

(= Denken) in Gott muß angenommen werden, so gewiß Gott kein verstandloses Wesen ist. Das innere Wort ist bleibend, nicht vorübergehend wie das äußere hörbare Wort, darum das Wort Gottes ewig, und gleich dem menschlichen Worte Einer Wesenheit mit dem es denkenden Geiste. Dieß ist Joh. 1, 1 gesagt; welche Stelle in dem ersten Komma: In principio erat verbum den Photinismus; mit dem zweiten: verbum erat apud Deum den Sabellianismus; mit dem dritten: Deus erat verbum den Arianismus vernichtet. Wie der Künstler alle seine Werke durch sein inneres Wort entwirft, so vollbringt Gott die gesammte Schöpfung durch sein Wort (sicut per artem suam Joh. 1, 2). Die praktischen Folgerungen dieses Artikels sind: Wir sollen alle Worte Gottes ob deren Ähnlichkeit mit seinem ungeschaffenen Worte gerne hören; wir sollen sie glauben, weil uns dadurch das ewige Wort einwohnt (Eph. 3, 17); wir sollen es eifrig erwägen (Psalm 1, 2; 118, 11); wir sollen es Anderen in Lehre und Mahnung mittheilen (Kolosf. 3, 16; 2 Tim. 4, 2); wir sollen es werkthätig üben (Jac. 1, 22) [1]). — Der vierte Glaubensartikel betrifft die Incarnation Jesu Christi. Wie das Wort erst durch seine Verleiblichung in der Aussprache für Andere hörbar wird, so wurde auch der Sohn Gottes durch die Incarnation für die Menschen erkennbar (Baruch 3, 38); wie das gehörte Wort erst, wenn es niedergeschrieben wird, sichtbar und greifbar wird, so wurden auch die Menschen erst durch die Incarnation der Wirklichkeit des Sohnes Gottes vollends inne (Jesai. 8, 1). Über die Incarnation gab es viele Irrthümer. Origenes meinte (gegen Matth. 25, 41), Christus sollte durch seine Menschwerdung auch den Dämonen Heil bringen; darum sagt das Symbol: Qui propter nos homines. Photinus glaubte, Jesus Christus sei als bloßer Mensch geboren worden und habe durch sein gerechtes Leben die Vereinigung mit dem Logos erreicht; das Symbol aber

---

[1]) Ista quinque servavit per ordinem beata Maria in generatione verbi Dei ex se. Primo enim audivit: Spiritus sanctus superveniet te. Secundo consensit per fidem: Ecce ancilla Domini. Tertio tenuit et portavit in utero. Quarto protulit et peperit eum. Quinto nutrivit et lactavit eum; unde ecclesia cantat: Ipsum Regem Angelorum sola virgo lactabat ubere de coelo pleno. Opusc. 6. fol. 66, pag. 1, col. 2, C. in tom. XVII. edit. Venet. 1593.

ſagt (mit Joh. 6, 38): Descendit de coelis. Die Manichäer meinten, Chriſtus habe bloß einen Scheinleib gehabt; das Symbol hingegen ſagt (mit Luc. 24, 39): Et homo factus est. Ebion behauptete, Chriſtus ſei von einem irdiſchen Vater erzeugt in die Welt getreten; im Symbol heißt es dagegen (mit Matth. 1, 20): Conceptus de spiritu sancto. Valentinus hielt im Gegenſatze zu den Ebioniten ſelbſt den mütterlichen Leib der Jungfrau für einen bloßen Durchgangsort eines aus himmliſcher Subſtanz gebildeten Leibes; die Kirche ſagt (mit Luc. 1, 35; Gal. 4, 4): Natus ex Maria Virgine. Arius und Apollinaris ließen in der Perſon Chriſti die menſchliche Seele ausfallen, und an deren Stelle die Gottheit treten; dagegen ſagt die Kirche (mit Joh. 12, 27; Matth. 26, 38): Et homo factus est. Das Homo factus est (in Übereinſtimmung mit Joh. 8, 40; Phil. 2, 7) ſchließt die Neſtorianiſche Formel aus: In homine factus, ſo wie den Eutychianiſchen Irrthum, der aus der Miſchung von Gott und Menſch ein Drittes, das Keines von Beiden iſt, werden läßt. Die erbaulichen und ſittlichen Conſequenzen dieſes Artikels ſind: Stärkung unſeres Glaubens, denn die Kunde der verborgenen ewigen und göttlichen Dinge iſt uns durch denjenigen gebracht worden, der ſie ſelber von Ewigkeit ſchaute (Joh. 1, 18); Belebung unſerer Hoffnung (gemäß Röm. 5, 2); Entzündung unſerer Liebe zu Gott als Erwiderung der in der Menſchwerdung geoffenbarten Liebe Gottes zu uns (Joh. 3, 16); reine Selbſtbewahrung der durch die Menſchwerdung geadelten und geheiligten Menſchennatur (2 Petr. 1, 4); Sehnſucht nach Chriſtus (Phil. 1, 21). — Der fünfte Artikel betrifft Leiden und Tod Chriſti, ein Myſterium, das in ſeiner Tiefe uns faſt unerfaßlich iſt (Apgſch. 13, 14; Habakuk 1, 15). So groß nun die darin ſich ausſprechende Liebe Gottes iſt, eben ſo groß auch die Schuld derer, die ihn mordeten. Zwar konnten ſie nur die leibliche Hülle der Gottheit zerſtören; aber wer das Kleid des Königs beſudelt, gilt für einen, der den König ſelber verunehrt hat; wer eine königliche Urkunde zerreißt, ſchändet das Wort des Königs ſelber. Das Leiden Chriſti war nothwendig als Heilmittel wider die Sünde, und als aneiferndes Tugendbeiſpiel. Die Sünde befleckt die Seele (Baruch 3, 10), das vom leidenden Chriſtus vergoſſene Blut iſt ein Bad zur Abwaſchung dieſer Befleckung geworden (Apoc. 1, 5; Hebr. 10, 28); die Sünde fordert als Beleidigung

den Zorn Gottes heraus (Weish. 14, 19), das Leiden Christi hebt die Beleidigung Gottes in überschwenglichem Maaße auf (Röm. 5, 10); die Sünde schwächt die sittlichen Vermögen des Menschen bis zur gänzlichen Ohnmacht, in Kraft der durch Christi Leiden verdienten Gnaden kann sich der Mensch von seinem Falle wieder erheben (Röm. 6, 6); die Todsünde macht den Menschen vor Gott unendlich schuldig und ewig strafbar, der leidende Christus hat diese Strafe auf sich genommen und für uns ausgestanden (1 Petr. 2, 24); die Sünde hat uns aus dem Reiche Gottes gebannt, das Leiden Christi aber das Paradiesesthor wieder geöffnet (Hebr. 10, 19) [1]). Das Leiden Christi soll uns weiter als Tugendbeispiel erbauen — als Beispiel der aufopfernden Liebe (Joh. 15, 13; Psalm 115, 12), der Geduld (Klagel. 1, 12; 1 Petr. 2, 23; Jesai. 53, 7; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 2), der Demuth (Job 36, 17; Weish. 2, 10; Phil. 2, 8), des Gehorsams (Röm. 5, 9), der Geringachtung alles Irdischen (Hebr. 12, 2). — Ein weiterer Glaubensartikel ist der descensus Christi ad inferos. Wie der Leib, so blieb nach der Trennung von ihm auch die menschliche Seele Christi mit der Gottheit vereiniget. Sie gieng in den Inferus, um die ganze Schuld der Sünde zu büßen, die nicht nur den leiblichen Tod, sondern auch die geistige Carenz der Anschauung Gottes zur Folge hat (Psalm 87, 5); weiters um die entschlafenen Freunde und Verehrer des Messias zu erquicken (Pred. 42, 45); um den Triumph über den Satan zu einem vollkommenen zu machen, und ihn, den er durch den Kreuzestod besiegt hatte (Joh. 12, 31), in dessen eigenem Machtbereiche zu fesseln (Kolos. 2, 15) und die über Himmel und Erde ausgeübte Herrschaft auch in der Hölle zu bethätigen (Phil. 2, 10; Marc. 16, 17); um durch das mit dem Hinabsteigen in den Inferus verbundene Leiden die Heiligen im In-

---

[1]) Aperto enim latere Christi aperta est janua Paradisi, et fuso sanguine ejus deleta est macula, placatus est Deus, ablata est debilitas, expiata est poena, exules revocantur ad regnum; et inde est quod statim latroni dicitur: Hodie mecum eris in Paradiso. Hoc non est dictum olim. Non enim dictum fuit alicui, non Adae, non Abrahae, non David, sed hodie scil. quando operta est janua, latro veniam petit et invenit. Hebr. 10: Habentes fiduciam in introitu Sanctorum in sanguine Christi. Ibidem fol. 67, p. 1, col. 2. C.

ferus zu erlösen (Zach. 9, 11; Oseas 13, 14). Die praktische Nutzanwendung dieser Glaubenswahrheit ist: Erweckung zuversichtlichen Vertrauens zu Gott (Weish. 10, 13; Pred. 34, 16) und heilsamer Furcht (Matth. 25, 46); oftmalige Erinnerung an das, was uns nach dem Tode bevorsteht (Jesai. 38, 10; Sirach 7, 40); frommes Andenken an die Verstorbenen (Job 19, 21; 2 Makk. 12, 46). — Siebenter Artikel: Auferstehung Christi. Zwei Dinge sind der Erkenntniß des Menschen schwer zugänglich: die Herrlichkeit des Himmels (Weish. 9, 16; Joh. 3, 31) und die Peinen des Inferus (Weish. 2, 1). Beides wurde uns durch Christus enthüllt: ersteres durch seine Incarnation, letzteres durch seine Auferstehung nach seiner Rückkunft aus dem Inferus. Auch andere Menschen sind wieder vom Tode auferstanden; aber nicht wie Christus in eigener Kraft (Joh. 10, 18) [1]) zu glorreichem und unvergänglichem Leben (Röm. 6, 4), die Auferstehung Anderer wirkend (Matth. 27, 52; 1 Kor. 15, 20) und schon am dritten Tage nach dem Tode. Christus hätte sogleich auferstehen können, wenn dadurch nicht der Glaube an die Wirklichkeit seines Todes und somit die heilbringende Frucht desselben beeinträchtiget gewesen wäre (Psalm 29, 10). Praktische Nutzanwendung: Wir sollen geistlich vom Tode der Seele erstehen (Eph. 5, 14; dieß ist unter der resurrectio prima gemeint Apok. 20, 5); wir sollen bald von unseren Sünden auferstehen, wie Christus bald auferstanden ist (Pred. 5, 8); zu unvergänglichem Leben, d. i. mit treuem Beharren in unseren Vorsätzen (Röm. 6, 9. 11 ff.); zum ewigen Leben, alle Gefahren und Gelegenheiten der Sünde meidend (Röm. 6, 4). — Die Himmelfahrt Christi, der achte Artikel des Glaubenssymboles, ist zu würdigen von Seite seiner Erhabenheit, Sachgemäßheit und sittlichen Anwendbarkeit (Sublimitas, rationalitas, utilitas). Jeder dieser drei Gesichtspuncte schließt wieder drei Momente in sich. Das Erhabene im Acte ist die Erhebung über alle körperlichen Himmel (Epheſ. 4, 10), während selbst der paradiesische Mensch auf Erden wandelte; die Erhebung über alle Geisterhimmel (Epheſ. 1, 20); die Erhebung zum Throne Gottes

[1]) Selbst das laute Rufen beim Verscheiden, welches anderen Sterbenden unmöglich ist, bekundete seine geistige Selbstmacht über den Leib, daher Matth. 27, 54; Psalm 3, 6; die in Apstgsch. 2, 13 erwähnte potestas Patris ist potestas Dei; also auch potestas Filii.

(Daniel 7, 13) zur Rechten des Vaters (Marc. 16, 19). Der Satan gedachte sich dahin aufzuschwingen (Jesai. 14, 13); aber Niemand als Christo war dieser Rang beschieden (Psalm 109, 1). Die Himmelfahrt entsprach der Würde Christi, weil er von Oben entstammte (Joh. 16, 28; 3, 13), daher es Niemand Anderem als ihm gebührte, durch eigene Kraft sich zum Himmel zu erheben, und die Heiligen nur durch seine Kraft zum Himmel erhoben werden (Hohelied 1, 3); weiters gebührte Christo der Himmel als Triumph seines Sieges über den Satan (Apok. 3, 21) und als Lohn seiner Demuth (Phil. 2, 8; Luc. 14, 11; Ephes. 4, 9. 10). Die für uns daraus entsprießenden Folgen (utilitates) sind: sie weist uns die Bahn, auf welcher wir zum Ziele wandeln sollen (Mich. 2, 13), sie tröstet uns mit der Gewißheit eines Vertreters im Himmel (Joh. 14, 2; Hebr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1), sie zieht unsere Sehnsucht himmelwärts (Matth. 6, 21; Kolos. 3, 1). — Christus ist durch seine Erhebung in den Himmel zur Herrschaft über alle Dinge erhoben worden; demgemäß wird er auch einst über alle Menschen richten (Apstgsch. 1, 11) — gemäß dem Artikel des Symboles. In der Wiederkunft Christi zum Gerichte sind drei Momente zu berücksichtigen: die Form des Gerichtes, die Furchtbarkeit desselben und die daraus sich ergebende Nothwendigkeit der Vorbereitung auf dasselbe. Rücksichtlich der Form ist zu beachten, wer Gericht hält, wer und worüber gerichtet wird. Richter ist Christus (Apstgsch. 10, 42), nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch, weil die zu Richtenden den Richter sehen sollen, der Anblick der lauteren Gottheit aber nur lauter Seligkeit gewährt, die den zu Richtenden noch nicht zukommt (Joh. 5, 27); ferner weil er als Mensch ungerechtes Gericht erfahren hat (Job 36, 17); endlich um die Schrecken des göttlichen Gerichtes zu dämpfen (Luc. 21, 27). Gerichtet werden alle Menschen, die gewesen sind, jetzt sind und einst sein werden (2 Kor. 5, 10). Aber es besteht unter ihnen ein vierfacher Unterschied: Zunächst sind Gute und Böse zu unterscheiden. Die Bösen sind wieder entweder Ungläubige oder Gläubige; die Ungläubigen sind schon gerichtet und können nur verdammt werden (Joh. 3, 18), die Gläubigen werden verdammt und gerichtet (Röm. 6, 23). Unter den Guten werden Einige beseliget werden, ohne gerichtet zu werden, nämlich die Armen im Geiste; diese werden vielmehr selbst im Namen Christi richten (Matth. 19, 17; 1 Kor. 6, 3; Jesai. 3, 14). Andere werden wol

ſelig, aber nicht ohne Gericht. Über alle Thaten, gute und böſe, wird gerichtet werden (Pred. 11, 9; 12, 14), ſelbſt über jedes müßige Wort (Matth. 12, 36) und jeden Gedanken (Weish. 1, 9). Das Gericht wird furchtbar ſein: wegen der Weisheit des Richters (Hebr. 4, 13; Sprichw. 16, 12; Weish. 1, 10; Jerem. 17, 9), deſſen Ausſprüche durch das untrügliche Zeugniß unſeres Gewiſſens beſtätiget werden (Röm. 2, 15); wegen der Macht deſſelben (Jeſai. 40, 10; Weish. 5, 21; Pſalm 138, 8; Job 10, 7); wegen ſeiner unbeugſamen Gerechtigkeit, deren Zeit gekommen iſt, wenn die Zeit der Erbarmungen aufgehört hat (Pſalm 74, 3; Sprichw. 6, 34); wegen ſeines Zornes (Jeſai. 33, 17; Apok. 6, 16). Gegen die Schrecken dieſes Gerichtes giebt es vier Mittel: Gutes thun (Röm. 13, 3), aufrichtige und ernſte Buße, Almoſen (Luc. 16, 9), Liebe zu Gott und den Menſchen (1 Petr. 4, 8; Sprichw. 10, 12). — Das Wort Gottes, das in Chriſto Menſch geworden iſt, iſt ein lebendiges Wort (Hebr. 4, 12), dem ſich ebendeßhalb auch der Wille, es zu erfüllen, nothwendig beigeſellt [1]). Der wirkſame Liebeswille Gottes wird der heilige Geiſt genannt; darum ſagt man auch von dem Menſchen, der Gott liebt, daß ihn der heilige Geiſt beſeele (Röm. 5, 5). Um die verſchiedenen, die Lehre vom heiligen Geiſte betreffenden Irrthümer zurückzuweiſen, nennt ihn das Glaubensſymbol den Herrn (Hebr. 1, 14; Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17), den Lebendigmacher (Joh. 6, 64), wodurch ebenfalls ſeine Gottheit ausgedrückt wird, indem, wie der Geiſt den Leib, ſo Gott den Geiſt beſeelt — denjenigen, der vom Vater und Sohne ausgeht, wodurch ſeine Conſubſtanzialität mit beiden ausgedrückt wird — denjenigen, dem gleiche Anbetung mit dem Vater und Sohne gezollt wird — denjenigen, der durch die Propheten geredet hat, d. i. Gott (2 Petr. 1, 21; Jeſai. 48, 16). Durch Letzteres iſt namentlich der Manichäismus zurückgewieſen, der das alte Teſtament nicht von Gott ableitete, und der Montanismus, der die Propheten für außer ſich gekommene Menſchen erklärte. Die Wirkungen des heiligen Geiſtes ſind: Reinigung von der Sünde, indem demjenigen, der die Seele

[1]) Unde Augustinus in libr. de Trin.: Verbum, quod insinuare intendimus cum amore, notitia est. Sicut autem verbum Dei est filius Dei, ita amor Dei est spiritus sanctus. Ibidem fol. 69, p. 1, col. 2. A.

ſetzt, es zukommt, ſie auch wieder herzuſtellen; das Erſtere aber geſchieht durch den heiligen Geiſt (Weish. 11, 25), ſomit auch das Letztere (Pſalm 103, 30), und dieß um ſo mehr, da der heilige Geiſt die Liebe iſt und dieſe die Nachlaſſung der Sünden wirkt (Luc. 7, 47; Sprichw. 10, 12; 1 Petr. 4, 8); ferner die Erleuchtung des Verſtandes (Joh. 14, 26; 1 Joh. 2, 20); die Beobachtung der göttlichen Gebote (Joh. 14, 23; Ezech. 36, 26. 27); die Verbürgung der Hoffnung des ewigen Lebens (Epheſ. 1, 13; Röm. 8, 15; Gal. 4, 6); Rath im Zweifel (Apok. 2, 19; Jeſai. 50, 4). Der heilige Geiſt iſt nach Dionyſius Areopagita das Princip der mittheilſamen göttlichen Güte: Deus enim diligendo bonitatem suam causat omnia. — Der heilige Geiſt iſt die Seele jener Gemeinſchaft der Gläubigen, welche die Kirche genannt wird und nach dem eilften Artikel des Glaubensſymboles die Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Stärke zu weſentlichen Prädicaten hat. Die Kirche iſt Eine (Hohelied 6, 8), die unter ſich getheilten Secten ſtehen außerhalb der Kirche. Die kirchliche Einheit beſteht in der Einheit des Glaubens (1 Kor. 1, 10; Epheſ. 4, 5), des Hoffens (Epheſ. 4, 4) und Liebens (Joh. 17, 21; Epheſ. 4, 15 ff.). Die Kirche iſt die heilige (1 Kor. 3, 17) im Gegenſatze zur Kirche der Gottloſen (Pſalm 25, 5). Sie iſt heilig, weil ihre Glieder durch das Blut Chriſti abgewaſchen (Apok. 1, 5; Hebr. 13, 12), mit der Gnade des heiligen Geiſtes geſalbt ſind (2 Kor. 1, 21; 1 Kor. 6, 11) und der dreieinige Gott ſelbſt ihnen einwohnt (Jerem. 14, 9; 1 Moſ. 28, 16; Pſalm 92, 5). Die Kirche iſt allgemein im Raume (Röm. 1, 8; Marc. 16, 15), Himmel, Erde und Fegefeuer umfaſſend; in der Zeit von Abel bis zur Vollendung der Zeiten (Matth. 28, 20) und darüber hinaus dauernd, und über alle zeitlichen Unterſchiede der Menſchen hinausgeſtellt (Gal. 3, 28). Die Stärke der Kirche beruht in ihren Fundamenten und in ihrer Unzerſtörbarkeit. Das fundamentum principale der Kirche iſt Chriſtus (1 Kor. 3, 11), das fundamentum secundarium ſind die Apoſtel und ihre Lehre; ſie heißen darum auch die zwölf Pforten des Himmels (Apok. 21, 21), und die Kirche die apoſtoliſche, ihr Haupt Petrus der Scheitel, um die Feſtigkeit ihrer Zuſammenfügung auszudrücken. Die Kirche iſt unzerſtörbar, ihre Feinde zerſchellen im Kampfe wider ſie (Matth. 21, 44); weder die Irrlehrer (2 Tim. 3, 8), deren Angriffe nur zur volleren Aufhellung der kirchlichen Wahrheit beitragen konnten, noch die Anfechtungen

der Hölle (Sprichw. 18, 10; Matth. 16, 18) können sie vernichten [1]). — In dem mystischen Leibe der Kirche, deren Haupt Christus ist (Ephes. 1, 22) besteht nach Analogie des natürlichen Leibes solidarische Wechselseitigkeit der Glieder (Röm. 12, 5) im gemeinsamen Antheile an den durch das Haupt ihnen zugewendeten Gütern. Die Zuwendung geschieht durch die Sacramente, deren Bedeutung sich ganz nach Analogien, die vom natürlichen Leibe hergenommen sind, erläutern läßt. Der leiblichen Geburt zum irdischen Leben entspricht die durch die Taufe bewirkte Wiedergeburt zum geistigen Leben (Joh. 3, 5). Wie der natürlich Geborne, so braucht auch der Wiedergeborne Kräfte zum Wirken, die ihm in der Firmung durch Mittheilung des heiligen Geistes zu Theil werden (Luc. 24, 49). Die Kräfte des Körpers müssen durch Nahrung erhalten werden; die Nahrung des geistlichen Lebens ist der heilige Leib Christi (Joh. 6, 54). Der Arznei, die dem erkrankenden irdischen Leibe nothwendig ist, entspricht im geistlichen Leben das Bußsacrament (Psalm 102, 3). Um die Hindernisse zu einer vollkommenen Reinigung zu beseitigen, wird die letzte Ölung gespendet, welche, wenn es Gottes weisen Absichten gemäß ist, auch Genesung des irdischen Leibes wirkt (Jac. 5, 14). Weil besondere Ausspender der Sacramente nothwendig sind, muß es ein Sacrament der Priesterweihe geben. Die sacramentalen Acte ihrer Träger werden in der Kraft Christi gesetzt, und haben darum eine von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Weiheträger unabhängige Geltung (1 Kor. 4, 1). Das Sacrament der Ehe soll die sinnliche Verunreinigung des Ehebundes ferne halten. Die Kirche spendet durch die Sacramente Nachlaß der Sünden; die Spender der Sacramente sind demzufolge auch mit der Gewalt zu binden und zu lösen betraut, die zunächst vom sichtbaren Haupte ausgeht, und in absteigender Ordnung stufenweise auf alle priesterlichen Organe des hierarchischen Körpers übertragen wird. Die Kirche ist eine Gemeinschaft des Heiles, an

---

[1]) Et inde est, quod sola ecclesia Petri, in cujus partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum, semper fuit firma in fide. Et cum in aliis partibus vel nulla fides sit vel sit commista multis erroribus, ecclesia tamen Petri in fide viget et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petro (Luc. 22): Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua. Ibidem fol. 70, p. 1, col. 1. C.

welcher jeder Antheil hat, welcher die Charitas in sich trägt. Die Gemeinschaft des Heiles besteht im gemeinsamen Antheil am Verdienste Christi und in der solidarischen Gemeinschaft aller sittlichen Verdienste der einzelnen Gläubigen. Der Ausschluß aus der Kirche bringt um alle diese Güter und stellt den Anfechtungen des Teufels bloß, daher in der Urkirche die Excommunicirten so häufig auch körperlich von den Teufeln gequält werden. Über die Sacramente sind vielerlei häretische Irrungen vorgekommen [1]); über die Taufe: der spiritualistische Irrthum der Valentinianer (gegen Joh. 3, 5), der wiedertäuferischen Donatisten (dagegen Ephes. 4, 5), der Irrthum, ein Sünder sei unfähig, die Taufe zu spenden (dagegen Joh. 1, 33), der Pelagianische Irrthum, als ob sie bloß Aufnahme in die Kirche bedeutete. Über die Firmung sind die Griechen im Irrthume, welche (gegen Apstgsch. 8, 14) meinen, jeder Priester sei befugt, sie zu spenden. Gegen die biblisch-kirchliche Lehre über die Eucharistie verstießen Berengar (Joh. 6, 66), die Arrodiniten, die gleich den ersten Menschen Brot und Käse opferten, die Kataphrygier, die aus Mehl und Kinderblut die Eucharistie bereiteten (Psalm 105, 38), die Aquarier (gegen Sprichw. 9, 5), die Ophiten, die Armen von Lyon, die jeden zur Consecration des Abendmahles berufen hielten, die Präputianer mit ihrem weiblichen Priesterstande, die Adamiten (gegen 1 Kor. 14, 40). Die Novatianer verwarfen das Sacrament der Buße (gegen Apok. 2, 5). Die Eraconiten haben das Sacrament der letzten Ölung entstellt. Arius läugnete den Unterschied zwischen Bischof und Priester. Rücksichtlich der Ehe irrten die Tatianer (gegen 1 Kor. 7, 28), Jovinian, die Nikolaiten, welche Weibergemeinschaft lehrten, und viele andere Häretiker, die sich (gegen Hebr. 13, 4) in Widerspruch setzten. — In der Kraft des heiligen Geistes sollen nicht nur die Seelen geheiliget, sondern auch die Körper zu unsterblichem Leben erneuert werden (Röm. 4, 24; 1 Kor. 15, 21). Darum lehrt der dreizehnte Artikel des Glaubenssymboles die Auferstehung der Leiber. An dieser Lehre ist zunächst die erbaulich-sittliche Seite hervorzuheben: sie ist trostreich für Jene, welche geliebte Todte betrauern (1 Thess. 4, 12); sie nimmt dem Tode sein Fürchterliches (Hebr. 2, 14); sie ist ein Antrieb zum Guten (1 Kor. 15, 19; Joh. 5, 29). Zur Beschaffenheit der

[1]) Die Angabe derselben ist aus opusc. 5 entnommen.

wiedererweckten Leiber im Allgemeinen gehört ihre individuelle Identität mit den Erdenleibern (1 Kor. 15, 53; Job 19, 26), ihre Incorruptibilität (1 Kor. 15, 53; Matth. 22, 30; Job 7, 10), Integrität (1 Kor. 15, 52), Vollalter der Reife und Stärke (Ephes. 4, 13). Die Leiber der Gerechten haben im Besonderen die Eigenschaften der Verklärtheit (Matth. 13, 43), Leidenlosigkeit (1 Kor. 15, 43; Apok. 21, 4), freiesten Selbstbewegung (Weish. 3, 7), Feinheit (1 Kor. 15, 44). Die Leiber der Verworfenen hingegen sind lichtlos (Jesai. 13, 8), schmerzgequält (Jesai. 66, 24), von ihrer Last gedrückt (Psalm 149, 8), von rohem, häßlichen Ausdrucke (Joel 1, 17). — Der letzte Artikel des Symboles lehrt ein ewiges Leben, welches nur vom rohen, gemeinen Materialismus geläugnet wird (Psalm 48, 13; Weish. 2, 22). Das ewige Leben besteht in der Vereinigung mit Gott als Lohn und Ziel unserer Bemühungen (1 Mos. 15, 1) und schließt in sich die vollkommene Anschauung Gottes (1 Kor. 13, 12), immerwährende Lobpreisung Gottes (Jesai. 51, 3), Befriedigung jeder Sehnsucht des menschlichen Herzens, das höchste Maaß der Freude (Matth. 25, 21; Psalm 15, 10; 16, 15; 102, 5; Job 22, 26) [1]), Ehre (Apok. 5, 10; Weish. 5, 5) und Erkenntniß (Weish. 7, 11; 10, 24), mit dem sicheren Bewußtsein der Unzerstörbarkeit dieses Glückes (Sprichw. 1, 33), im seligen Mitgenusse an der Seligkeit aller Anderen (Psalm 86, 7). Die Bösen hingegen trifft die poena damni, d. i. ewiges Ausgeschlossensein aus der Anschauung Gottes (Matth. 25, 30), sie werden von Gewissensbissen gemartert (Psalm 49, 21; Weish. 5, 3), von sinnlichen Schmerzen gefoltert (Psalm 48, 15), ohne Hoffnung einer je kommenden Stunde der Erlösung (Jesai. 66, 24).

Der Auslegung des Vaterunsers werden die allgemeinen Eigenschaften eines heilsamen Gebetes vorausgeschickt. Das Gebet muß Zuversicht im Herzen des Beters erwecken (Jac. 1, 6; Hebr. 4, 16); das Vaterunser vermag solche Zuversicht zu erwecken, denn der Herr selber, der weiseste Beter (Kol. 2, 3) und unser Vertreter im Himmel (1 Joh. 2, 1) hat es uns gelehrt und uns an die Erhörbarkeit desselben glauben gelehrt (Psalm 90, 15). Das Gebet muß einen erhörbaren Inhalt haben (Jac. 4, 3); wir wissen in der

[1]) Hier wird der Spruch Augustin's citirt: Totum gaudium non intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium.

Beschränktheit unseres geistigen Sehvermögens nicht, um was wir Gott bitten sollen (Röm. 8, 26); dieser Rathlosigkeit wurde durch das Gebet des Herrn abgeholfen (Luc. 11, 1). Unsere erlaubten Wünsche und Bitten müssen zu einander in's richtige Verhältniß gesetzt werden (Matth. 6, 33); dieß leistet das Vaterunser durch die Rangordnung seiner besonderen Bitten. Das Gebet muß andachtsvoll sein (Psalm 62, 5) und eben deßhalb auch die entsprechende Kürze haben (Matth. 6, 7); damit motivirt der heilige Augustinus die Zweckmäßigkeit des Vaterunsers. Das Gebet muß demüthig sein (Psalm 101, 18; Luc. 18, 13; Judith 9, 16); das Vaterunser ist Ausdruck der tiefsten Demuth, die Alles von Gott erwartet. Die Wirkungen eines solchen heilskräftigen Gebetes sind folgende: Es ist ein Heilmittel gegen alles Schlimme, denn es reiniget von der Schuld begangener Sünden (Psalm 31, 5. 6; Luc. 23, 43); es befreit von der Furcht und Bangigkeit vor zukünftigen Übeln und Sünden (Jac. 5, 13), verschafft Schutz gegen Verfolger und Feinde (Psalm 108, 4). Es wirkt die Erfüllung aller gerechten Wünsche (Matth. 7, 7. 8); es wird nur dann nicht erhört, wenn wir im Gebete saumselig sind (Luc. 18, 1), oder die Nichterhörung zu unserem Heile zweckdienlicher ist (2 Kor. 12, 9). Endlich ist das Gebet nützlich, weil es uns mit Gott befreundet. Gott wird in den Eingangsworten des Vaterunsers als Vater angeredet, weil er uns nach seinem Bilde geschaffen (5 Mos. 32, 6), in seiner Weltleitung uns als die Zwecke der sichtbaren Dinge berücksichtiget (Weish. 14, 3; 12, 18) und uns als Erben der Verheißungen zu seinen Söhnen angenommen hat (Röm. 8, 15). Als Söhne haben wir gegen den himmlischen Vater eine vierfache Verpflichtung: wir müssen ihn ehren mit Mund und Herz (Malach. 1, 6; Psalm 49, 23; Jesai. 29, 13), und durch reine Bewahrung unseres Leibes, um Gott im Herzen zu tragen (1 Kor. 6, 20), und durch gerechte Billigkeit gegen den Nächsten (Psalm 98, 4); wir müssen ihn nachahmen durch Barmherzigkeit und Streben nach Vollendung (Luc. 6, 36; Matth. 5, 28); wir sind ihm Gehorsam schuldig (Hebr. 12, 9) und dieß wieder aus einem dreifachen Grunde, weil er unser Herr ist (2 Mos. 24, 7), weil der Sohn Gottes uns das vollendete Beispiel des Gehorsams gegeben hat (Phil. 2, 8) und um unseres Heiles wegen (2 Kön. 2, 24); endlich müssen wir alle Prüfungen und Züchtigungen des Herrn als Beweise seiner Vaterhuld aufnehmen (Sprichw. 3,

12). — Wir sagen: Unser Vater. Dieß schließt in sich, daß wir im Nächsten den Bruder lieben (1 Joh. 4, 20) und ehren (Malach. 2, 26; Röm. 12, 10; Hebr. 5, 9). — Der du im Himmel bist. Mit diesen Worten verknüpft sich die Vorstellung der Güte (Luc. 11, 13) und Machtgröße (Psalm 122, 1) des himmlischen Vaters. Sie dienen zur vorbereitenden Sammlung (Pred. 18, 23; Matth. 5, 12), die in Neubelebung der gottähnlichen Züge unseres Wesens (1 Kor. 15, 49) und in Betrachtung der himmlischen Dinge (Matth. 6, 21; Phil. 3, 20; Kol. 3, 20) bestehen soll; sie sollen ferner ausdrücken, wie leicht und schnell unser Gebet Gott erreicht; denn die Himmel, in welchen Gott thront, sind die Heiligen (Jerem. 14, 30; Psalm 18, 1), welchen er durch den Glauben (Ephes. 3, 17) und die Liebe (1 Joh. 4, 16; Joh. 14, 23) einwohnt; sie sollen endlich, soweit sie die körperlichen Himmel bedeuten, die Macht des Erhörenden ausdrücken, indem Gott über alle körperlichen Himmel erhaben ist und sie durch seine Macht umschließt und beherrscht (3 Kön. 8, 27; Psalm 101, 20; 102, 19; 101, 13). Daraus folgt die Falschheit des astrologischen Fatalismus (Psalm 102, 19) und aller sinnlichen Vorstellungen von Gott (Job 36, 26; Psalm 112, 4; Jesai. 40, 18). Gottes Einwohnen aber in den Heiligen erweckt Vertrauen im Bewußtsein der Nähe Gottes (Psalm 144, 8; Matth. 6, 6) und der Macht der fürbittenden Heiligen (Job 5, 1; Jac. 5, 16). Endlich wecken jene Worte unsere Sehnsucht nach den himmlischen Dingen (Kol. 3, 1; 1 Petr. 1, 4) und erinnern uns an unsere Pflicht, ein himmlisches Leben zu führen (1 Kor. 15, 48). Eben hiedurch wird unserem Gebete die zu seiner Heilskräftigkeit nothwendige Beschaffenheit zu Theil. — Geheiliget werde dein Name. Der Name des Herrn ist wunderbar, weil in ihm Wunderbares gewirkt wird (Marc. 16, 17); er ist aller Liebe werth, weil in ihm allein Heil zu finden ist (Apstgsch. 4, 12), wie Ignatius vor Trajan bekannte, dessen Schergen diesen Namen in dem Herzen des getödteten Ignatius mit goldener Schrift eingegraben fanden; er ist ein ehrfurchtgebietender Name für alle Creatur (Phil. 2, 10); er ist unaussprechlich und läßt sich nur durch Bilder verdeutlichen, welche von geschaffenen Dingen hergenommen sind, z. B. Fels (Matth. 16, 18), Feuer (5 Mos. 4, 24), Licht (Psalm 17, 29). Daß dieser wunderbare, liebenswerthe, ehrfurchtgebietende, unaussprechliche Name geheiliget werde, ist unsere erste Bitte. Heilig hat aber einen drei-

fachen Sinn. Es bedeutet zuerst das Unwandelbare, Unerschütterliche, Himmlische im Gegensatze zur wandelbaren Welt: Defluxi Domine a te — sagt Augustinus — et erravi nimis, devius factus sum a stabilitate tua. Weiters bedeutet es dasjenige, was nicht erdhaft ist (Phil. 3, 8), sei es in Hinsicht auf seinen Ursprung (1 Mos. 3, 18) oder in Hinsicht auf die Finsterniß der lichtlosen Erde (1 Mos. 1, 2), oder mit Rücksicht auf die unfruchtbare Dürre des Erdelementes an sich (Psalm 135, 6; 142, 6); endlich bedeutet heilig so viel als blutbesprengt (sanctus von sanguis, sanguine tinctus) in Hinsicht auf Christus und die im Himmel verklärten Blutzeugen Christi (Apok. 1, 5; 7, 14). — Zukomme uns dein Reich. Das Wort hat einen dreifachen Sinn; es bedeutet erstlich den Anspruch auf die Herrschaft, welcher die Gehorsamspflichtigen erst unterworfen werden müssen. So verhält es sich mit der Herrschaft Christi als Menschen, der von Gott dem Vater zum Herrn aller Welt eingesetzt ist (Dan. 7, 14), aber erst am Ende der Zeit diese Herrschaft vollkommen bethätigen wird (1 Kor. 15, 25), wenn die Gerechten vollendet (Phil. 3, 21), die Bösen bezwungen sind (Psalm 109, 2; Amos 5, 18) und der Tod vernichtet sein wird (1 Kor. 15, 26). Zweitens versteht man unter dem Reiche Gottes die zukünftige Herrlichkeit des Reiches der Seligen (gloria paradisi), weil hier der auf Beseligung der Menschen gerichtete göttliche Wille absolut erfüllt ist (Matth. 13, 41); wir sehnen uns darnach wegen der vollkommenen Gerechtigkeit (Jesai. 60, 21), Freiheit (Röm. 8, 21; Apok. 5, 10; Jesai. 28, 5) und überreichlichen Güterfülle (Jesai. 64, 4; Psalm 102, 5). Anima cum fornicatur ab te — sagt Augustinus — quaerit extra te quae pura et limpida non invenit nisi cum redit ad te. Endlich versteht man unter dem Reiche Gottes die Befreiung von der Macht der Sünde (Röm. 6, 12; Jesai. 52, 7). Die Erfüllung dieser Bitte des Vaterunsers führt zu jener Seligkeit, die den Sanftmüthigen verheißen ist (Matth. 5, 4), mag man das Reich Gottes in was immer für einer der drei angegebenen Bedeutungen nehmen (mit Rücksicht auf die dritte gilt Matth. 11, 29; Hebr. 10, 34). — Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden. Der heilige Geist wirkt in den Herzen der Menschen nicht bloß Furcht und Pietät, sondern auch jene Weisheit, um welche der Psalmist bittet (Psalm 118, 66), die darin besteht, daß der Mensch nicht auf seinem eigenen Willen besteht (Sprichw. 3, 5;

26, 12), sondern diesen dem göttlichen Willen unterordnet, wie Christus sich ganz in den Dienst des göttlichen Willens seines Vaters dahin gab (Joh. 6, 38). Um die Kraft, dieß zu können, flehen wir in der dritten Bitte des Vaterunsers. Der Wille Gottes, um dessen Erfüllung wir bitten, befaßt, soweit seine Verwirklichung von unserer Mitwirkung abhängig ist, drei Stücke in sich: das ewige Leben, welches der letzte Zweck ist, um dessen willen wir geschaffen (Psalm 38, 48; Joh. 6, 39); die Erfüllung der göttlichen Gebote, die sich zur Seligkeit verhält, wie das Arzneimittel zur Gesundheit (Matth. 19, 17; Röm. 12, 2; Jesai. 48, 17; Psalm 96, 11; Matth. 5, 48); die Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit im Menschen (Röm. 7, 23; Gal. 5, 7), worin die von Gott gewollte Heiligkeit des Menschen besteht (1 Thess. 4, 3), welche aber erst in der zukünftigen Erneuerung zur vollen Wahrheit wird (1 Kor. 15, 43). Wir sagen, dein Wille geschehe (fiat, nicht fac und auch nicht faciamus), um die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit auszudrücken (Zach. 1, 3; 1 Kor. 15, 10; Augustinus: Qui te creavit sine te, non justificabit te sine te); wenn wir bitten, daß Gottes Wille auch auf Erden erfüllt werde, so meinen wir die Heiligung unseres Sinnenlebens, so wie durch die Erfüllung im Himmel die Heiligung des Geistes. Dieser Bitte entspricht die Seligkeit der Trauernden (Matth. 5, 5), man mag die Bitte auf das ewige Leben (Psalm 119, 5; 2 Kor. 5, 6) oder auf die dem Fleische bittere Beobachtung der göttlichen Gebote (Psalm 125, 6) oder endlich auf den Kampf des Geistes wider das Fleisch beziehen (Psalm 6, 7). — Gieb uns heute unser tägliches Brot. Tiefe Einsicht in die göttlichen Dinge erschüttert das Herz des Menschen mit gerechter Furcht; darum bedarf er einer Gnadenstärkung (Jesai. 40, 29) durch den heiligen Geist (Ezech. 2, 2), damit er nicht verzagend die Hoffnung aufgebe, das Nothwendige von Gott erlangen zu können. Deßhalb betet er unter Eingebung des heiligen Geistes die vierte Bitte, die sich von den drei vorausgehenden dadurch unterscheidet, daß sie sich auf Zeitliches und in der Zeit vollkommen Erfüllbares bezieht. Die Fassung der Bitte schließt fünf Gebrechen aus; denn es wird nur Brot verlangt, d. h. das Nöthige und den Bedürfnissen der Person, des Standes u. s. w. Angemessene (Sirach 29, 28; Pred. 6, 1 ff.; 5, 12; Joel 20, 14; 1 Tim. 6, 8), es wird nicht verlangt, was Anderen

gebührt (panem nostrum), es wird jede ängstliche Bekümmerniß um die Zukunft (panis quotidianus = unius diei; Sprichw. 30, 8; Matth. 6, 31) und jedes unmäßige Begehren (panis decem dierum für Einen Tag) ausgeschlossen (Sprichw. 23, 21; Pred. 19, 1), und endlich mit dem Worte: Gib, dankend anerkannt, daß Gott der Geber aller Gaben ist (1 Chronik 29, 14). Außer dem täglichen Brote wird auch das sacramentale Himmelsbrot (Joh. 6, 51) und das Brot des göttlichen Wortes (Matth. 4, 4) in dieser Bitte erbeten. Die dieser Sättigung entsprechende Seligkeit ist der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. — Vergib uns unsere Schuld, so wie auch wir unseren Schuldigern vergeben. Menschen von großer Einsicht und Stärke führen öfter ihre Unternehmungen nicht zum glücklichen Ende, weil es ihnen an der rechten Überlegung (consilium) gebricht. Diese, eine besondere Gnadengabe des heiligen Geistes, ist insbesondere in der Trübsal nöthig, so wie der Rath des Arztes in der Krankheit. Die geistige Krankheit des Menschen ist die Sünde, und der zur Hebung derselben angezeigte ärztliche Rath das Almosengeben (Dan. 4, 24), daher das der Bitte um Erlaß der Sündenschuld beigefügte Versprechen bereitwilliger Vergebung der vom Nächsten erfahrenen Kränkungen und Beleidigungen. Das durch die Sünde herbeigeführte Verhältniß zu Gott wird eine Schuld genannt, weil wir durch die Sünde Gott das nehmen, was ihm gebührt; denn Gott hat ein Recht auf unbedingte Anerkennung seines Willens, welchen wir sündigend unserem eigenen Willen nachsetzen. Die Bitte um Vergebung der Schuld lehrt uns, daß kein Mensch ohne Sünde ist (1 Joh. 1, 8), Christus und die heilige Jungfrau ausgenommen, deren Namen der heilige Augustinus nicht nennen hören will, wenn von Sünde die Rede ist; daß wir aber niemals die Hoffnung der Vergebung aufgeben dürfen, weil Christus selbst uns um Vergebung der Schuld beten lehrt (Ephes. 4, 19; Matth. 18, 32). Die Sünde schließt zwei Momente in sich: Schuld und Strafe; die Nachlassung der Schuld wird durch die Reue, verbunden mit dem Vorsatze, zu beichten und Genugthuung zu leisten, erwirkt (Psalm 31, 5), die Nachlassung der in Folge der Reue aus einer ewigen in eine zeitliche verwandelten Strafe wird durch das Bekenntniß vor dem Priester erlangt (Joh. 20, 22). Hieher gehört auch die Wohlthat der Indulgenzen, die vom Papste den darnach begehrenden Gläubigen aus dem Schatze der für die

ganze kirchliche Gemeinschaft erworbenen Verdienste Christi und der Heiligen zugewendet werden. Bedingung der Vergebung Gottes ist unsere Versöhnlichkeit gegen unsere Widersacher (Sirach 28, 3; Luc. 6, 37). Wer die fünfte Bitte betet, ohne seinem Feinde verzeihen zu wollen, lügt nicht, weil er im Plural, also nicht in seinem, sondern im Namen der Kirche spricht; aber er erhält nicht jene Gnaden, um die er bittet. Die Versöhnlichkeit schließt Grade der Vollkommenheit in sich; das Niederste und Gewöhnlichste ist, dem Bittenden zu verzeihen (Pred. 28, 2) — vollkommener und edler ist es, dem Beleidiger selbst die Versöhnung anzubieten (Psalm 33, 15). Der Gewährung der fünften Bitte entspricht die (Matth. 5, 7) verheißene Seligkeit der Barmherzigen. — Führe uns nicht in Versuchung. Es genügt nicht, die Vergebung der begangenen Sünden zu erlangen, man muß auch den künftigen vorbeugen (Jesai. 1, 16). Darum bitten wir Gott, er möge uns vor Versuchungen bewahren. Unter Versuchungen sind hier nicht die Prüfungen verstanden, welche Gott über den Menschen kommen läßt, damit sich dessen Tugend bewähre (5 Mos. 13, 3), sondern die Anreizungen zur Sünde, die nicht von Gott kommen (Jac. 1, 13), sondern vom Fleische, welches verbotene Lust begehrt (Jac. 1, 14) und wider die ernsten Anstrengungen des Tugendkampfes sich sträubt (Weish. 9, 15; Röm. 7, 21); — vom Teufel (Ephes. 6, 13; 1 Thess. 3, 5), der gleich einem gewandten Feldherrn die Schwächen des Menschen schlau ausspäht (1 Petr. 5, 8), unter dem Scheine des Guten täuscht und lockt (2 Kor. 11, 14) und den Verführten lähmt und bindet, daß er sich nicht erheben könne (Job 40, 12); — von der Welt, welche durch ihre Güter (1 Tim. 6, 10) und Mühsale (Job 37, 19; 2 Tim. 3, 12; Matth. 10, 28) versucht. Die vom Fleische kommenden Versuchungen sind darum so gefährlich, weil der Leib Hausgenosse der Seele ist: Nulla pestis — sagt Boëthius — efficacior est ad nocendum quam familiaris amicus. Christus sagt nicht, daß wir bitten sollen, von jeder Versuchung oder Prüfung verschont zu bleiben, da die Prüfung einen guten und heilsamen Zweck und Erfolg haben kann (Jac. 1, 2. 12; Sir. 2, 1), sondern daß wir in die Versuchung nicht einwilligen (1 Kor. 10, 13). Gott läßt Versuchungen zu (Psalm 70, 9); aber Gott giebt die Kraft zum Siege über sie durch die von ihm gespendete Gnade der charitativen Liebe (Hohel. 8, 7) und der Erleuchtung (Psalm 31, 8; 12, 5). Die Erfüllung

dieser Bitte wirkt die den Reinen verheißene Seligkeit (Matth. 5, 8). — Erlöse uns vom Übel. Diese Bitte hat eine allgemeinere Fassung als die vorige, und bezieht sich auf Übel aller Art. Gott bewahrt uns von diesen auf vierfache Art: er verhütet, daß Trübsale über uns kommen, nicht etwa schlechthin (2 Tim. 3, 12), sondern nach Art eines weisen Arztes, der die allzu starken und schmerzenden Mittel schwächt (Apok. 3, 8; Job 5, 19) [1]); er gibt uns in den verhängten Leiden ausreichenden Trost, ohne welchen wir sie nicht tragen könnten (2 Kor. 1, 8; 7, 6; Psalm 93, 19); er macht uns durch gespendetes Gutes alles Schlimmere vergessen (Tobias 3, 22; 2 Kor. 4, 17); er wendet das Übel selber zum Guten (Röm. 5, 3; Tobias 3, 13). Der Mensch wandelt es zum Guten durch Geduld, welche die Weisheit des Unglücklichen ist (Sprichw. 19, 11) und den Frieden der Seele wirkt; daher der sechsten Bitte die den Friedfertigen verheißene Seligkeit entspricht. — Das Vaterunser spricht in Kürze Alles aus, was der Mensch begehren und wovor er sich hüten muß. Zuvörderst muß er Gott selbst begehren; dieß wird in der ersten Bitte ausgesprochen. Die folgenden drei Bitten sagen, was er von Gott zu begehren habe gemäß der (Matth. 6, 33) vorgezeichneten Rangordnung der Güter: Gottes Reich (zweite Bitte), seine Gerechtigkeit (dritte Bitte), und sodann alles Übrige, was zur Erlangung dieser Güter nothwendig ist (vierte Bitte). Die letzten drei Bitten enthalten die den genannten drei Arten von Gütern entgegengesetzten Übel, um deren Verhütung und Abwendung Gott zu bitten ist.

Das Gebet des englischen Grußes lautet: Ave Maria gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui. Die ersteren dieser Worte sprach der Engel, die folgenden Elisabeth, die letzten hat die Kirche hinzugefügt. Der Gruß des Engels lautet mit Ausnahme des später von der Kirche hinzugefügten Wortes: Maria so: Ave, gratia plena, Dominus tecum. Schon das Wort Ave drückt etwas Außerordentliches, eine Huldigung aus; mehreren Gerechten des alten Testamentes sind Engel erschienen, aber nicht um ihnen zu huldigen, sondern um ihre Huldigung ent-

[1]) Letztere Stelle wird so erklärt: In sex tribulationibus i. e. praesentis vitae, quae per sex aetates distinguitur, liberabit te, in septima non tanget te malum.

gegen zu nehmen. An sich gebührt es dem Engel, daß ihm von den Menschen gehuldiget werde: denn der Engel nimmt als reiner Geist einen höheren Rang ein (Psalm 103, 4), während der Mensch aus Staub und Asche gebildet ist (1 Mos. 18, 27); er steht als Himmelsbewohner im nächsten Verkehre mit Gott (Dan. 7, 10), während der Mensch durch die Sünde von Gott nur allzuweit abgekommen ist (Psalm 54, 8); er sonnt sich ununterbrochen in der Fülle des göttlichen Gnadenlichtes (Job 25, 3), welches den Menschen nicht ununterbrochen und nicht in gleicher Fülle leuchtet. Allein in Beziehung auf Maria hat sich das Verhältniß umgekehrt; denn sie übertrifft selbst noch die Engel an Gnadenfülle, Reinheit und Innigkeit der Gottesgemeinschaft. Sie besitzt die größte Fülle der Gnaden, die ein Geschöpf besitzen kann; denn sie wird durch dieselbe vor aller persönlichen Sünde bewahrt, und von der Erbsünde noch im Mutterschooße gereiniget; während die übrigen Heiligen jeder durch eine besondere Tugend groß geworden sind, ist sie zum besonderen Muster aller Tugenden geworden, z. B. der Demuth (Luc. 1, 38); Keuschheit (Luc. 1, 34) u. s. w. Dieses höchste Maaß göttlicher Gnadenfülle offenbarte sich weiters darin, daß es in seinem Überfließen auch ihren Leib für die Empfängniß des Gottessohnes heiligte (Luc. 1, 35) und ausreicht, nicht nur vielen, sondern allen Menschen Heil und Huld von Gott zu erwirken (Hohelied 4, 4; Sirach 24, 25). Auf diese Gnadenfülle wird durch den Namen Maria, d. h. Illuminata in se hingedeutet (Jesai. 58, 11). Sie übertrifft die Engel weiters durch die Innigkeit ihrer Gemeinschaft mit Gott. Sie wurde durch die Empfängniß Mutter des Sohnes Gottes und Tempel des heiligen Geistes, und wird deßhalb von der Kirche als totius trinitatis nobile triclinium besungen; das Verhältniß des Engels hingegen zu Gott ist das Verhältniß des Dieners zum Herrn, und er deutet mit den Worten Dominus tecum an, daß auch die Gottesmutter seine Herrin sei. Eben diese Bedeutung Herrin ist auch durch die syrische Etymologie des Namens Maria begründet. Die heilige Jungfrau übertrifft die Engel endlich auch an Reinheit, weil sie nicht nur an sich vollkommen rein war, sondern auch Anderen Reinheit erworben hat. Sie war rein von jeder Schuld und ausgenommen von dem dreifachen Strafloose, welches die Menschen in Folge der Ursünde traf: erstlich von dem Strafloose des Weibes, da sie ihren Sohn ohne Corruption empfieng, ohne Beschwerde unter dem Herzen trug und

in Freude gebar (Jesai. 35, 2); sie war als gottgeweihte Jungfrau (nach 1 Kor. 7, 32. 33) enthoben von der Last jener irdischen Sorgen, die im Schweiße des Angesichtes verwaltet werden; ihr Leib verfiel nicht dem Loose, zu Staub und Asche zu werden, da sie mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen wurde (Psalm 131, 8). Darum ist sie gebenedeit unter den Frauen (benedicta in mulieribus), indem sie allein den Fluch der Erde aufhob, den Segen des Himmels trug und die Pforte des Paradieses öffnete. Dieß ist durch die etymologische Erklärung ihres Namens: Meeresstern, ausgedrückt; denn wie der Stern die Schiffer in den Hafen leitet, so die Jungfrau die Menschen zum Himmel. — Benedictus fructus ventris tui. Der Sinn dieser Worte stellt sich vollkommen hervor durch die Rücksicht auf die Frucht, nach welcher Eva verlangte. Was der Sünder in seinen Wünschen nicht erreicht, erlangt der Gerechte (Sprichw. 13, 22). Die trügerische Hoffnung (1 Mos. 3, 5), durch welche Eva sich täuschen ließ, erfüllte sich an Maria, denn sie wurde (gemäß 1 Joh. 3, 2) als Mutter des Gottessohnes in der vollkommensten Weise gottähnlich. Die dem Scheine nach süße Frucht, die Eva begehrte, enttäuschte in ihrem Genusse bitter, brachte Schmach, Scham und Tod; die Frucht der heiligen Jungfrau bringt die entgegengesetzte Wirkung hervor (Joh. 6, 57). Die Frucht Eva's war schön anzuschauen; aber weit schöner, erquickender und herrlicher ist der Anblick der Frucht Maria's (Psalm 44, 3), nach welchem sich die Engel sehnen. Maria's Frucht heißt die gebenedeite, weil sie gesegnet ist von Gott (Ephes. 1, 3), gepriesen von den Engeln (Apok. 7, 12) und Menschen (Phil. 2, 11; Psalm 117, 26).

Die Schrift de duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis beginnt mit der Unterscheidung eines vierfachen Gesetzes. Das erste ist das Gesetz der Natur, d. i. die aus dem natürlichen Lichte der Vernunft kommende unmittelbare Erkenntniß der Principien des sittlichen Handelns; die Kenntniß dieses Gesetzes ist jedem Menschen angeschaffen, Niemand kann sich entschuldigen, daß sie ihm fehle (Psalm 4, 6). Aber in die Lichtsaat Gottes hat der Teufel seinen finsteren Samen eingestreut; da der menschliche Geist Gott ungehorsam wurde, so wurde auch das Fleisch dem Geiste ungehorsam und folgt fortan seinem eigenem Gesetze (lex concupiscentiae Röm. 7, 23). Um den von den Begierden des Fleisches beherrschten Menschen wieder zum Gehorsam gegen Gott zurückzu-

führen, war ein geschriebenes Gesetz nothwendig. Der Mensch kann aber auf zweifache Weise vor dem Bösen bewahrt und zum Guten angetrieben werden, durch Furcht, die zwar nicht die Gerechtigkeit selber, aber der Anfang derselben ist (Sirach 1, 16. 27), und durch Liebe. Darnach wurde auch ein doppeltes Gesetz geschrieben, zuerst das Gesetz Mosis mit seinen Schrecken (Hebr. 10, 28), die aber unzureichend waren, die Menschen innerlich umzuwandeln, dann eben deßhalb das Gesetz Christi, welches vor dem Mosaischen Gesetze drei Stücke voraus hat; denn es macht seine Befolger nicht zu Knechten, sondern zu Freien (2 Kor. 3, 17), es nimmt seine Sanction nicht vom zeitlichen, sondern vom ewigen Sein des Menschen (Jesai. 1, 19; Matth. 19, 17; 3, 2), es ist im Gegensatze zu den beschwerlichen Satzungen des alten Testamentes (Apstgsch. 15, 10) ein leicht zu erfüllendes Gesetz (Röm. 8, 15). Das Gesetz Christi ist das Gesetz der Liebe und Gnade, welches zum Zwecke der Gemeinfaßlichkeit in eine kurze Formel gebracht worden ist (Röm. 9, 28); diese Formel bedeutet für das sittliche Leben, was der Kanon (regula) für den Künstler bedeutet. Das Gesetz Christi hat eine vierfache Wirkung: Es wirkt im Menschen das geistige Leben (1 Joh. 4, 16), denn die Liebe wandelt den Liebenden in das Geliebte im guten und schlimmen Sinne (Oseas 9, 10), daher der Gott liebende Mensch nach den Worten des Apostels (1 Kor. 6, 17) mit Gott Ein Geist, und Gott nach dem heiligen Augustinus die Seele des menschlichen Geistlebens wird; wie der Leib ohne Seele, so ist die Seele in der Trennung von Gott dem Tode verfallen (1 Joh. 3, 11). Das Gesetz Christi oder die Liebe treibt zur Beobachtung der göttlichen Gebote (Joh. 14, 13); nunquam est Dei amor otiosus — sagt der heilige Gregorius M. — operatur enim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est. Die Liebe bietet zuverläßigen Schutz gegen alle Übel, ihr wird alles Schlimme zum Guten (Röm. 8, 28). Sie führt endlich zur Seligkeit (2 Tim. 4, 8); der Unterschied in den Graden der Seligkeit ist durch die Gradunterschiede der Liebe bedingt, daher die Apostel, obwol sie anderen Heiligen in strengen Selbstverläugnungsübungen nachstehen mögen, dennoch den höchsten Rang unter den Seligen einnehmen, weil ihnen die Erstlinge des Geistes zu Theil geworden (Röm. 8, 23). Außerdem wirkt die Liebe Nachlassung der Sünden (1 Petr. 4, 8; Sprichw. 10, 12; Luc. 7, 47), Erleuchtung des vor Empfang der Gnade in Finsterniß

(Job 37, 19) getauchten Herzens (1 Joh. 2, 27; Psalm 138, 24; Sirach 2, 10); vollkommene Freude und vollkommenen Frieden (Psalm 118, 165), der den Gottlosen abgeht (Jesai. 57, 20. 21); Gott allein vermag unser Herz mit überschwenglichem Glücke zu erfüllen (1 Joh. 3, 20) und will es in jenen, die ihn lieben und suchen (Psalm 102, 5). Die Liebesgnade erhöht den Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes und gibt ihm den Anspruch auf das ewige Erbe der göttlichen Verheißung (Joh. 15, 15; Röm. 8, 15. 16; 1 Joh. 3, 1; Weish. 5, 5). Wir haben die Charitas nicht aus uns selbst, sie wird in uns durch die zuvorkommende Liebe Gottes gewirkt (1 Joh. 4, 10). Sie übertrifft alle anderen Gnadengaben; denn diese können dem Menschen ohne den heiligen Geist einwohnen, die Charitas aber nicht (Röm. 5, 5). Zur Erlangung und Bewahrung der Charitas werden gewisse Bedingungen erfordert. Zur Erlangung der Charitas führt die fleißige Anhörung des göttlichen Wortes, das mit seinen Flammen die Herzen der Hörer entzündet (Psalm 118, 140; 104, 19; Luc. 24, 32; Apstgsch. 10, 44) und die beständige Erwägung der himmlischen Güter (Psalm 38, 4). Durus est animus hominis qui etsi dilectionem nolit impedire, saltem non velit rependere (Augustinus). Um die Liebe zu bewahren, muß man alle schlimmen Gedanken und Regungen von sich ferne halten (Jesai 1, 16; Weish. 1, 3); im Besonderen ist es nothwendig, sein Herz von den zeitlichen Dingen zu trennen, denn wie der heilige Augustinus sagt: Charitatis venenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Diesem Zwecke der Losreißung vom Irdischen und Erhebung zum Himmlischen dienen alle Ordensinstitute (2 Macc. 1, 22). Eben so dient das Leiden und Dulden für Gott zur Festigung der himmlischen Charitas (Hohel. 8, 7; 1 Mos. 7, 17). Das Gebot der christlichen Liebe hat Gott und den Nächsten zum Gegenstande. Zur vollkommenen Erfüllung des Gebotes, Gott zu lieben, gehören vier Stücke: die dankbare Erwägung alles von Gott empfangenen Guten (1 Chron. 29, 14; Sirach 47, 10); die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit (1 Joh. 3, 20; Sirach 43, 32); die Losreißung von der Liebe zum Weltlichen und Irdischen (Jesai. 40, 18; 28, 20; 2 Mos. 20, 5); allseitige Vermeidung der Sünde (Matth. 6, 24; Jesai. 38, 3; 3 Kön. 18, 21; Joel 2, 12). Gegen die Gott schuldige Liebe versündigen sich jene, welche zwar gewisse Fehler meiden oder

beichten, andere aber nicht (Jacob. 2, 10; Psalm 61, 9). Die Liebe zu Gott fordert, daß man sich ganz, und daß man Alles, Herz, Seele, Gemüth, Kraft an Gott hingebe. Unter der Hingabe des Herzens versteht man die rechte Intention, ohne welche keine Handlung gut ist (Matth. 6, 23; 1 Kor. 10, 31; Röm. 3, 8). Aus ganzer Seele Gott lieben, heißt seinen Willen mit dem göttlichen ganz gleichförmig machen (Psalm 39, 9; Seele = Wille Hebr. 10, 38). Die Liebe aus ganzem Gemüthe bedeutet die Hingabe des ganzen inneren Menschen, wodurch jede Sünde im Gedanken ausgeschlossen wird (2 Kor. 10, 5; Jesai. 1, 16; Sprichw. 3, 5). Aus allen Kräften Gott lieben, heißt all sein Können und Vermögen für den Dienst Gottes einsetzen (Psalm 58, 10; Jesai. 5, 22; Sprichw. 24, 11). Das zweite Gebot Christi ist, den Nächsten zu lieben. Die Impulse hiezu sind die Liebe zu Gott (1 Joh. 4, 20) und Christus (1 Kor. 12, 17), das Gebot Christi (Joh. 15, 12; 13, 25), die natürliche Verwandtschaft aller Menschen (Sirach 13, 19), das Verlangen nach der Theilnahme an dem gemeinsamen Verdienstschatze der in Liebe verbundenen Gläubigen (Psalm 118, 63). Man soll den Nächsten wie sich selbst lieben; dieß schließt in sich, daß man den Nächsten nicht um des Nutzens (Sirach 6, 10) oder Vergnügens wegen, das wir durch ihn gewinnen, lieben, sondern sein eigenstes Bestes wünschen, daß wir ihn nicht Gott gleich oder über Gott stellen, sondern uns gleich stellen (Hohelied 2, 4; Matth. 10, 37), daß wir ihn werkthätig (1 Joh. 3, 17) und aufrichtig (Psalm 27, 3; Röm. 12, 9) lieben, daß wir in unserer Liebe beharrlich seien (Sprichw. 17, 17), wozu Geduld (Sprichw. 25, 18) und Demuth (Sprichw. 13, 10) die Mittel sind; daß wir ihn mit gerechter und heiliger Gesinnung lieben (Joh. 15, 9; Sirach 24, 24). Die Juden und Pharisäer verstanden unter dem Nächsten, den man lieben solle, bloß die Freunde. Christus hingegen lehrte, daß man auch die Feinde lieben müsse (Matth. 5, 44); wer seinen Bruder haßt, ist nicht im Stande des Heiles (1 Joh. 2, 9). Die Schrift redet wol auch von einem Hasse (Psalm 138, 22; Luc. 14, 26), dieser kann aber nicht die Person, sondern nur das Gebrechen treffen, gleichwie Gott das geschaffene Sein liebt, dessen Entehrung aber haßt (Psalm 5, 7; Weish. 11, 25). Man kann, ohne die Liebe zu verletzen, dem Nächsten etwas von ihm als Übel Empfundenes zufügen, um ihn zu bessern (Jesai. 28, 19), oder um einen Feind der Kirche

unschädlich zu machen (2 Macc. 1, 17); auch das Strafamt wird im Namen Gottes geübt (Röm. 13, 4). Die Strafe wird entweder zur Züchtigung oder um eines höheren und heiligeren Zweckes willen verhängt. Es genügt aber nicht, dem Nächsten nichts Schlimmes als solches zu wollen, man muß ihm auch Gutes wollen, nämlich seine Besserung und sein ewiges Heil. Es gibt ein allgemeines und ein besonderes Wohlwollen; ersteres gebührt Jedem und faßt in sich, daß man für den Nächsten bete und in der äußersten Noth ihm zu Hilfe komme. Aber man ist ihm keine besondere rücksichtsvolle Freundlichkeit schuldig, außer er sucht unsere Verzeihung und besondere Nachsicht, die man ohne unchristliche Feindseligkeit nicht verweigern kann (Matth. 6, 14. 12). Gewährung der nachgesuchten Vergebung ist Christenpflicht, freiwilliges Anerbieten der Vergebung eine christliche Vollkommenheit, zu welcher viele Gründe aufmuntern: die Bewahrung der eigenen Würde, die in der Sohnschaft Gottes besteht (Matth. 5, 45. 47); das edle Streben nach dem Siege im Guten (Röm. 12, 21); die Erwerbung vieles Guten, indem man Feinde zu Freunden macht (Röm. 12, 20); die größere Geneigtheit Gottes, unsere Gebete zum Frommen anderer Menschen zu erhören (so wird Jerem. 15, 1 auf das Gebet für die Feinde gedeutet, vgl. Luc. 23, 34 und die durch des Stephanus Gebet bewirkte Bekehrung Pauli); die Bewahrung vor der Sünde, indem uns nämlich Gott in eben dem Maaße an sich zieht, als wir den Feind an uns ziehen (Oseas 2, 6; Psalm 118, 176; Hohelied 1, 3; Luc. 6, 37. 38; Matth. 5, 7).

Die zwei Gebote der Liebe fassen alle Gebote des Dekaloges in sich; die drei Gebote der einen Tafel gehören unter das erste Gebot der christlichen Liebe, die sieben Gebote der zweiten Tafel unter das zweite Gebot. Die Erfüllung der drei Gebote der ersten Tafel bedeutet Verehrung Gottes durch Herz, Wort und That. Das erste Gebot: Du sollst keine fremden Götter haben (2 Mos. 20, 3), ist gegen verschiedene Irrungen gerichtet; gegen den Dämonendienst (Psalm 95, 5), gegen Zauberkünste und Sortilegien, die nicht ohne Bündnisse mit den Dämonen geübt werden können (1 Kor. 10, 20. 21), Sterndienst und Astrologie (Weish. 13, 2; 5 Mos. 4, 15), astrologischen Fatalismus, Verehrung der Elemente (Weish. 13, 2) und praktische Vergötterung der irdischen Dinge (Epheſ. 5, 5) und Menschenvergötterung, die aus sinnlicher Anhänglichkeit, Schmeichelei

und Hochmuth ihren Ursprung genommen hat. Die Gründe für das Verbot, fremde Götter zu haben, sind: die unantastbare Ehre Gottes (Röm. 1, 23; Jesai. 48, 11) des Allsehenden (Deus dicitur a videndo; hoc est enim unum signum Deitatis vgl. Jesai. 41, 23; Hebr. 4, 13), gegen welche sich die Divinatoren versündigen (Jesai. 8, 19); die allspendende Güte Gottes (Psalm 103, 28), die von den Anbetern anderer Götter mit grobem Undank vergolten wird (Oseas 2, 5; Psalm 39, 5; Gal. 4, 9); die Heiligkeit der dem Einen wahren Gott gelobten Treue (Hebr. 10, 28; Röm. 7, 2); die Furchtbarkeit der Herrschaft des Satans (Jerem. 16, 13; Matth. 11, 30; Röm. 6, 19; Weish. 5, 7; Jerem. 9, 5); die Unermeßlichkeit des Lohnes der treuen Verehrer, weit über das, was Muhamedaner und Juden hoffen (Matth. 22, 30; Joh. 6, 69). — Zweites Gebot: Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen. Wird eitel im Sinne von falsch (Psalm 11, 3) genommen, so ist das zweite Gebot ein Verbot falscher Schwüre (Zach. 8, 17; 13, 3), durch welche der Schwörende Gott, sich und dem Nächsten eine Unbild zufügt: Gott, indem er entweder der Allwissenheit (Hebr. 4, 13) oder der Heiligkeit (Psalm 5, 7) oder der Richtermacht Gottes spottet; sich selbst liefert er dem schrecklichsten Gerichte Gottes. Gegen den Nächsten versündiget er sich, indem er, so viel an ihm ist, das Vertrauen, das Fundament des geselligen Zusammenlebens (Hebr. 6, 16) untergräbt. Heißt eitel so viel als unnütz (Psalm 93, 11), so ist mit dem zweiten Gebote das Verbot der Schwüre ohne Noth ausgesprochen (Matth. 5, 37), vor welchen in Hinsicht auf die große Versuchlichkeit zu Zungensünden (Jacob. 3, 2 ff.) gewarnt wird (Sirach 23, 9). Heißt eitel so viel als ungerecht (Psalm 4, 3), so ergibt sich das Verbot von eidlichen Versprechungen des Ungerechten (Herodes Matth. 6), oder Schwüren, das Gute und Bessere unterlassen zu wollen; solche Schwüre zu halten ist verboten, und gleichwol ist der Nichthaltende ein Meineidiger. Heißt eitel so viel als thöricht (Weish. 13, 1), so ist das Verbot gotteslästerlicher Reden gemeint (3 Mos. 24, 16). Man nimmt den Namen Gottes zu sechs Stücken in den Mund: zur Bekräftigung einer Aussage; zur Heiligung des Menschen (1 Kor. 6, 11); zur Vertreibung des bösen Feindes (Jesai. 4, 1; Taufexorcismus); zum Bekenntnisse des Glaubens an seine Kraft (Röm. 10, 13. 14), um Gott durch das Wort des Mundes zu verherrlichen (Jesai. 43, 7), wie man ihn

durch die guten Thaten verherrlichet (Matth. 5, 16); zum Schutze seiner selbst und Anderer (Sprichw. 18, 10; Marc. 16, 17; Apstgsch. 4, 12), zur vollkommenen Erfüllung aller Werke (Kol. 3, 17; Psalm 123, 7). Man darf bei niemand Anderem, als bei Gott selbst schwören (2 Mos. 23, 13); die Schwüre bei geschaffenen Dingen, bei dem eigenen Haupte, bei der eigenen Seele (2 Kor. 1, 23), beim Evangelium sind nur in Kraft der in ihnen enthaltenen Beziehung auf die veritas prima statthaft. — Das dritte Gebot, die Sabbatheiligung betreffend, wurde gegeben, erstlich um der Meinung einer ewigen Existenz der Welt vorzubeugen (2 Petr. 3, 3) und neben der Erinnerung an den zeitlichen Anfang der Welt auch die Beziehung auf eine neue Schöpfung durch Christus auszudrücken; die Sabbatruhe sollte das Ruhen Christi im Grabe ausdrücken (Psalm 15, 9. 10) und den zukünftigen ewigen Sabbat vorbilden (Jesai. 14, 3; 32, 18), dessen Ruhe im Freisein von den mühseligen Beschwerden des Erdenlebens, von den Versuchungen und von der Knechtschaft des Teufels besteht, und von Christus verheißen worden ist (Matth. 11, 28); die Sabbatfeier soll die Herzen zur heiligen Liebe entflammen (Weish. 9, 15), welche wol in Einigen immerfort lebendig ist (Psalm 33, 2; 1 Thess. 5, 17; Psalm 118, 164), in Anderen aber ersterben würde, wenn sie in bestimmten Fristen nicht immer auf's Neue angefacht würde (Jesai. 58, 13; Job 22, 26); endlich soll das irdische Mühen und Gewerben für einige Zeit zur Erquickung und Erholung der Menschen, insbesondere der Dienenden unterbrochen werden (5 Mos. 5, 14. 15). Die Heiligung der festlichen Tage schließt zweierlei in sich, gemäß dem zweifachen Sinne des Wortes heilig, welches rein und gottgeweiht bedeutet; Heiligung als Reinbewahrung bedeutet die Unterlassung gewisser Dinge, heilig als Weihung für Gott die Begehung gewisser Handlungen. Zu vermeiden sind: knechtliche Arbeiten (Jerem. 17, 24; 3 Mos. 23, 7), ausgenommen den Fall der Noth (Matth. 12, 1), den Nutzen der Kirche (Matth. 12, 5) oder des Nächsten (Matth. 12, 10—15) und das Gebot einer höheren Auctorität (Joh. 7, 23); ferner Versündigungen aller Art (Jerem. 17, 21; Psalm 37, 5), welche knechtliche Werke des Geistes sind (Joh. 8, 34) und die Sabbatfeier dem Herrn verhaßt machen (Jesai. 1, 13); endlich der Müssiggang und das Nichtsthun (Sirach 33, 29; 1 Macc. 2, 34 ff.; Klagel. 1, 7); daher derjenige, der sich sonst nicht zu beschäftigen weiß, wohl thut, nur die Hauptfesttage

zu feiern (Psalm 98, 4; 2 Macc. 2, 41). Die für den heiligen Tag anbefohlenen Verrichtungen sind: das Opfer (4 Mos. 28, 8. 9) von Allem, was wir haben (1 Chron. 29, 14), unserer Seele (Psalm 50, 19; 140, 2) unseres Leibes (Röm. 12, 1; Psalm 49, 23), unserer Besitzthümer (Hebr. 13, 16; Nehem. 8, 10); angelegentliche Beschäftigung mit dem Worte Gottes (Joh. 8, 47; Ephes. 4, 29; Jerem. 23, 29; 1 Kor. 15, 33; Psalm 118, 11; 118, 105; 104, 19), fromme Übung und Betrachtung in heiliger Ruhe (Psalm 45, 11; 36, 3; Hebr. 4, 9; Weish. 8, 16). Um aber zu dieser heiligen Ruhe gelangen zu können, muß eine dreifache Unruhe entfernt werden; der Mensch muß sich abthun von der Unruhe der Sünde (Jesai. 57, 20), von den Leidenschaften der Sinnlichkeit (Gal. 5, 17) und von den weltlichen Geschäften (Luc. 10, 41; Jesai. 58, 13), kurz Alles entfernen (Matth. 13, 46), was ihn hindern könnte, in den heiligen Frieden des Herrn einzugehen (Psalm 131, 14).

Die sieben Gebote der zweiten Gesetzestafel beziehen sich auf Worte und Gesinnungen der Menschen; auf Gesinnungen das neunte und zehnte Gebot, auf Worte das achte, auf Werke die vorausgehenden übrigen. Rücksichtlich dieser sind abermals theils Begehungen, theils Unterlassungen geboten, Begehungen im vierten Gebote, Unterlassungen in den drei folgenden mit Bezug auf die Einzelpersonen (fünfte Gebot), vereinigte moralische Personen (sechste Gebot), Besitzthümer der Personen (siebente Gebot). Das vierte Gebot verlangt, Vater und Mutter zu ehren. Der heilige Ambrosius sagt, daß uns nächst Gott die Eltern die Theuersten sein müssen; Aristoteles sagt, daß die Kinder den Eltern nie genügende Vergeltung leisten können, daher wol ein gekränkter Vater seinen Sohn, aber nicht umgekehrt dieser seinen Vater verstoßen kann. Die Kinder verdanken den Eltern ihr Dasein (Sirach 7, 29), Unterhalt (Job 1, 21) und Erziehung (Hebr. 12, 9; Sirach 7, 25; Sprichw. 22, 6; Klagel. 3, 27; Tobias 4, 6; Weish. 4, 6; 2 Mos. 20, 5). Die Eltern geben dem Kinde mehr, als ein Herr dem Untergebenen; dieser empfängt von dem Herrn wol äußere Gaben, aber nicht die Existenz; daher müssen die Eltern mehr geehrt werden als jeder andere Gebieter, Gott ausgenommen, welchem der Mensch die von den Eltern nicht ererbte Seele verdankt. Dadurch, daß man den Eltern die schuldige Ehre erweist (Sirach 3, 8 ff.), ehrt man sich selbst (Sirach 3, 13). Den Unterhalt, welchen die

Eltern den Kindern spenden, müssen diese durch die Sorge um die altgewordenen Eltern vergelten (Sirach 3, 14); selbst die Thiere dienen hierin den Menschen zur Lehre, wie Cassiodor durch das Beispiel der Störche zeigt. Den Eltern als Erziehern sind die Kinder Gehorsam schuldig (Kol. 3, 20), so weit es Gottes Geboten nicht zuwiderläuft (Luc. 14, 26; 5 Mos. 32, 6). Die Pietät gegen die Eltern hat die Verheißung großen Lohnes: Gnade in diesem, und Herrlichkeit im zukünftigen Leben (Sirach 3, 10; 1 Mos. 27, 16; Luc. 16, 10), ein langes, d. i. an Thaten und Verdiensten reiches Leben auf Erden (Sirach 3, 7; Weish. 4, 13), Wiedervergeltung des den Eltern Erwiesenen durch dankbare Kinder (Sirach 3, 6; Matth. 7, 2), ein geehrter Name (Sirach 3, 13. 18), Fülle zeitlicher Güter (Sirach 13, 11). Böse, undankbare Kinder sind dem Gerichte des Todes verfallen; denn die Kinder haben von den Eltern das Leben, wie die Kriegsleute vom Könige ihre Lehen, und verwirken gleich diesen ihren Anspruch auf das Verliehene durch Injurien wider den Verleiher (Sprichw. 30, 17; Sirach 33, 20. 21). Außer den Eltern gibt es noch andere Menschen, welche väterliches Ansehen behaupten: die Apostel und andere Heilige, welche durch Wissenschaft und Glaube Vorbilder und Führer sind (1 Kor. 4, 15; Sirach 44, 1; Hebr. 13, 7), die geistlichen Oberen (Luc. 10, 16; Hebr. 13, 17; Sprichw. 3, 9), Könige und Fürsten (4 Kön. 5, 13; Röm. 13, 1; Sprichw. 24, 1), Wohlthäter (Sirach 4, 10; 29, 20; Weish. 16, 29), Personen, die durch ihr Alter ehrwürdig sind (5 Mos. 32, 7; 3 Mos. 19, 32; Sirach 32, 9. 13). — Rücksichtlich des fünften Gebotes sind drei Irrthümer zu erwähnen: Einige meinten, es sei nicht einmal erlaubt, Thiere zu tödten (dagegen 1 Mos. 9, 3 und der Ausspruch des Aristoteles: Venatio est sicut justum bellum). Andere sagten, die Tödtung von Menschen sei schlechthin verboten, also auch die Hinrichtung von Verbrechern; man übersieht, daß eine solche Tödtung nicht eigenmächtig, sondern im Auftrage Gottes, des Herrn über Leben und Tod (5 Mos. 32, 39) vorgenommen wird (Sprichw. 8, 15; Röm. 13, 4; 2 Mos. 22, 18; Röm. 6, 23). Wieder Andere glauben, durch das fünfte Gebot sei bloß die Tödtung Anderer, nicht aber der Selbstmord verboten, der an Samson, Cato, frommen mit Schmach bedrängten Jungfrauen sogar als Tugend gepriesen wird. Dagegen bemerkt Augustinus, daß ein Heroismus solcher Art nur aus außerordent-

licher Eingebung des heiligen Geistes sich erklären und rechtfertigen lasse. Ein Menschenmord kann auf vielerlei Art vollbracht werden: Durch thätliches Vergreifen (Jesai. 1, 15), welches nicht bloß gegen die Liebe (1 Joh. 3, 15), sondern auch gegen die Natur ist (Sirach 13, 19), indem nach des Aristoteles Bemerkung selbst der Wolf ein ihm dargebotenes Wolfsfleisch nicht frißt; daher solcher Unnatur der Tod als Strafe gebührt (2 Mos. 21, 12). Man kann weiters durch die Zunge tödten und verwunden (Psalm 56, 5), durch Hilfeleistung (Sprichw. 1, 15), Zustimmung (Röm. 1, 32), Vernachläßigung der pflichtgemäßen Hilfe (Sprichw. 24, 11). Man kann geistig tödten durch Verführung (Joh. 8, 44), oder auch geistig und physisch zugleich durch Selbstmord und Zerstörung ungeborner Kinder. Das Verbot des Dekaloges, zu tödten, ist nach evangelischer Auffassung nicht bloß auf äußere grobe Thaten, sondern auch auf die innere Herzensgesinnung, auf die zornmüthige Stimmung zu beziehen; und die Versündigung wider den Geist des Gebotes wird im neuen Testamente derselben Strafe für würdig erachtet, welche im alten Testamente der Verletzung des Buchstabens zuerkannt war (Matth. 5, 43; 2 Mos. 21, 14). Das fünfte Gebot spricht demnach gemeinhin die Warnung vor dem Zorne aus, und verlangt erstlich, daß man sich gegen das schnelle Erwachen des Zornes waffne (Jac. 1, 19). Zwar haben gegen die Stoiker die Peripatetiker Recht, daß auch dem Weisen ein mäßiges Zürnen begegnen könne und dürfe; zürnte doch Christus selbst, der den Quell aller Weisheit in sich trug, und man müßte widrigenfalls annehmen, daß das irascible Vermögen dem Menschen umsonst zu Theil geworden. Es gibt drei Arten von Zorn, einen leidenschaftslosen Zorn, nach Gottes Art (Mich. 7, 9); einen sinnlichen, aber von der Vernunft beherrschten Zorn, welcher nach Aristoteles der Tugend der Sanftmuth durchaus nicht entgegen ist; und endlich einen von der Vernunft nicht beherrschten Zorn, der entweder eine schwere oder läßliche Sünde sein kann; eine schwere Sünde entweder durch den Gegenstand seines Begehrens (z. B. Mord) oder durch freiwillige Zustimmung zum unwillkürlichen Begehren des zornigen Gemüthes nach einer schwer verbotenen That (z. B. Rachlust). Nicht nur wegen seiner Sündhaftigkeit, sondern auch wegen der durch ihn bewirkten Geistesknechtschaft (Sprichw. 27, 3. 4) müssen wir den Erregungen des Zornes ausweichen. Der Geist des fünften Gebotes heischt ferner,

daß man die zornmüthige Stimmung nicht allzulange währen lasse (Psalm 4, 5; Ephes. 4, 26; Matth. 5, 24). Weiters, man soll seine Neigungen nicht gewähren lassen, weder im Inneren durch Nährung eines Hasses (1 Joh. 3, 15; 1 Mos. 49, 7), noch durch Ausbrüche in Worten (Sprichw. 12, 16; 15, 1; Matth. 5, 22) und in Thaten, durch welche Liebe (Sprichw. 27, 4) und Gerechtigkeit (Jac. 1, 20) verletzt und die schlimmsten Sünden begangen werden (1 Mos. 49, 6). — Das sechste Gebot verbietet den Ehebruch. Das ehebrecherische Weib begeht (nach Sirach 23, 32) eine dreifache Sünde: sie sündiget gegen Gott, indem sie wider sein Gesetz frevelt, den in ihm bestehenden Bund zerreißt (Matth. 19, 6) und das Sacrament der Kirche entehrt; sie begeht ferner einen Treubruch (1 Kor. 7, 4; Sprichw. 2, 17) und endlich einen Diebstahl, indem sie Kinder eines fremden Mannes in das Erbe der Familie eindrängt, daher sie schuldig wäre, zu sorgen, daß solche Kinder in einen Orden treten oder auf andere Art ohne Nachtheil des Familiengutes einen Unterhalt finden. Der Ehebruch von Seite des Mannes ist nicht weniger sündhaft; er ist der Gattin dieselbe Treue schuldig, welche sie ihm schuldet (1 Kor. 7, 4); die Schwäche des Mannes ist an sich strafwürdiger als die des Weibes (1 Petr. 3, 7), und auch deßhalb, weil er das Haupt des Weibes ist (1 Kor. 14, 34) und Sünden der Vorgesetzten immer schwerer sind als jene der Untergebenen. Nicht bloß der Ehebruch, sondern jede Hurerei ist Sünde (Hebr. 13, 4; 1 Kor. 6, 9); wird auch keiner Gattin dadurch die Treue gebrochen, so doch Christo, dem jeder Leib durch die Sacramente geweiht ist (1 Kor. 6, 15). Hingegen ist es ein häretischer Irrthum, zu glauben, daß die eheliche Geschlechtsvereinigung an sich schon eine Sünde sei; wird sie in der Absicht der Kindererzeugung vollzogen, so ist sie ein tugendhaftes Werk, und die Absicht, die schuldige Pflicht zu leisten, macht sie zu einem Werke der Gerechtigkeit; das Motiv der Lust macht sie innerhalb der durch die eheliche Treue gezogenen Gränzen zu einer läßlichen Sünde, bei blinder rücksichtsloser Gier aber zu einer schweren Sünde. Die Werke der Unzucht sind verboten; denn der Unzüchtige richtet seine Seele zu Grunde (Sprichw. 6, 32), verwirkt das Leben (3 Mos. 20; 5 Mos. 22), verschwendet seine Habe (Luc. 15, 13; Sirach 9, 6), zeugt eine Frucht der Schande (Weish. 3, 16; 1 Kor. 7, 14), und insbesondere bedeckt das sündige Weib sich mit schwerer

Schande (Sirach 9, 10; Sprichw. 6, 33). Der heilige Gregorius der Große sagt, daß auf die sinnlichen Verirrungen größere Schmach, auf die rein geistigen die größere Schuld fällt; der Grund des Ersteren ist die thierische Selbsterniedrigung des Menschen (Psalm 48, 13). — Gegen das siebente Gebot kann man sich auf mancherlei Art versündigen: durch Diebstahl (Matth. 24, 43), der eine Art Verrätherei ist (Sirach 5, 17); durch Raub, besonders denjenigen, der an Armen und Untergebenen begangen wird (Job 24, 9; Soph. 3, 3; Sprichw. 8, 15), mitunter durch Gewalt (Jesai. 1, 23) oder ungerechte Gesetze (Jesai. 10, 1); durch Vorenthaltung des verdienten Lohnes (3 Mos. 19, 13; Röm. 13, 7); durch Betrug in Maaß und Gewicht (5 Mos. 25, 13; 3 Mos. 19, 35; Sprichw. 20, 10), durch Fälschung der Waaren, Zinsenwucher (Psalm 14, 5), durch Kauf weltlicher (Job 20, 15) und geistlicher Ämter (Joh. 10, 1). Von ausgeliehenem Gelde Zinsen nehmen ist unerlaubt, weil das Geld eine Sache ist, welche durch den Gebrauch für den Gebrauchenden verloren geht; daher kann man nicht neben der Substanz der Sache, die zurückgegeben werden muß, auch noch einen Entgelt für den Gebrauch der Sache vom Schuldner sich ausbedingen. Gründe zur Warnung vor der Sünde wider das siebente Gebot sind: die Schwere der Verletzung, die dem Nächsten angethan wird und einem Morde gleich kommen kann (Sirach 34, 25. 27); die Gefahr für das Seelenheil bei der so häufigen Versäumniß einer vollkommenen Wiedererstattung, die den Beschädigten im vollen Umfange entschädigen soll (Habakuk 2, 6); die Nutzlosigkeit des ungerechten Erwerbes für Zeit (Habakuk 2, 9; Sprichw. 28, 8; 13, 22) und Ewigkeit (Sprichw. 10, 2; 13, 8; Jesai. 61, 8; Sirach 34, 24); die übrigen damit verbundenen Sünden und Schäden (Job 15, 34). — Gegen das achte Gebot, welches falsches Zeugniß zu geben verbietet, kann man sich vor Gericht und im gewöhnlichen Verkehre versündigen; vor Gericht durch falsche Anklage (3 Mos. 19, 16), falsches Zeugniß (Sprichw. 19, 5; 25, 18; 5 Mos. 19, 18), parteiisches Urtheil (3 Mos. 19, 15); außer Gericht durch Ehrabschneidung (Röm. 1, 30; Sirach 7, 2; 10, 11; Sprichw. 22, 1), Anhörung derselben (Sirach 28, 28; Sprichw. 25, 23), Ohrenbläserei (Sprichw. 6, 19; Sirach 28, 15), Schmeichelei (Psalm 10, 3; 140, 5; Jesai. 3, 12), unzufriedenes Murren (1 Kor. 10, 11; Weish. 1, 11; Sprichw. 25, 15). Vornehmlich ist durch das achte Gebot

jede Lüge verboten (Sirach 7, 14); denn der Lügner stellt sich als einen Sohn des Teufels dar (Matth. 26, 73; Joh. 8, 44; 1 Mos. 3, 4), zerreißt, so viel an ihm ist, die auf gegenseitiges Vertrauen gestützte sociale Gemeinsamkeit (Ephes. 4, 4), macht sich ehrlos (Sirach 34, 4), gibt sein Seelenheil preis (Weish. 1, 11; Psalm 5, 7). Die schwerst verschuldete aller Lügen ist die Lüge in Glaubenssachen (2 Petr. 2, 1), die häufig aus Hochmuth und Wissensstolz hervorgeht (Jesai. 57, 4); dann kommt die boshafte Lüge zum Schaden des Nächsten (Kol. 3, 9), weiters die Lüge aus falscher Scham, besonders in der Beicht (Job 13, 7; Sirach 19, 23), die in der falschen Scham gegründete Scheu, eine voreilig gesprochene Unwahrheit zurückzunehmen (Sirach 4, 30), die Lüge aus Eigennutz (Jesai. 28, 15; Sprichw. 10, 4), zum Nutzen eines Anderen (Sirach 4, 26), die Scherzlüge, die durch häufige Übung zur Todsünde wird (Weish. 4, 12). — Auch vor bloßen Gedankensünden soll man sich hüten; weil Gott die Herzen angehören (Psalm 72, 26) und von ihm durchforscht werden (1 Kön. 16, 7). Mithin ist es verboten, nach fremdem Eigenthum Gelüste zu tragen, wegen der Zielloſigkeit des leidenschaftlichen Begehrens (Sirach 5, 9; Jesai. 5, 8), die sich aus dem instinctiven Begehren des Menschen nach dem Unendlichen, Ausfüllenden erklärt (Psalm 102, 5), wegen der Ruheloſigkeit solcher Leidenschaften (Sirach 5, 11; Matth. 6, 21; Luc. 8, 14), wegen der Nutzloſigkeit der Reichthümer (Sirach 14, 3), wegen der Unbilligkeit einer ungleichen Vertheilung (2 Mos. 23, 8; Sirach 31, 5), wegen der Unverträglichkeit mit der Liebe zu Gott und zum Nächsten (Sirach 7, 20; Matth. 6, 24), und weil endlich diese Leidenschaft auf alle anderen Sünden hinführt (1 Tim. 6, 9. 10). — Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus oder Weib. War mit dem vorigen Verbote die Begierlichkeit der Augen gemeint, so mit diesem die Hoffart des Lebens und die Begierlichkeit des Fleisches; denn das Begehren nach dem Hause bedeutet Verlangen nach Ansehen und Reichthum. Die Begierlichkeit des Fleisches ist — Christus und Maria ausgenommen — in jedem Menschen vorhanden, aber sie soll keinen Menschen beherrschen (Röm. 6, 12). Sie gelangt aber zur Herrschaft erstlich im Innern des Menschen durch freiwillige Einstimmung in ihr Begehren (Matth. 5, 28), sodann in Worten, die den sündigen Gelüsten des Herzens Ausdruck geben (Matth. 12, 34; Ephes. 4, 29), und endlich in Werken (Röm. 6, 13).

Zu den sündigen Worten gehören auch die leichtfertigen Lieder, deren Erfinder bereits nach den Lehren der Philosophen in einem wohlgeordneten Staate nicht geduldet werden sollen. Die Mittel zur Verhütung solcher Sünden sind: die Flucht vor der Gefahr (Sirach 9, 5 ff.; Sprichw. 6, 17; 1 Mos. 19, 17); die Unterdrückung der Begierden (1 Kor. 9, 27), das Gebet (Psalm 126, 1; Weish. 8, 21; Matth. 17, 20), anständige Beschäftigung (Sirach 33, 29; Ezech. 16, 49), besonders das Studium der heiligen Schrift.

In diesen Auszügen haben wir eine Probe der Schrifttheologie des heiligen Thomas. Im weiteren Verlaufe werden wir auf seinen Abriß der systematischen Theologie zu sprechen kommen, welcher die begriffliche Fassung und Erklärung der schriftgemäßen Kirchenlehre zu seinem Zwecke hat, und gewissermaaßen eine nächst höhere Stufe seiner theologischen Bestrebungen darstellt, die weiterhin in ein gelehrtes, speculativ vertieftes Studium der einzelnen Hauptfragen sich ausbreiteten, bis sie endlich in großen, die Detailergebnisse zusammenfassenden Werken ihren letzten vollendenden Abschluß fanden.

Wie Thomas als Noviz seiner Familie gegenüber seinen Beruf für den Ordensstand zu vertheidigen hatte, so wurde er in ähnlicher Weise als Candidat des öffentlichen Lehramtes in die Lage versetzt, seinen Beruf hiezu und überhaupt die evangelisch kirchliche Berechtigung und Sendung seines Standes öffentlich zu vertreten und zu vertheidigen. Den Anlaß hiezu gaben die schon erwähnten Streitigkeiten zwischen der Universität und den Mendicanten. Die Erfolge der letzteren, die jedesmal im Rechte blieben, obschon sie nur erst seit Kurzem und lediglich durch die Gunst zufälliger Umstände academische Rechte erlangt hatten, stachelten den Mißmuth der übrigen Lehrer und namentlich jener Partei, deren Führer Wilhelm von St. Amour war, auf's Äußerste. Man sah überdieß in den Mendicanten ein Element in die Universität eindringen, welches den freien Gemeingeist derselben zu beeinträchtigen drohte, jedenfalls den selbstständigen Bewegungen des autonomen Körpers hindernd entgegenstand. Man dachte also daran, ihnen überhaupt den Beruf zum öffentlichen Lehren abzusprechen. Die Gunst, welcher sie sich von Seite des Papstes und des Königs erfreuten, gab um einen Grund mehr, sich ihrer, wo möglich, zu entledigen; die große Menge, welche an den mancherlei Reibungen der Universität mit den Behörden und öffentlichen Gewalten Wohlgefallen hatte, und

in dem Universitätskörper ein willkommenes Element liberaler Opposition gegen die bevorrechteten Stände und Organe der öffentlichen Gewalten erblickte, war für diese Absicht nicht schwer zu gewinnen; zumal wenn man die Mendicanten in Verruf brachte als Leute, welche vom Geiste der Hoffart durchdrungen seien und unter dem heuchlerischen Scheine der Armuth Schätze häuften, kein Mittel zur Erwerbung derselben verschmähend. An solchen Anschuldigungen ließ es denn Wilhelm von St. Amour auch nicht fehlen, und brachte sie in Reden und Schriften unter das Volk; außerdem machte er den Anwalt der unzufriedenen Weltgeistlichkeit, und warf den Mendicanten vor, daß sie sich unbefugter Weise und im Widerspruche gegen die kirchlichen Gesetze in die Geschäfte der seelsorgerlichen Amtsführung einmischten, daß sie nach Einfluß bei den Mächtigen und nach Herrschaft über die Gewissen strebten. Diese Anklagen fanden im Volke Widerhall, und wurden durch Volksdichter populär gemacht, unter welchen namentlich Ruteboeuf hervorragt, der gekrönte Hofpoet Ludwig's IX., der vorzüglich über den Predigerorden seinen gehässigsten Witz und Spott ausgoß [1]). Daß auch Geistliche in

[1]) „Von der Zwietracht will ich reden, die der Neid unter Leute gesät, deren Amt ist, Barmherzigkeit und frommen Wandel zu lehren; Leute, die stets Glauben, Friede und Eintracht im Munde führen, deren Handlungen mich aber lehren, daß Reden und Thun zwei grundverschiedene Dinge sind."

„Die Jacobiner meine ich; sie, die beständig von Gott reden, die uns verbieten, in Zorn zu gerathen, den Neid uns als böses Laster schildern, sie führen Krieg um einen Lehrstuhl, sie wollen, sie müssen ihn haben."

„Als die Jacobiner auf die Welt kamen, zogen sie bei Frau Demuth ein; damals waren sie einfältigen und reinen Herzens, was nicht Gottes war, kümmerte sie wenig.... Dem ist nicht mehr also. Neid und Hochmuth sind in sie gefahren, und jede Gerechtigkeit ist von ihnen gewichen."

„Die Universität wollen sie unter ihre Kutte bringen. Wer aber schuldet ihr größeren Dank als sie? Die Universität hat sie bereichert, mit Büchern, mit Geld, mit Brot versorgt.... Doch sie haben für die empfangene Gastfreundschaft den Herrn aus seinem eigenen Hause gejagt.... Mag alle Welt sie für ehrliche Leute halten; der Proceß, den sie in Rom geführt, läßt mich anderer Meinung sein." Dieß eine Probe aus Ruteboeuf's Spottgedichten, nach Harry Hörtel's Übersetzung aus den Oeuvres complètes de Ruteboeuf, publ. par A. Jubinal. Vol. I, pag. 151. — Eine andere Stelle: „Die Jacobiner sind Leute von solcher Wichtigkeit, daß sie in Paris und Rom Alles vermögen. Sie sind Könige, sie sind Apostel,

dieser Art des Kampfes mit Wilhelm gemeine Sache machten, darf bei der eifersüchtigen Verstimmtheit der Weltgeistlichkeit nicht allzusehr überraschen; die Ehre der Widerlegung, die solchen Angriffen zu Theil wurde, hat der Nachwelt die Namen mehrerer geistlicher Pamphletisten erhalten; so eines Laurentius Anglicus, eines Desiderius Longobardus, eines Girard von Abbate-Ville. Die heftigste der Angriffsschriften war jene Wilhelm's: De periculis novissimorum temporum, welche zur größeren Verbreitung auch in's Französische übersetzt wurde. Sie begann mit der Warnung vor falschen Propheten, vor welchen die Kirche nicht genug auf ihrer Hut sein könne; ein solcher falscher Prophet sei, wer ohne Beruf predige, und dieß sei bei den Mendicanten der Fall. Denn das Predigen stehe einzig den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel, und den Pfarrern als Nachfolgern der zweiundsiebenzig Jünger des Herrn zu. Was gegen die kanonischen Satzungen der Kirche sei und die Rechte der Bischöfe verletze, könne selbst der Papst nicht erlauben. Die Bischöfe würden dem Unfuge der Mendicantenprediger am Besten steuern, wenn sie den Mönchen das Almosensammeln verböten; das Betteln erzeugt Schmeichler, Lästerer, Lügner. Es ist unwahr, daß Christus und seine Jünger bloß von Almosen gelebt hätten; der heilige Paulus wollte lieber von seiner Hände Arbeit leben, als der Mildthätigkeit der Gläubigen zur Last fallen. Die Mönche dispensiren sich von der Nachahmung des Apostels Paulus durch das Vorgeben, daß ihnen ihre Studien dazu keine Zeit ließen; indeß könnten sie vielleicht, trotz aller ihrer geistigen Anstrengungen, die denn am Ende doch nur in gelehrten, der einfachen, gesunden Lehre verderblichen, und das Gemüth vertrocknenden Spitzfindigkeiten bestehen, fortwährend im Zustande der Verdammniß leben. Es läßt sich denken, welches Aufsehen diese Brandschrift machte; Freunde und Feinde der Mendicanten wurden durch sie in die lebhafteste Bewegung gesetzt. Um ihren Anschuldigungen Nachdruck zu geben,

---

ihre Reichthümer sind unermeßlich. Wehe dem, der sie nicht zu seinen Testamentsvollstreckern macht, der Verlust seiner Seele ist ihm sicher. Wie glücklich, daß solche Leute dem Lehramt vorstehen! .... Niemand wagt ihnen die Wahrheit zu sagen, er wollte denn sein Leben dafür einsetzen; ich, der ich für meinen unbesonnenen Kopf fürchte, ich sage euch weiter nichts, als es sind, es sind .... Menschen.

wies Wilhelm's Partei auf das sogenannte ewige Evangelium hin, d. i. eine Sammlung von Schriften des Abtes Joachim von Flora, welcher Gerhard, ein Franciscanermönch und vertrauter Freund des Ordensgenerals Johann von Parma, einen gedrängten Auszug der Hauptgedanken Joachim's: Introductorius in evangelium aeternum genannt, vorausgeschickt. In der That hatte Gerhard die an sich schon gewagten und schwärmerischen Ansichten Joachim's in einen völlig häretischen Sinn umgedeutet, und den bevorstehenden Eintritt eines neuen, dritten Weltalters verkündet, dessen Führer und Leiter nach Beseitigung der bisherigen Gewalten der sichtbaren Kirche einzig die Söhne des heiligen Franciscus mit ihrer strengen Ascese und Armuth sein sollten. Diese Verirrung einer extremen Partei des Franciscanerordens wurde nun allen Mendicanten zur Last gelegt und als Beweis geltend gemacht, wessen man sich für die Zukunft von ihren hochmüthigen und herrschsüchtigen Ansprüchen zu versehen habe. Sobald daher die Dominicaner ihre Klage über das Buch de periculis an den Papst geleitet hatten — folgte Wilhelm's Partei mit einer Denunciation des ewigen Evangeliums nach.

Verfolgen wir zuerst den Verlauf der Klage wider Wilhelm's Schrift. Sogleich nach Veröffentlichung derselben hatten sich zwei in Paris anwesende Bischöfe, von Sens und Rheims, angeboten, die Sache auf einem Provincialconcil untersuchen und ausgleichen zu lassen. Indeß hielten die Dominicaner nach ihren bisher gemachten Erfahrungen mit Grund dafür, daß ohne Dazwischentreten des Papstes eine endgültige Austragung der Sache nicht zu erreichen sein würde, und riethen daher, unmittelbar den römischen Stuhl entscheiden zu lassen. König Ludwig gieng hierauf ein, und sandte Wilhelm's Schrift an Alexander IV., der damals sich in Anagni aufhielt. Der Papst beauftragte somit vier Cardinäle mit deren Prüfung: den Cardinalbischof Eudes von Tusculum, die Cardinalpriester Johann Francioge und Hugo von St. Caro und den Cardinaldiacon Johann de'Ursini. Zugleich befahl er dem Ordensgeneral Humbert, die Schrift durch Theologen seines Ordens genau prüfen zu lassen, und bezeugte den Wunsch, daß auch Thomas von Aquino hiezu beigezogen würde. Thomas verließ im Auftrag seiner Oberen ohne Verzug Paris, und erschien zu Anagni am päpstlichen Hofe, wo er nach einjähriger Trennung seinen Lehrer Albert wieder

fand; bald darauf traf auch Bonaventura ein. So vereinigten sich unter Obhut des Oberhauptes der Christenheit die Kräfte der besten und berühmtesten Männer zu dem gemeinsamen Werke der Ehrenrettung ihrer hartbedrängten und bitter gekränkten Genossenschaften, und entledigten sich ihrer Aufgabe in der würdigsten Weise. Bonaventura nahm im Besonderen die Widerlegung der Schmähungen Girard's von Abbéville auf sich; die Beantwortung des Buches de periculis wurde in einem von Humbert berufenen Ordenscapitel an Thomas übertragen [1]). „Nimm, mein Sohn," — sprach der ehrwürdige, greise Meister zu dem jugendlichen Bruder und Genossen — „nimm und lies dieß verhängnißvolle Buch; deinem Verstande und deiner Liebe sei in dieser Stunde der Gefahr die Familie des heiligen Dominicus anvertraut. Lies, mein Sohn, untersuche vor Gott; und gebe der Herr, daß der Sieg des Guten und der Friede der Kirche die Frucht deiner frommen Mühen sei. Ich vereinige mein Gebet mit dem Befehle, welchen der Statthalter Jesu Christi an dich ergehen ließ." Thomas machte sich mit frommer Zuversicht an die ihm zugewiesene Aufgabe, und konnte schon am folgenden Tage seinen Brüdern die frohe Hoffnung eines glücklichen Gelingens mittheilen. In den wenigen Tagen, die man ihm einräumte, vollendete er eine Schrift, die ihren Zweck vollkommen erreichte. Sie wurde sofort dem Oberhaupte der Kirche eingehändiget, und in dessen Gegenwart vor dem versammelten Collegium der Cardinäle vorgelesen. Welchen Eindruck sie hervorbrachte, bewies eine bald darauf (am 5. October 1256) erlassene päpstliche Bulle; das Buch Wilhelm's wurde als verläumderisch und verabscheuungswürdig verdammt, und den Besitzern desselben unter Androhung des Bannes befohlen, es binnen acht Tagen zu vernichten. Dieses Urtheil wurde in der Kirche zu Anagni öffentlich verkündet und das Buch in Gegenwart des Papstes verbrannt.

Thomas hat die aus diesem Anlaß abgefaßte Apologie seines Ordens später überarbeitet, und in dieser Gestalt ist sie seinen Werken als opusc. 19 eingereiht unter dem Titel: Contra impugnantes Dei cultum et religionem. Sie beginnt mit den Worten des Psalmes: Siehe, deine Feinde kommen lärmend zusammen;

---

[1]) Die Biographen Albert's des Großen wiesen diesem die Hauptrolle zu. Vgl. die neueste Schrift über ihn von Sighart, Regensburg 1857. S. 100.

die, welche dich hassen, haben ihr Haupt erhoben. Über dein Volk haben sie böse Pläne gefaßt und gegen deine Heiligen sich verschworen. Sie sagten: Kommt und laßt sie uns aus der Mitte der Völker vertilgen und Israels Name werde nicht ferner genannt (Psalm 82, 3—5). Der allmächtige Gott hat allen Menschen die Bestimmung gegeben, seiner Ehre (Jesai. 43, 7) und ihrem eigenen Heile (1 Tim. 2, 4; Luc. 2, 14) zu dienen; um aber die rechte Ordnung zu bewahren, hat er einige derselben, die er seine Mitarbeiter nennt (1 Kor. 3, 9), zu Leitern und Führern der übrigen für beide Zwecke erkoren. Aber auch der Satan hat seine eigenen Werkzeuge, um beide Zwecke zu hindern, und richtet besonders gegen die dem Dienste der heiligen Sache geweihten Diener des Herrn seine schwersten Angriffe (1 Thess. 2, 15). Sie sind die lärmenden Hasser Gottes, von welchen der Psalm spricht; jene schlimmen Feinde, welche Gottes Volk verderben, indem sie seinen schlimmen Trieben schmeicheln (Jesai. 3, 2); sie sind diejenigen, welche sich wider die Heiligen verschworen, indem sie die Vertreter der Sache Gottes verfolgen, um sie zu vernichten (Esther 13, 15), oder wofern dieß unmöglich, wenigstens ihren guten Namen zu schänden, um ihr Wirken zu vereiteln (Jac. 2, 6). Es ist dieß, nach der Erklärung jener Psalmesworte durch die glossa ordinaria, die Verfolgung, die vom Antichrist ausgehend in den ersten Zeiten mit roher Gewalt auf die Heiligen einstürmte (Röm. 8, 36), gegenwärtig aber die Waffen der List insbesondere gegen die Religiosen aufbietet, indem man sie, wie die Philister an den Hebräern thaten (1 Kön. 13, 19), der Wissenschaft sowie dem Verkehre mit den Studirenden (Apok. 13, 17) entfremden, das Predigen und Beichthören verwehren (1 Thess. 2, 16) und den Pharaonischen Knechtsdienst ausschließlicher Handarbeit aufnöthigen will, ihren Stand und seine Institutionen verläumdet (2 Petr. 2, 2), sie um das Almosen der Gläubigen zu bringen sucht (3 Joh. 10) und mit Wort und Schrift in den weitesten Kreisen diffamirt (Jerem. 23, 15). Diesen Feinden gegenüber soll nun gezeigt werden: 1) Was der Ordensstand bedeute; 2) die Nichtigkeit der Einwände gegen die Institutionen desselben; 3) die Unwahrheit der wider seine Mitglieder erhobenen Beschuldigungen. — Um zu erklären, was der Stand der Religiosen bedeute, wird auf den Sinn des Wortes religio zurückgegangen. Religio stammt von religare = iterato ligare, eine Sache mit etwas, womit sie zuerst

verbunden war, wiederverknüpfen; nun bestand die Creatur in Gott, bevor sie in sich selber bestand; sie muß daher, gleichwie die Ströme zu ihrem Ausgangsorte wiederkehren (Pred. 1, 7), mit ihrem Seinsgrunde wieder verknüpft werden, und diese Verknüpfung ist die Religion, die zunächst im Glauben (Hebr. 11, 6) und gottesdienstlichen Acten besteht (nach Augustinus und Cicero), weiters aber in der Übung alles Guten zur Ehre Gottes (Jac. 1, 27). Ein Religiose im ersteren Sinne des Wortes ist jeder Christ, insofern er in der Taufe dem Teufel und allen seinen Werken entsagt und sich im Glauben Gott zum schuldigen Dienste verpflichtet hat. Ein Religiose im letzteren Sinne ist jener, der nicht nur dem Teufel, sondern allem Weltlichen entsagt, und sich zu bestimmten besonderen Liebeswerken um Gottes Willen verpflichtet. Nun aber äußert sich die Liebe in Acten des beschaulichen und des nach Außen thätigen Lebens; daher gibt es auch Religiosen, welche ein beschauliches Leben führen, wie die Mönche und Einsiedler, und andere Religiosen, welche sich dem Krankendienste, der Loskaufung Gefangener und anderen Werken der Barmherzigkeit widmen. Der Religiose entsagt der Welt (2 Tim. 2, 4), d. i. jenen Dingen, die ihn von der Erfüllung seiner speciellen Widmung für Gott abhalten, vornehmlich der Ehe (1 Kor. 7, 32), dem Eigenbesitze (Matth. 13, 22), jedem Eigenwillen in unbedingter Hingabe an die göttliche Fügung und Leitung (1 Petr. 5, 7; Sprichw. 3, 5). Durch die darauf bezüglichen drei Gelübde bringt der Mensch sein ganzes Sein und Haben Gott zum Opfer dar; im Gelübde der Keuschheit seinen Leib (Röm. 12, 1), im Gelübde der Armuth die äußere Habe (Röm. 15, 31), im Gelübde des Gehorsams seinen Geist (Psalm 50, 19). Durch diese unbedingte Hingabe an Gott wird die Religio oder Gottesverehrung des Religiosen zum Holokaust, d. i. zur vollkommenen Erfüllung des Begriffes der Religio. Außerdem wird dem Religiosen noch Einiges zur Pflicht gemacht, nicht um seiner selbst willen, sondern um die gewissenhafte Erfüllung der drei Hauptgelübde zu sichern. Vergleicht man die verschiedenen Ordensinstitute untereinander, so hat man dasjenige relativ höher zu stellen, welches einen vergleichungsweise höheren Zweck verfolgt, oder vergleichungsweise zweckdienlicher organisirt ist, oder von einem vergleichungsweise strengeren ascetischen Geiste beseelt ist, obwol dieser letztere Gesichtspunkt erst in zweiter Linie steht.

So viel über die Idee des Ordenslebens. Nunmehr die Beleuchtung dessen, was die Gegner an den Institutionen der Mendicantenorden mit der Idee des Ordenslebens unvereinbar finden:

a) Der Religiose soll kein Lehramt verwalten. Aber aus Lehre und Beispiel der Heiligen ist das Gegentheil zu entnehmen. Der heilige Hieronymus sagt: Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis; multo tempore disce, quae postmodum doceas. — — Si clericatus te titillat desiderium, discas quod possis docere (ad Rusticum). Gregor von Nazianz ist als Mönch nach Constantinopel gerufen worden, um dort über die heilige Schrift zu lehren; der Mönch Johannes Damascenus lehrte nicht nur Theologie, sondern auch die freien Künste; in ähnlicher Weise läßt sich das Beispiel eines Hieronymus, Augustinus, Gregorius M., Basilius, Chrysostomus als Beleg hiefür anführen — lauter Männer, die dem Mönchthum befreundet waren. — Christus vereinte Lehre und That, und zeigt, wie der Lehrer sein Wort durch sein Leben bethätigen müsse. Nun aber enthält die evangelische Lehre nicht bloß Gebote, sondern auch Räthe. Daher werden die Religiosen die geeignetsten Lehrer sein, weil sie nicht bloß die Gebote, sondern auch die Räthe Christi in ihrem Leben zu befolgen haben. — Der Religiose stirbt der Welt ab, um Gott zu leben; das Lehramt der heiligen Wissenschaft fordert Männer, welche der Welt abgestorben sind und Gott leben (Psalm 113, 17); mithin kann der Ordensstand kein Hinderniß der Ausübung des Lehramtes sein, im Gegentheil befähiget gerade das beschauliche Leben zu einer tieferen Erfassung der göttlichen Wahrheiten (Sirach 38, 25). Nach dem heiligen Hieronymus muß man die beste Schriftkenntniß bei den Religiosen voraussetzen und suchen. — Für jedes Werk der Barmherzigkeit kann ein eigener Orden gegründet werden; mithin kann ein Orden auch die specielle Bestimmung zum Lehramt erhalten, welches gleichfalls ein Werk der Barmherzigkeit ist. — Der Waffendienst scheint von der Idee des Ordenslebens weiter abzustehen, als das Lehramt, und doch gibt es auch Kriegerorden; warum soll es nicht auch Orden geben, welche mit den geistigen Waffen der Lehre und Wissenschaft die Kirche vertheidigen? (2 Kor. 10, 4.) — Wer für das Größere als tauglich erachtet wird, ist es auch für das Geringere; nun hält man die Religiosen für tauglich zur Übernahme kirchlicher Würden; also sind sie gewiß auch befähiget zu lehren. —

Der Dienst für das gemeine Beste steht höher als die Sorge für sich selbst; der Mönch, welcher in einsamer klösterlicher Übung nur für sein Seelenheil thätig ist, gewinnt als Lehrer Gelegenheit, in weiteren Kreisen Gutes zu schaffen; und je mehr Lehrer sich finden, desto mehr Gewinn für das Gute (Weish. 6, 26; 4 Mos. 11, 29). — Man zweifelt gewiß nicht, daß der Religiose durch gelehrte Schriften wirken dürfe; warum will man ihm das mündliche Lehren versagen, welches unter anderer Form dasselbe ist? — Nun wird freilich vielerlei eingewendet. Christus verbietet seinen Aposteln, sich Rabbi nennen zu lassen (Matth. 25, 8) und ertheilt hiemit einen Rath, welchen alle nach besonderer Heiligkeit des Lebens Strebenden zu befolgen haben; also können die Religiosen nicht als akademische Lehrer auftreten. Darauf ist zu sagen: Den Werken der Übergebühr ist ein ausgezeichneter Lohn verheißen (Luc. 10, 35); da nun den Lehrern eine Strahlenkrone im Himmel zu Theil wird (Dan. 12, 3), so muß auch das Lehren ein Werk der Übergebühr sein, und kann als solches den Religiosen unmöglich von Christus widerrathen sein, um so weniger, da niemals etwas im Widerspruche gegen ein ausdrückliches Gebot (Matth. 28, 19; Gal. 6, 1) gerathen werden kann. Zudem sind alle Räthe des Herrn zunächst von den Aposteln befolgt worden; gleichwol wurden eben sie in alle Welt zum Lehren ausgesendet. Auch dieß ist nicht zulässig, daß man Christi Wort (Matth. 25, 8) nicht auf das Amt selber, sondern bloß auf den Namen Lehrer bezieht, und auf die Ehren, die dem Lehrer um seines Amtes willen zu Theil werden. Man stößt sich doch auch daran nicht, daß der Priester in seidenen Gewändern seinen Platz höher nimmt als der Diakon. Der Lehrer gibt sich nicht selber den Namen Lehrer, und derselbe ist keine hochmüthige Anmaßung, sondern nur Ausdruck einer faktisch bestehenden Sache; die Apostel selber nennen sich Lehrmeister (1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11). Die Warnung Christi hat demnach einen anderen Sinn; entweder ist das ehrgeizige Streben nach den Auszeichnungen des Lehramtes gemeint, oder darauf hingewiesen, daß der Mensch nicht durch sich selbst, sondern nur durch Gottes Gnade Lehrer ist. Es gibt nur Einen, der durch sich selbst Lehrer ist, nämlich Gott, so wie einzig auch er seinem Wesen nach Vater und Herr ist, obschon auch Menschen erlaubter Weise im Namen Gottes Herren- und Vaterwürde ansprechen. Und gesetzt, der Heiland hätte einen Rath in dem von

den Gegnern angenommenen Sinne ertheilt, so würde daraus noch nicht folgen, daß ihn Religiosen aller Orden befolgen müssen, weil kein Orden alle Räthe Christi zugleich sich zur Pflicht macht; gäbe es ja doch sonst gar keine Verschiedenheit der Orden, sondern nur eine einzige Ordensfamilie. — Die Gegner berufen sich weiters auf den in das Decretum Gratiani (16, qu. 1, 4) aufgenommenen Spruch des heiligen Hieronymus: Monachus non doctoris habet, sed plangentis officium. Aber Hieronymus will damit nur sagen, was dem Mönche als Mönche, d. i. als Büßer obliegt; oder daß dem Mönche als solchem das Lehren nicht als Pflicht obliegt. Etwas Anderes aber ist, was dem Mönche als Kleriker zusteht und obliegt, besonders, wenn ein bestimmter Mönchsorden speciell für den Lehrberuf bestimmt ist. Dem Mönche als solchem ist das Waffentragen verboten; dem Mönche als Templer ist aber die Führung der Waffe Beruf. Gesetzt, es sei bestimmten Orden das Lehren verboten, so folgt daraus noch nicht, daß es allen verboten sei; so wenig als das für einzelne bestimmte Orden bestehende Verbot von Linnenkleidern allen Orden aufgedrungen werden kann. — Man sagt weiter, der Religiose entsage durch sein Gelübde allen Gütern und Ehren der Welt. Aber er entsagt der Welt nicht in dem Sinne, als ob er von ihren Gütern gar keinen Gebrauch mehr machen wollte, sondern er gelobt, daß er darnach kein Verlangen mehr tragen will. Zudem ist das Lehramt keine Ehre, sondern ein Dienst, und die Ehre nur ein Lohn, der dem Dienste gezollt, aber von Religiosen nicht gesucht wird. — Man wendet ein, daß der Religiose vollkommene Demuth gelobe, was sich mit der Übernahme der Lehramtswürde nicht vertrage. Der Religiose gelobt aber nicht vollkommene Demuth, sondern vollkommenen Gehorsam; überhaupt sind nicht die pflichtgemäßen Tugenden, sondern die freier Wahl überlassenen Tugendmittel Gegenstand der Ordensgelübde. Gesetzt aber, sie hätten Demuth gelobt, so ist damit noch immer die Ausübung des Lehramtes vereinbar; denn in den höchsten Ehren kann der Mensch Demuth bewahren, wie der heilige Papst Gregor der Große durch sein Beispiel zeigt, und die Demuth ist eigentlich der größten Ehren schönster Schmuck (daher Sirach 3, 20). — Man beruft sich ferner auf den Areopagiten, welcher in der kirchlichen Hierarchie die Stände der Heilsausspender und Heilsempfänger unterscheidet, und zu letzteren die Mönche rechnet. Aber dieß betrifft die Mönche nur als

Mönche, nicht als Priester; Dionysius kannte zudem noch gar keine priesterlichen Mönche. Das Lehramt der Schule steht an Dignität unter dem priesterlichen Amte; darf der Mönch die Functionen des letzteren ausüben, so kann ihm auch das erstere nicht verwehrt sein. — Man citirt 16, qu. 1, um die Behauptung zu belegen, daß sich die Ausübung eines kirchlichen Amtes mit einer genauen Beobachtung der Ordensregel nicht vertrage, und folgert daraus, daß dasselbe in Hinsicht auf die Verwaltung des Lehramtes statt habe. Man vergißt hiebei, die Substanz des Gelübdes von gewissen anderen Observanzen, z. B. Stillschweigen, Fasten u. s. w., zu unterscheiden, von welchen in Hinsicht auf den gemeinen Nutzen der Lehramtsverwendung Abgang genommen werden kann, wie man aus gleichem Grunde auch den Klostervorstehern ähnliche Abweichungen von der gemeinen Regel gestattet. — Nach den Worten des Apostels (2 Kor. 10, 13) soll Niemand das ihm zugewiesene Maaß überschreiten; dieß thun aber die Mönchsorden, deren Stifter keine Lehrer waren und keine Lehrgesellschaften gründen wollten. Darauf zur Antwort, daß es genüge, wenn die Regel das Lehramt nicht ausschließt oder verbietet. Und sollte es etwa gefehlt sein, wenn zu den Functionen, welche die ersten Stifter ihren Ordensinstituten zugewiesen haben, im Laufe der Zeit neue hinzutreten? Dann wäre es — freilich im Widerspruche mit Phil. 3, 13 — auch gefehlt, daß die minder strengen Orden ihre Ordensregel freiwillig verschärfen. — Wenn Demuth für alle Christen, mithin auch für die nicht dem Ordensstande angehörigen Lehrercorporationen Pflicht ist, so ist nicht einzusehen, warum die Religiosen aus Rücksichten der Demuth auf Verlangen und zu Gunsten der übrigen Lehrer die bisherige Zahl ihrer Lehrer beschränken sollten. Völlig unbillig ist es, zu verlangen, daß eine ganze Corporation von Religiosen nur Einen Lehrer stellen, also bei allem wissenschaftlichen Eifer nicht mehr erreichen können soll, als aus dem Säcularstande jeder Einzelne für sich erreichen kann. Das heißt, wissenschaftlich befähigte Männer dafür bestrafen, daß sie Religiosen sind, und ihnen die Möglichkeit einer vollkommenen Ausbildung rauben, die durch die Ausübung des Lehramtes so wesentlich gefördert wird.

b) Die Religiosen können nicht Mitglieder säculärer Lehrcorporationen sein. Diese Ansicht ist vom Unheil, sie ist falsch und

leichtsinnig. Sie ist vom Unheil; denn sie thut dem kirchlichen Gemeingeiste Abbruch, streitet gegen die christliche Idee des Zusammenwirkens in Eintracht und Liebe, beeinträchtiget den Wissenschaftsbetrieb der hohen Schulen (Pred. 4, 9), für welchen gerade die Religiosen so viel zu leisten in der Lage sind (Sirach 38, 25), und droht durch gegenseitige Absperrung der Ordens- und Säcularlehranstalten Spaltungen in der Lehre herbeizuführen (Gal. 2, 1 ff.). Die gerügte Ansicht ist auch falsch; denn sie streitet gegen die biblische Lehre, daß jeder nach dem Maaße der ihm verliehenen Gnaden für gemeinsame Zwecke zu wirken bestrebt sein soll (1 Petr. 4, 16; Sirach 33, 18; 1 Kor. 12, 21). Auch sagt die natürliche Einsicht, daß jeder, der sich zu bestimmten Leistungen befähiget hat, berechtiget sei, Zutritt zu jenen Genossenschaften zu suchen, in deren Kreisen die von ihm erlernten Fertigkeiten ausgeübt werden. Schließen doch auch die militärischen Ordensgesellschaften andere Soldaten nicht von der Theilnahme an den Schlachten aus, die sie den Ungläubigen liefern. Endlich ist die Behauptung auch leichtfertig, indem sie sich auf keine soliden Gründe, sondern nur auf grobe Verwechslungen stützt. Sie sagen, es sei widersinnig, daß Jemand zwei Gesellschaften zugleich angehöre; sie übersehen aber, daß man verschiedenen Gesellschaften in verschiedener Weise angehören kann, wenn die eine derselben in gewissem Sinne innerhalb der anderen steht, oder ihre Zwecke und Satzungen eine anderweitige temporäre Verwendung nicht ausschließen. Wäre die Universität so organisirt, daß sie die Religiosen von der Mitwirkung zum Lehramte ausschließen müßte, so wäre dieß eben nur aus einer fehlerhaften Organisation, nicht aber aus der Idee des Universitätsinstitutes zu erklären. Die apostolischen Warnungen (Röm. 16, 17; 2 Thess. 3, 6; 2 Tim. 3, 1) beziehen sich auf die Gemeinschaft mit Irrgläubigen; gesetzt aber, es wären keine Irrgläubigen, sondern Friedensstörer gemeint, so müßten die Religiosen erst in gesetzlichen Formen der ihnen zur Last gelegten Unverträglichkeit und Streitsucht überwiesen werden. Dem Papste die Befugniß des Eingreifens in die fragliche Sache absprechen, ist geradezu häretisch. Die Universität ist ein öffentliches Institut, steht also unter der Aufsicht der öffentlichen Gewalt; daher kann sie die päpstlichen Verfügungen in der streitigen Sache nicht etwa aus dem Grunde ablehnen, weil sie bloße Privathändel zwischen den Mönchen und weltlichen Lehrern

betreffe. Eben so falsch ist, den Papst anzuklagen, daß er, die Mendicanten begünstigend, seine Gewalt zum Niederreißen statt zum Aufbauen gebrauche; er zeigt eben nur, daß ihm das Gedeihen der Anstalt höher stehe, als das Parteiinteresse der weltlichen Lehrer.

c) Die Religiosen, welche nicht Seelsorger sind, sollen nicht predigen und Beichte hören. Diese Ansicht ist das andere Extrem zu der Meinung Jener, die einst glaubten, daß die Heiligkeit des Mönchsstandes durch sich selbst schon ohne Erlaubniß des Bischofes den Religiosen die Befugniß zu predigen und Sünden zu vergeben verleihe. Beide Extreme treffen aber darin zusammen, daß sie die bischöfliche und päpstliche Jurisdictionsgewalt aufheben; denn in beiden Fällen hat der Bischof keine Jurisdictionsgewalt an die Religiosen zu übertragen. Wilhelm von St. Amour und seine Genossen bekennen sich zu diesem Grundsatze, insofern sie behaupten, daß die vom Bischofe auf die Pfarrer übertragene Jurisdictionsgewalt nicht wieder daneben beliebig anderen Geistlichen übertragen werden könne. Dagegen ist erstlich einmal zu zeigen, daß die Bischöfe auch nach Bestellung von jurisdictionirten Seelsorgern noch immer im Vollbesitze der ihnen ursprünglich eignenden Jurisdictionsgewalt bleiben. Beweis hiefür sind die Stellen bei Gratian 10, qu. 1, c. Sic quidam und das folgende Capitel, 16, quaest. 1, cunctis fidelibus; ferner die biblischen Aussprüche Luc. 10, 1; 1 Kor. 1, 2; 3, 6; 4, 21; 11, 34; 2 Kor. 2, 10; 10, 13. Nach dem Areopagiten schließt jeder höhere Grad der kirchlichen Hierarchie die Gewalten der unter ihm stehenden Grade in sich, und besitzt sie in vollkommenerer Weise als diese sie besitzen. Die Priester handeln als Organe des Bischofes; was er durch sie wirken läßt, kann er auch selbst zu thun sich vorbehalten. Nach Hebr. 13, 17 ist man den Vorgesetzten für ihre Fürsorge Gehorsam schuldig; nun aber sind die Parochianen dem Bischofe noch weit mehr Gehorsam schuldig als dem Pfarrer, also steht dem Bischofe eine weit größere fürsorgliche Macht über die Parochianen zu, als dem Pfarrer. Die Priester sind Coadjutoren des Bischofes; der Coadjutor absorbirt aber niemals die Macht dessen, dem er helfend zur Seite steht. Die Bischöfe sind Stellvertreter Christi, in welchem die gesammte Hierarchie gipfelt; es klingt also lächerlich und nahezu blasphemisch, dem Bischof die Schlüsselgewalt in Rücksicht auf seine Diöcesanen absprechen zu wollen. Man sagt, die Parochianen dürfen den

Pfarrer im Bußgeschäfte nicht umgehen, weil er ihnen die Eucharistie zu spenden hat, deren Empfang den Stand der Gnade voraussetzt und fordert; gleiches gilt aber auch von den Sacramenten der Firmung und Priesterweihe, die doch nur der Bischof ertheilen kann. Die Bischöfe behalten sich allgemein nach eigenem Ermessen gewisse Beichtfälle vor; sie könnten dieß nicht thun, wenn sie nicht im permanenten Vollbesitz der Jurisdiction über alle Gläubigen wären. Die Macht des Bischofes ist eine universelle, die des Pfarrers eine particuläre; nun aber wirkt allgemein die universellere Macht selbst in jener besonderen Beziehung stärker, in welcher die particuläre Macht thätig ist. Die Priester empfangen ihre Gewalten vom Bischofe; die spirituellen Gaben werden aber im Geber durch ihre Austheilung nicht gemindert; also bleiben dem Bischofe die geistlichen Gewalten auch noch nach ihrer übertragenden Mittheilung auf Andere. — Steht nun der perenne, unverlierbare Vollbesitz der bischöflichen Gewalten fest, so läßt sich weiter auch darthun, daß die Bischöfe neben den Pfarrern beliebig jeden anderen Priester zum Predigen und Ausspenden des Bußsacramentes bestellen können. Dazu sind sie durch das kirchliche Recht ermächtiget, wie aus: Extra de offic. jud. ord. c. Inter cetera und Extra de haereticis c. Excommunicavimus, §. Quia vero hervorgeht. Auch die Apostel haben in denjenigen Gemeinden, welchen sie Priester mit ordentlichen Gewalten vorgesetzt hatten, öfters andere Männer geschickt mit dem Auftrage, zu predigen und andere heilige Dienste zu versehen (1 Kor. 4, 17; 2 Kor. 12, 18; Tit. 1, 5). Wie die Bischöfe in jedem Pfarrsprengel ihrer Diöcesen ohne Erlaubniß der Pfarrer das Wort Gottes verkünden und das Bußsacrament ausspenden können, so können sie auch jeden Priester bestellen, es anstatt ihrer zu thun. Die Legaten der Päpste und deren Pönitentiare predigen und hören allenthalben Beichte, ohne den Consens des Ortsseelsorgers nachzusuchen. — Es fragt sich also nur, ob auch die Mönche zur Übernahme solcher Befugnisse geeignet seien. Und hierüber kann kein Zweifel bestehen. Das kirchliche Recht erklärt ausdrücklich (16, qu. 1, cap. Pervenit; ibid. cap. Sunt tamen nonnulli), daß den Mönchen von Papst und Bischöfen die Ermächtigung zum Predigen und zur Spendung der Sacramente ertheilt werden könne. Die Bischöfe sollen die Urtheile Gottes nachahmen (1 Kor. 4, 16); Gott hat aber mehrere Religiosen unmittelbar zum Predigtamte berufen, so den

Mönch Equitius, den heiligen Benedictus. Die Regulargeistlichen sind zu Allem befähiget, was die Säculargeistlichen ausüben, mit Ausnahme dessen, was die Ordensregel verbietet (16, qu. 1: Sunt tamen nonnulli); das Predigen ist aber durch keine Klosterregel verboten. Die Mönche können zu Kirchenwürden befördert werden, in deren Besitz sie aus eigener Macht diese Acte geistlicher Jurisdiction ausüben; um so mehr sind sie fähig, dieselben in fremdem Auftrage zu üben. Auch ist nicht einzusehen, warum der Ordensstand, der nach kirchlicher Auffassung ein Stand der Vollkommenheit ist, ein Hinderniß und nicht vielmehr ein Grund der Übertragung solcher Vollmachten an priesterliche Religiosen sein sollte. In der orientalischen Kirche werden die Beichten fast ausschließlich bei Mönchen abgelegt. Den Mönchen werden öfter die allerwichtigsten Aufträge ertheilt, z. B. als päpstliche Legaten zu fungiren, Bischöfe zu confirmiren; also kann ihnen auch die Übernahme der relativ minder wichtigen Functionen nicht verwehrt sein. Das Beichthören steht in einer näheren Beziehung zum Berufe eines Religiosen, als Processe schlichten u. s. w.; wenn nun Letzteres den Mönchen aufgetragen werden kann, um wie viel mehr auch Ersteres. — Es ist aber auch überaus heilsam, daß außer den ordentlich angestellten Seelsorgern noch andere Priester für gleiche Zwecke sich verwenden lassen. Der Heiland selber sagt, daß die Ernte groß, der Arbeiter aber wenig seien; man soll den Herrn der Ernte bitten, daß er mehr Arbeiter senden möge (Matth. 9, 37. 38; vgl. Weish. 6, 26; 2 Tim. 2, 2). Die glossa ordinaria legt die Stelle (1 Esdra 3, 8) dahin aus, daß nicht bloß Bischöfe und Priester predigen sollen, sondern das Volk jeden der heiligen Rede Kundigen bitten soll, den Dienst des Wortes zu verwalten. Ähnliches ließe sich aus dem in 1 Chron. 23 u. 24; 2 Chron. 30, 6; Esther 8, 14 Erzählten entnehmen. Der heilige Gregor der Große (5. Homilie über Ezechiel) stellt die reisenden Sendboten des Glaubens über die ständigen Prediger des Evangeliums. Diese müssen, durch viele ämtliche Geschäfte in Anspruch genommen (Apstgsch. 6, 2), selber wünschen, in ihren geistlichen Functionen durch andere Priester unterstützt zu werden. Dazu kommt die geistige Unfähigkeit so vieler in der Seelsorge angestellter Geistlicher, die oft kaum Latein verstehen; man findet nur sehr Wenige, welche die heilige Schrift durchstudirt haben. Eine möglichst große Zahl unterrichteter Priester ist namentlich

für die Verwaltung des Bußsacramentes nothwendig; manche Pfarrsprengel sind so ausgedehnt, daß der ordentliche Seelsorger allein für die Zahl und Bedürfnisse der Confitenten seiner Gemeinde schlechthin nicht ausreicht. Viele gibt es, die aus Scham oder anderen Gründen ihrem Pfarrer nicht beichten wollen; diese werden gar nicht beichten, wenn es ihnen nicht möglich gemacht wird, andere Priester aufzusuchen. Dieß vorausgeschickt wird es unschwer sein zu beweisen, wie gut und heilsam es ist, wenn ein Orden besteht, der mit Erlaubniß der Kirchenoberen sich speciell dem Predigtamte und Beichtstuhle widmet. Denn erstlich gleichen die armen reisenden Predigermönche ganz und gar ihrem apostolischen Vorbilde (Apstgsch. 4, 32; Matth. 10, 5 ff.); sodann sind solche apostolische Heimsuchungen ganz im Geiste der biblischen Lehre (Jac. 1, 27); die Apostel selber haben sich von anderen Geschäften und Diensten entlastet, um sich ganz und ungetheilt dem Predigtamte widmen zu können (Apstgsch. 6, 2). Die Stiftung eines Predigerordens ist also gewiß eben so gut und noch mehr gerechtfertiget, als die Gründung ritterlicher Orden und solcher Orden, welche sich den Werken der leiblichen Barmherzigkeit widmen; weil die Werke der geistlichen Barmherzigkeit höher stehen als jene der leiblichen, und der geistliche Kampf dem Religiosen mehr zusteht, als der Kampf mit dem Schwerte (2 Tim. 2, 3). Zur gedeihlichen Führung der Seelsorge sind Männer nothwendig, welche durch Wissenschaft und Wandel ausgezeichnet sind; nun findet sich offenkundig keine so große Zahl derselben, daß allen Gemeinden der katholischen Kirche solche Männer könnten vorgesetzt werden; mithin ist die Einführung besonderer Orden durch die bestehenden Verhältnisse angezeigt. Ohne die Existenz solcher Orden wäre es auch nicht möglich, dem lateranensischen Concil Genüge zu leisten, welches verlangt, daß an allen Metropolitankirchen mehrere Lehrer der Theologie angestellt sein sollten; durch die Lehrthätigkeit der Religiosen wird aber mehr geleistet, als das Concil fordert, und nahezu erfüllt, was Jesai. 11, 9 geschrieben steht. Die Erfolge, welche die Religiosen durch ihre Bemühungen um das Heil der Kirche und die Gläubigen bisher errungen haben, sind das sprechendste Zeugniß für ihr Recht, zu bestehen. Abgesehen hievon wirken sie mit Gutheißung des kirchlichen Oberhauptes; mithin hat Niemand ein Recht, ihr Bestehen und ihre Zwecke anzufeinden (vgl. 25, qu. 1: Nulli fas sit sine

status sui periculo vel divinas constitutiones vel apostolicae sedis decreta temerare). Das Gesagte reicht aus, um die vielen Einwendungen der Gegner abzuweisen, welche Thomas weitläufig bespricht, und unter Zugrundelegung der hier gegebenen Entwickelungen ausführlich widerlegt.

d) Die Religiosen seien verhalten, sich mit körperlichen Arbeiten zu beschäftigen. Diese Ansicht ist der falsche Gegensatz eines anderen Extrems, in welches vor Alters einige Mönche durch die Behauptung verfielen, daß die Religiosen ohne Schaden ihres Heiles und Berufes sich zu körperlichen Arbeiten nicht herbeilassen könnten. Das Richtige ist, daß sie, den Nothfall ausgenommen, zu solchen Arbeiten nicht verpflichtet sind und auch ohne Verrichtung derselben im Stande der Gnade sein können. So bemerkt der Glossator zu Matth. 6, 26, daß die Heiligen mit Recht mit den Vögeln des Himmels verglichen werden, weil sie, statt irdisch thätig zu sein, mit der Betrachtung der himmlischen Dinge beschäftiget seien. Gregor der Große (2. Homilie über Ezechiel) findet gleichfalls den höchsten Grad menschlicher Vollkommenheit in der beschaulichen Ruhe des einzig für Gott glühenden Gemüthes. Eben so wird Luc. 10, 40 ff. vom Glossator auf den Vorrang des contemplativen Lebens vor dem activen gedeutet. Der heilige Benedict lebte durch drei Jahre in der Waldeinsamkeit der Betrachtung; er verschaffte sich daselbst den nöthigen Lebensunterhalt nicht etwa durch seiner Hände Arbeit, sondern ein Mönch brachte ihm den täglichen Nahrungsbedarf. Ähnliches ließe sich von vielen anderen Heiligen erzählen. Die körperliche Arbeit ist entweder moralisch geboten oder nur gerathen; im letzteren Falle bleibt sie auch für den Mönch, wofern seine Regel nicht Anderes besagt, bloßer Rath, im ersteren Falle wären auch alle Säcularpersonen zu körperlichen Arbeiten verpflichtet. Der heilige Augustinus sagt, daß man solche, welche nach ihrer Bekehrung ihre irdische Habe unter die Armen vertheilen, zum Arbeiten nicht nöthigen soll, wenn sie früher zu arbeiten nicht gewohnt gewesen sind. Die Aufforderungen des Apostels zur Händearbeit (1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10; Ephes. 4, 28) sind nur bedingnißweise gemeint; können jene Sünden, welchen durch Arbeit vorgebeugt werden soll, ohne diese vermieden werden, so ist die Arbeit keine Pflicht. Die körperliche Arbeit ist wol dem Menschen im Allgemeinen als Loos und Beruf auf Erden zugefallen; was aber von der

Menschheit im Ganzen gilt, gilt nicht schlechthin von jedem einzelnen Gliede derselben, gleichwie die Ehe, obwol für die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes nothwendig, nicht für jeden Einzelnen Pflicht ist. Der Apostel selber sagt: Wer das Evangelium verkündet, soll vom Evangelium leben; wer dem Altar dient, soll an den Opfern auf dem Altare Theil haben; soweit nun dieß bei den Religiosen zutrifft, sind sie auch von der Pflicht körperlicher Arbeit enthoben. Der geistliche Nutzen steht höher als der irdisch leibliche; wenn nun selbst jene, welche bloß der zeitlichen Wohlfahrt der Menschen dienen, Gaben zu ihrem Unterhalte annehmen dürfen (Röm. 13, 6); um wie viel mehr die Religiosen, welche sich dem geistlichen Wohle der Menschen widmen. Der heilige Paulus arbeitete bloß in jenen Städten, in welchen er den Juden predigte, die nur am Sabbat zusammenkamen; zu Athen aber predigte er jeden Tag, und arbeitete daher gar nicht. Die Verpflichtung zur körperlichen Arbeit steht den Werken der Barmherzigkeit nach (1 Tim. 4, 8), diese müssen aber wieder dem Berufe des Predigtamtes weichen (Apstgsch. 6, 2; Luc. 9, 60); um so weniger darf das Predigtamt um der Handarbeit willen versäumt werden. Die Muße, die dem Prediger gegönnt ist, muß zum Schriftstudium verwendet werden, damit die Quellen der heiligen Beredsamkeit nie versiegen, wie Gregor der Große (zu 2 Mos. 25, 15) bemerkt. Hieronymus zog als Mönch die Beschäftigung mit der heiligen Schrift der Händearbeit vor und beklagt sich in der Einleitung seiner Erklärung zum Buche Job, daß er deßhalb ein Gegenstand neidischer Verfolgungen sei; und doch sei er auf etwas weit Edleres bedacht, als die Bereitung der Leibesnahrung je sein kann, nämlich auf Bereitung einer zum unvergänglichen Leben nährenden Speise.

e) Es ist unstatthaft, daß die Religiosen gar kein Vermögen, weder jeder Einzelne für sich, noch alle gemeinsam besitzen. Vor Zeiten äußerte sich Vigilantius ähnlicher Weise über die freiwillige Armuth; die Katharer erneuerten diesen Irrthum, wie aus einer Schrift des lombardischen Häresiarchen Desiderius hervorgeht; die Pariser Akademiker sind ihm nachgefolgt und behaupten, man dürfe in keinen Orden treten, der kein Vermögen besitze oder nicht durch Arbeit seinen Unterhalt erwerbe. Armuth geloben heiße nicht, nichts besitzen, sondern so leben wie die Armen leben. Dagegen spricht aber der klare Sinn der Worte Christi (Matth. 16, 21) und seine

eigene Armuth (Matth. 17, 26; Luc. 9, 58), so wie die der Apostel (Matth. 19, 27). Der Glossator unterscheidet (mit Beziehung auf Luc. 14, 33) zwischen renuntiare omnibus und relinquere omnia; das in der citirten Stelle geforderte renuntiare ist allgemeine Christenpflicht, weil kein Christ am Zeitlichen hängen darf; somit bleibt für die evangelische Vollkommenheit nur das relinquere und Entsagen auf jeden Besitz. Damit stimmen die Aussprüche der heiligen Väter und Lehrer, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius M., Chrysostomus, Bernardus überein; vgl. auch Gratian 1, qu. 2, c. Si quis. Socrates, der Thebaner, warf sein Gold weg, als er nach Athen gieng, um die Weltweisheit zu studiren; um so viel weniger ziemt es den Betrachtern himmlischer Dinge, sich mit Sorge und Erwerb zeitlicher Güter zu beschäftigen. Auch der auszeichnende Lohn, den Christus der freiwilligen Armuth verheißt, bestätiget ihr hohes, sittliches Verdienst; die Apostel sollen dafür, daß sie Alles verließen, einst Richter über die zwölf Stämme Israels sein. Der Apostel räth die freiwillige Jungfrauschaft wegen der weltlichen Sorgen und Gedanken, die den Verehelichten gefangen nehmen (1 Kor. 7, 33); das Gleiche gilt aber auch vom zeitlichen Besitze, dessen Sorgen nach den Worten des Heilandes gleich den Dornen den Samen des göttlichen Wortes ersticken (Luc. 8, 15). — Die evangelische Armuth verzichtet nicht bloß auf jeden Eigenbesitz, sondern auch auf jeden Antheil am Gemeinbesitze. Wir lesen nicht, daß die Apostel nach ihrer Verzichtung auf allen Eigenbesitz gemeinsam etwas besessen hätten; Augustinus erkennt den ersten Judenchristen den Vorrang vor den ersten Heidenchristen zu, aus dem Grunde, weil jene, ihre ganze Habe zu den Füßen der Apostel legend, auch in Gemeinschaft nichts besaßen; Hieronymus äußert sich bitter über gewisse Mönche, die als Religiosen reicher sind, als sie früher als Weltleute gewesen — ein Tadel, der leicht auch die begüterten Klöster treffen kann; Gregor der Große stellt den Mönch Isaak als Muster auf, der sich trotz des Andringens seiner Jünger beharrlich weigerte, Schenkungen zu Gunsten seines Klosters anzunehmen. Unter den ägyptischen Mönchen wurden jene für die vollkommeneren gehalten, welche in Einöden lebend aller irdischen Habe entbehrten. Ein Gemeinbesitz kann Beute der Tyrannen werden; somit wäre es diesen möglich, die Mönche im Erstreben der evangelischen Vollkommenheit zu hindern, wenn gemeinsame Güter

ein wesentliches Erforderniß des Klosterlebens wären. Die Sorge um den zeitlichen Besitz raubt viel Zeit und Mühe, welche von den Religiosen zu Besserem verwendet werden kann. Die unbedingte Armuth der Religiosen macht es nicht schlechthin nothwendig, daß sie durch Handarbeit ihren Unterhalt verdienen sollen. Es wurde bereits bemerkt, daß die körperliche Arbeit nur für Jene Pflicht ist, welche ihren Unterhalt nicht auf andere Weise finden können; auch in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem, welche allem Besitze entsagte, waren Jene, welche früher an körperliche Arbeit nicht gewohnt waren, von der Verpflichtung hiezu enthoben; die Anstrengung und Abmüdung der Körperkräfte lähmt den geistigen Aufschwung der frommen Beschaulichkeit. Zudem ist kein Grund vorhanden, warum jene, die um Christi willen die Armuth wählen, durch körperliche Arbeit einen Erwerb suchen sollen; die körperliche Arbeit ist nicht um ihrer selbst willen Zweck, der dadurch verdiente Unterhalt kann auf andere Weise gewonnen werden, Almosengeben ist auch nicht der Grund, warum man den Stand der Armuth wählt, da man zur Unterstützung der Armen weit mehr thun kann, wenn man sich seiner Habe nicht entäußert. Mit Übergehung der dreiundzwanzig Einwendungen, welche Thomas auf Grund der hier gegebenen Beweisführung widerlegt, wenden wir uns einer letzten Hauptinstanz wider die Idee des Mendicanteninstitutes zu:

f) Die Religiosen sollen nicht vom Bettel leben, der an sich unstatthaft ist und am allerwenigsten den Predigern des Evangeliums ziemt; die Gläubigen würden wol thun, ihnen jede Bitte um Almosen abzuschlagen. Auch diese Ansicht läßt sich auf einen alten Häresiarchen zurückführen, auf den im dritten Briefe des heiligen Johannes erwähnten Diotrephes, welcher meinte, daß man den auf der Durchreise begriffenen Christen fremder Diöcesen kein Almosen und keinen Unterhalt reichen solle. Dagegen ist aber zu sagen, daß man diejenigen, die um Christi willen arm sind, anders anzusehen habe, als wie gewöhnliche Bettler, die der Faulheit fröhnen. Der heilige Benedictus hat während der drei Jahre, die er in einer Höhle verborgen zubrachte, von frommen Gaben gelebt; das kirchliche Recht (1, qu. 2, c. Sacerdos) erklärt, daß Derjenige, welcher seine irdische Habe seinen Eltern oder den Armen oder der Kirche geschenkt, mit Ehren (cum laude pietatis) von den Gläubigen Almosen annehmen könne. Der heilige Augustinus will nicht, daß die Mönche über

der Arbeit ihrer Hände die den geistlichen Übungen zu widmende Zeit verlieren. Wäre es eine Sünde, daß ein armer Pilger Almosen verlangt, so würde auch Derjenige sündigen, der ihm eine Pilgerreise als frommes Werk auferlegt. Es ist erlaubt, Gaben der Freunde anzunehmen; welches Band wäre aber heiliger und inniger als das der christlichen Heilsgemeinschaft? Also darf jeder Christ von seinem Mitchristen Gaben annehmen. Das kirchliche Recht gestattet den Religiosen, tausend Mark anzunehmen; also wird ihnen auch erlaubt sein, kleinere Gaben zu empfangen. Viele Säculargeistliche, welche keine Seelsorge verwalten, leben von kirchlichen Einkünften, die letztlich doch auch von den Schenkungen der Gläubigen herrühren. Eher als den bettelnden Religiosen könnte man jenen Säculargeistlichen vorwerfen, daß sie auf Kosten der Armen leben, weil das kirchliche Vermögen, aus welchem ihnen ihre Bezüge zufließen, wesentlich auch für die Armen bestimmt ist. Man sagt freilich, Geben sei seliger als Nehmen, das Nehmen versetze den Gebenden in eine unwürdige Abhängigkeit; aber diese Einwände gelten nicht in Beziehung auf Jene, welche aus Liebe zu Anderen freiwillig arm geworden sind, und leibliche Gaben mit geistlichen vergelten. Man darf auch nicht fürchten, daß solche freiwillig Arme der Kirche zur Last fallen, da sie geringe Bedürfnisse haben und mit Wenigem zufrieden sind; auch ist der Beruf zur Erwählung der freiwilligen Armuth nicht so allgemein, daß sie etwa durch ihre Überzahl den Gläubigen zur Last fielen. — Die Mendicantenprediger dürfen sich nicht scheuen, um Almosen zu bitten, gemäß 1 Kor. 9, 7. 11. 14; Luc. 10, 7; sie haben mindestens eben so gut ihren Unterhalt anzusprechen, als die kirchlichen Prälaten, da ja nicht so sehr das Amt, als die Leistung zu lohnen ist. Sie können sich auch auf die Praxis der apostolischen Zeit berufen; denn unter den (Röm. 15, 26) genannten pauperes sancti sind gewiß nicht die Apostel, sondern viele andere evangelische Sendboten zu verstehen, da ja sonst nicht in ganz Macedonien und Achaja für sie gesammelt worden wäre. Die Prälaten, welche predigen, können nicht nur für sich, sondern auch für die dienstlichen Personen, von welchen sie begleitet sind, von den Gläubigen Geld empfangen; nun aber ist unter allen Diensten, durch welche ein Prälat unterstützt werden kann, die Hilfe im Predigtamte der vorzüglichste; also sind die Mendicanten auch aus diesem Grunde

berechtiget, die Gläubigen um Almosen anzusprechen, und zwar mehr als die kirchlichen Vorgesetzten des gläubigen Volkes; denn diese sind vermöge ihres Amtes zu Diensten für das gläubige Volk verpflichtet (1 Kor. 9, 16), die Religiosen aber nicht. Der heilige Augustinus sagt (in seiner mehrerwähnten Schrift de opere monachorum), daß auch die Religiosen als Evangelisten von den Gläubigen ihren Unterhalt ansprechen können. Unter allen kirchlichen Diensten ist die Verkündigung des Evangeliums der vornehmste und wurde als solcher von Christus (Marc. 1, 38; Jesai. 61, 1) und den Aposteln erklärt (1 Kor. 1, 17); wenn nun nach Augustin's Worten Keiner von denen, die einem kirchlichen Dienste obliegen, durch seiner Hände Arbeit sich das Brot zu verdienen braucht, so sind gewiß auch die Prediger dessen enthoben. Das Predigtamt steht höher als der Beruf eines Rechtsanwaltes; wenn letzterer von seinem Amte leben darf, so gewiß nicht weniger der Verkünder des Evangeliums. Ähnliches ergibt sich aus dem Vergleiche des Predigers mit dem Arzte. Der Prediger darf, obwol der Wucher verboten ist, von Wucherern Gaben annehmen, weil er als Anwalt der Betrogenen die Wucherer durch seinen Einfluß zur Restitution des unerlaubten Gewinnes bewegt (extra, de sent. excomm. c. Cum voluntate); er ist aber nicht nur Anwalt der durch Wucher Übervortheilten, sondern aller Gläubigen, die seine Worte hören, also darf er von Allen ohne Unterschied Gaben empfangen. Der Architekt spricht eben so gut seinen Lohn an, wie Diejenigen, welche durch ihre körperlichen Anstrengungen den von ihm entworfenen Plan ausführen; der Prediger leistet aber dasselbe in Bezug auf die sittlichen Verhältnisse der Menschen, was der Architekt für das Zustandekommen eines Gebäudes leistet; mithin hat er in gleicher Weise auf Lohn Anspruch. Die Gegner berufen sich auf das Bibelwort: Es sei kein Armer und kein Bettler unter euch (5 Mos. 15, 4); damit ist aber nicht die freiwillige Armuth verworfen, sondern den Wohlhabenden die Sorge um die Dürftigen zur Pflicht gemacht. Psalm 36, 25 besagt nur, daß die Gerechten niemals von Gott verlassen werden; daß nach Psalm 108, 10 die Armuth von Gott als Strafe der Ungerechtigkeit verhängt wird, schließt nicht aus, daß Gerechte freiwillig die Armuth als Mittel der geistlichen Vollkommenheit wählen. Augustinus dringt nur insoferne auf körperliche Beschäftigung der Mönche, als Gefahr vorhanden ist, daß

sie durch träges Nichtsthun einer verschuldeten Armuth anheim fallen und den Gläubigen auf ärgerliche Weise lästig werden könnten. Das weltliche Gesetz, welches den Bettel so strenge verpönt (De mendicantibus validis. l. Unica), meint nur die faulen, arbeitscheuen Landstreicher. Wenn man sagt, daß das Betteln eine Schande sei, so darf man den nothwendigen Unterschied zwischen einer sittlich verschuldeten turpitudo interior und der den sittlichen Werth nicht aufhebenden turpitudo exterior nicht vergessen; wer aus Liebe zu Christus sich freiwillig die rein äußerliche turpitudo der Armuth auferlegt, und die Scham des Bettelns erträgt, ist nicht tadelnswerth, sondern erringt das Verdienst der frommen Demuth. Sollte er den Unwillen der um eine Gabe Gebetenen erregen, so ist die Schuld des Ärgernisses nicht an ihm, sondern an dem Anderen, dessen Pflicht es wäre, fromme Zwecke nicht ununterstützt zu lassen. Christus selber ist so arm gewesen, daß er die Unterstützung der Frommen ansprechen mußte (Psalm 39, 18; 69, 6; 108, 17; Luc. 19, 5; Marc. 11, 11); und zweifelsohne waren die von ihm ausgesendeten Jünger (Matth. 10; Marc. 6; Luc. 9) in der gleichen Lage; nicht minder die Schüler der Apostel, wie aus 3 Joh. zu entnehmen. Jedermann hat die Pflicht, für sich mehr als für Andere zu sorgen; wenn nun der heilige Paulus für Andere Unterstützung verlangte, so darf man nach seinem Beispiele für sich und die Brüder Almosen verlangen. Der heilige Alexius, durch dessen Verdienst Rom vor der Zerstörung gerettet wurde, wie der Papst und die Kaiser Honorius und Arkadius durch eine Stimme vom Himmel erfuhren, lebte von erbetteltem Almosen, um welches er unerkannt auch bei den Dienern seines Vaters warb. Hieronymus sagt zum Lobe der Fabiola, daß sie ihr Vermögen verschenken und vom Almosen leben wollte. Wer im Namen Christi um Almosen bittet, gibt seinem Nächsten Gelegenheit, ein gutes Werk zu verrichten. Die Bitte ist keine Unverschämtheit, sondern sie ist nothwendig, um den Anderen mit den Bedürfnissen des Bittenden bekannt zu machen. Wäre das Bitten um Almosen etwas sittlich Verwerfliches, so könnte es nicht als ein mit Pilgerfahrten verbundenes Bußwerk auferlegt werden. Es ist durchaus nicht nothwendig, daß sich der Mendicantenprediger zu unwürdigen Schmeicheleien herbeilasse, um Gaben zu gewinnen; er wird sich mit dem begnügen, was ihm Wohlgesinnte ohne dieses Mittel geben (Phil. 4, 12), er wird aber auch

sündige Reiche, welche sich ihm nähern, nicht zurückweisen, in der Hoffnung, sie für Gott zu gewinnen. — Die Mendicanten sind wol berechtiget, auf die frommen Gaben der Gläubigen zu rechnen, und zwar zunächst im Namen des Gotteswortes der heiligen Schrift: Matth. 10, 41; Röm. 15, 26; 2 Kor. 8, 14; 2 Thess. 3, 13; 3 Joh. 5; woran sich die Aussprüche heiliger Männer reihen, z. B. eines Hieronymus, die Auslegungen des Glossators zu verschiedenen Stellen der heiligen Schrift, z. B. zu Sprichw. 21, 13; Psalm 103, 14; 2 Kor. 9, 9; Luc. 16, 9.

Nachdem in solcher Weise gezeigt worden, daß die Ordensinstitute der Mendicanten der Idee des Ordenslebens gemäß seien, werden sie im dritten Theile gegen allerlei Anschuldigungen und üble Nachreden vertheidiget, welche theils den Orden als solchen, theils die persönlichen Absichten und Gesinnungen seiner einzelnen Glieder betreffen. In Hinsicht auf Ersteres lassen sich die Gegner eine zweifache Ungerechtigkeit zu Schulden kommen; sie verlästern das entschieden Gute und Verdienstliche an den Mendicanten als etwas Schlechtes und Verwerfliches, und lassen bezüglich dessen, worin die Orden sich möglicher Weise verfehlen könnten, nur eine gehässige und schlimme Ausdeutung als das Richtige und Wahre zu.

Die Gegner tadeln an den Mendicanten, was entschieden gut und löblich ist. Schon das Kleid, welches sie tragen, ist ein Gegenstand des Anstoßes. Es wird mit den Schafspelzen der reißenden Wölfe, und seine Träger werden mit den schwarzen und braunen Rossen der Apokalypse (6, 4) verglichen; in einem Archive der römischen Kirche soll noch jetzt ein Auftrag aufbewahrt sein, welchen die Päpste einst den Bischöfen Galliens rücksichtlich solcher zugehen ließen, welche unter dem Vorgeben besonderer Frömmigkeit von der gewohnten Tracht abwichen; die heiligen Väter warnen vor der geistlichen Hoffart, die in der Ostentation mit ärmlichen Kleidern liegt; Christus der Herr hat kein schlechtes, sondern ein kostbares Gewand (die tunica inconsutilis) getragen u. s. w. Daß letzteres eine offenbar irrige Annahme sei, beweist Thomas daraus, daß Christus den Täufer im härenen Bußgewande preist; auch haben die Pharisäer, die ihm vorwarfen, daß er Wein trinke, mit Sündern umgehe u. s. w., niemals die Beschuldigung wider ihn erhoben, daß er in kostbaren Kleidern einhergehe. Die Heiligen des alten (Hebr. 11, 37) und neuen Testamentes haben unscheinbare Bußge-

wänder getragen, in der Apokalypse (11, 3) wird geweissagt, daß die Bußprediger des Herrn in Sack und Asche auftreten werden. Gregor der Große macht aufmerksam, wie nachdrücklich die heilige Schrift auf den Gegensatz zwischen dem Gewande des armen Lazarus und dem prunkenden Anzuge des reichen Prassers hinweise; Menschen, welche sich aus Eitelkeit in Seide und Purpur kleiden — sagt Cyprian — können Christum den Herrn nicht anziehen; nach Hieronymus sind sordes vestium candidae mentis indicia. Die größten Sünder, wie Achab (3 Kön. 21) haben bei Gott Barmherzigkeit gefunden, wenn sie ihrem Prunk entsagen, und in zerknirschter Gesinnung schlechte Bußkleider anzogen. Der Schmuck der Frauen wird durch das löbliche Bestreben, ihren Männern zu gefallen, entschuldiget; an den Jungfrauen wird der Schmuck tadelnswerth gefunden, um wie vielmehr an den Klerikern! Die Kirchengesetze (21, qu. 4) erklären Geistliche, welche Kleiderprunk lieben, gerechter Rüge würdig. Daß schlichte, ärmliche Kleider scheinheiligen Absichten dienen, ist etwas rein Zufälliges; eben so kann auch Fasten, Gebet und jede Art Abtödtung in scheinheiliger Weise mißbraucht werden. Mit Recht bemerkt der Glossator (zu Matth. 7, 15): daß die Wölfe Schafspelze anziehen, ist kein Grund für die Schafe, sich ihrer eigenen Pelze zu entledigen. Wäre die Armuth in der Kleidung nicht an sich etwas Gutes, so würde die Scheinheiligkeit nicht darauf verfallen. — Die Mendicanten sollten sich nicht in fremde Geschäfte mischen gemäß den apostolischen Weisungen (1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 11; 2 Tim. 2, 4). Aber es ist ja auch apostolische Lehre, daß es ein reiner und unbefleckter Gottesdienst sei, die Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal zu besuchen (Jac. 1, 27). Paulus empfiehlt und schickt die Phöbe zu den Römern (Röm. 16, 1) und sagt, daß wir, um das Gesetz Christi zu erfüllen, einer des Anderen Last auf uns nehmen sollen (Gal. 6, 2). Die von den Gegnern angezogenen Stellen beweisen nur, daß man sich nicht unberufener Weise, und nicht in unlautere Angelegenheiten einlasse oder bloß aus eigennützigen Absichten sich eindränge. — Die Mendicanten sollten ihre ambulante Seelsorge einstellen; der Apostel tadelt solches Verhalten (2 Thess. 3, 11; vgl. Jesai. 30, 7; Jerem. 14, 10); der Heiland will, daß man an Einem Orte beharrlich wirke (Marc. 6, 10; Luc. 10, 7); der heilige Augustinus charakterisirt die herumschweifenden Mönche als nusquam missos, nusquam fixos, nusquam

stantes, nusquam sedentes. Auch diese Art Polemik ist nicht neu. Dionysius erzählt in seinem Briefe an Apollophanius, daß er als Heide sich über den Apostel Paulus belustiget habe, der aller Orten herumreise und die ganze Welt durchziehe. Aber Paulus und die übrigen Apostel haben hiedurch nur den Auftrag des Herrn erfüllt (Marc. 16, 15; Joh. 15, 16); einem Apostel ziemt es nicht anders, wie die Glosse zu Job 37, 11 bemerkt und demgemäß Zach. 6, 7; Jesai. 27, 6; Psalm 18, 5; Röm. 16, 11 deutet. Ähnlich Gregor der Große zu Job 38, 25. In der Erklärung zu Ezech. 1, 13 vergleicht er die reisenden Prediger mit dem feurigen Rade der Vision; selber brennend entzünden sie in ihrem Laufe, was sie berühren. Eben so vertheidiget er sie in der Erklärung zu Ezech. 1, 24. Das Wanderleben ist nur dann verwerflich, wenn es in unstetem Sinne oder ungenügsamer Erwerbsucht seinen Grund hat oder auf die Abwege des Bösen führt (Judä 4). Und eben nur in diesem Sinne sind die von den Gegnern vorgebrachten Bibelstellen zu verstehen. — Weiters wird an den gelehrten Studien der Mendicanten Anstoß genommen. Die zum Theile höchst gezwungenen und sehr gesuchten Einwände sind hergenommen aus 2 Tim. 3, 7; 1 Kor. 8, 1; 2 Thess. 3, 11; ferner wird eine Bemerkung des Glossators zu Apok. 13, 11 und eine Glosse Gregor's des Großen zu Job 16, 10 beigebracht, und auf den heiligen Benedict hingewiesen, der den Wissenschaften entsagt habe, um ganz Gott zu leben. Diese Taktik — bemerkt Thomas — ist keine neue Erfindung der Gegner der Mendicanten; bereits Julian der Abtrünnige hat den Versuch gemacht, die ihm verhaßten Christen durch Entziehung der Mittel und Gelegenheiten wissenschaftlicher Ausbildung geistig todt zu machen. Der wissenschaftliche Beruf der Mendicanten läßt sich klar aus der heiligen Schrift beweisen; sollen sie ihrer Aufgabe gewachsen sein, so müssen sie studiren: Jesai. 5, 13; Oseas 4, 5; Psalm 118, 66. Mit Recht sagt der heilige Hieronymus: Sancta rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat ex vitae merito ecclesiam Christi, tanto nocet si contradicentibus non resistat. Eben so räth er zum Studium als einem Mittel, welches dem Erwachen sündhafter Begierden zuvorkommt und entgegenwirkt, und bereits die Erde zum Himmel macht. Ähnliches äußert der Commentator des Aristoteles im siebenten Buche der Physica. Der Religiose soll nicht nur das Schriftstudium betreiben, auch die Beschäftigung mit

Profanwissenschaften ist durch ihre großen Vortheile berechtiget. Der heilige Hieronymus hat nichts dagegen, daß Pammachius für die weltlichen Wissenschaften eingenommen ist; er räth dem Freunde nur, derselbe möge die captiva mulier ihres falschen Schmuckes entleiden und mit Prophetenlauge reinigen, dann möge er sich ihrer freuen und mit ihr Früchte zeugen, ohne Gefahr einer Sünde, da die Moabitin zur Israelitin geworden ist. Augustinus ist der Ansicht, man solle die bessere heidnische Philosophie, namentlich die Platonische nicht verschmähen, vielmehr als rechtmäßigen Besitz aus den Händen ihrer bisherigen heidnischen Pfleger reclamiren. Die Glosse bemerkt zu Dan. 1, 8: „Hätte der Prophet die Kenntniß der ägyptischen Weisheit für sündhaft gehalten, so würde er sie nie erlernt haben. Er erlernte sie aber nicht, um sie zu seiner Führerin zu machen, sondern um sie zu beurtheilen und ihrer Unwahrheiten zu überführen. Wäre es nicht lächerlich, ihrer unkundig gegen die Astrologie zu schreiben, oder ohne Kenntniß der Philosophie gegen die Philosophen zu eifern?" Der von Benedict's Verhalten hergenommene Einwand gegen die gelehrten Studien beruht auf einer Mißdeutung der Motive, welche den heiligen Mann der wissenschaftlichen Laufbahn entfremdeten. Nicht die Wissenschaft, sondern die sittliche Verdorbenheit ihrer Jünger, in deren Mitte er als Jüngling versetzt wurde, stieß ihn ab und machte den Entschluß in ihm reifen, sein Lebensziel auf anderen Wegen zu suchen. Wie das verdammende Urtheil Gregor's des Großen über die profanen Studien verstanden sein will, lehrt eine Bemerkung desselben zu Jesai. 18, 1; papyrus bedeutet an dieser Stelle die weltliche Wissenschaft; in vasis papyri legatos mittere super aquas heißt, Propaganda machen mit Grundsätzen, die der Sinnenweisheit schmeicheln und die Völker in den Strudel des schuldhaften Verderbens hineinreißen. — Man findet es anstößig, daß die Mendicantenprediger die Mittel der Gelehrsamkeit und Bildung für Inhalt und Form ihrer Predigten ausbeuten, gegen das Gebot des Apostels und überhaupt der Schrift: 1 Kor. 1, 17; 2, 1; 2, 4; 2 Kor. 11, 6; Nehem. 13, 24 (azoticus sermo = eloquium rhetoricum et physicum); Jesai. 1, 22; 15, 1 (Ar = sapientia saecularis, cujus murus arte dialectica constructus nocte vastatur); Sprichw. 7, 16 (tapetes de Aegypto = ornatus eloquentiae vel dialecticae artis versutia); 1 Tim. 3, 7. Auf alle diese Einwände läßt sich mit den Worten

des heiligen Hieronymus an einen berühmten Redner Roms antworten, daß nur Jene an dem Gebrauche weltlicher Wissenschaft und Beredsamkeit in heiligen Dingen sich stoßen, welche nicht wissen, daß in den heiligen Büchern selber die Wissenschaft der Weltweisen vielfach benützt ist, und alle Ausleger dieser Bücher von den ältesten angefangen in gleicher Weise verfahren sind. Er bittet seinen Freund, dieser möge dem Tadler dessen rathen, ne vescentium dentibus edentulus invideat et oculos caprearum talpa contemnat. Augustinus bemerkt (doctr. christ. l. IV), daß die Verfasser der heiligen Schriften nicht bloß weise und tiefsinnige, sondern auch beredte Männer gewesen seien, und daß es dem kirchlichen Redner wol anstehe, beide Eigenschaften mit einander zu vereinen, damit er zugleich belehren, rühren und bewegen könne. Was Augustinus forderte, erfüllte er selbst und neben ihm ein Gregorius M., Ambrosius, Basilius, Dionysius u. s. w. Paulus selbst nahm in seinen Predigten die weltliche Weisheit zu Hilfe (Apstgsch. 17; Tit. 1). Gregor der Große bemerkt zu Job 9, 9, daß die Heiligen, welche in ihren Worten die Zeugnisse der weltlichen Weisheit zu Hilfe nehmen, Gott nachahmen, der menschlicher Rede sich bediente, um von den Menschen verstanden zu werden. Verwerflich ist der Gebrauch der weltlichen Wissenschaft nur, wenn ihm Eitelkeit zu Grunde liegt, und die Absicht nicht auf Verherrlichung der himmlischen Wahrheit, sondern des eigenen Selbst gerichtet ist; lobenswerth hingegen, wenn die Absicht auf Gewinnung der Hörer für die heilige Sache des Evangeliums und auf Widerlegung ihrer Feinde gerichtet ist.

Wenn an den Mendicanten das unläugbare Gute getadelt wird, so ist selbstverständlich auch Anderes, was je nach Gesinnung und Absicht des Handelnden gut oder schlimm sein kann, der schonungslosen Rüge Preis gegeben. Die Mendicanten handeln gegen Gottes Wort, wenn sie ihr Ordensinstitut anempfehlen oder um Anempfehlung desselben sich bewerben (vgl. Röm. 16, 28; Matth. 23, 15; 2 Kor. 3, 1; 4, 2; 4, 5; 10, 12. 18; Sprichw. 27, 2; 28, 25; Joh. 8, 54). Dagegen lassen sich eben wieder aus der heiligen Schrift Belege beibringen, daß Heilige ihre eigene Sache empfohlen haben: Nehem. 5, 18; Job 31, 1; 29, 14; Röm. 15, 18. 19; 1 Kor. 7, 7; 15, 10; 2 Kor. 11, 21; 2 Kor. 3, 6; Gal. 1, 16. Aus der Gegeneinanderhaltung der angegebenen Aussprüche ergibt sich, daß die Anempfehlung der eigenen Leistungen und Verdienste je nach

Umständen löblich oder tadelnswerth sein könne; ersteres, wenn es zum Frommen Anderer geschieht, oder auch wenn die dringende Noth der Selbstwehr es erfordert. Wenn Job vor seinen Freunden alles Gute aufzählt, was er gethan, so will er seine Seele aus der äußersten Bedrängniß retten, und sich durch die im Bewußtsein gerechten Wandels gegründete Hoffnung auf Gottes Schutz vor Anwandlungen der Verzweiflung retten. Wie der Christ seinen Glauben, so darf auch der Religiose seinen Stand und die Vollkommenheit desselben anempfehlen (vgl. Apstgsch. 26, 29). Die von den Gegnern citirten Aussprüche entscheiden nichts gegen das Verhalten der Mendicanten. Röm. 16, 18; Matth. 23, 15; 2 Kor. 10, 12 tadeln eigentlich das Bestreben, falsche Lehren anzuempfehlen; 2 Kor. 3, 1 enthält keine Verwerfung der Empfehlungsschreiben, sondern besagt nur, daß der Apostel solcher nicht bedürfe, während er doch seinerseits viele seiner Freunde und Getreuen empfahl, den Timotheus, den Marcus, die Phöbe u. s. w. Eben so wenig kann man aus 2 Kor. 4, 2 folgern, daß es den Mendicanten nicht erlaubt sei, die Vorzüge ihres Ordens vor anderen Orden hervorzuheben; dagegen spricht 1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 11, 23; 3, 6; 1 Tim. 5, 17. Die übrigen Stellen rügen größtentheils das eigensüchtige Selbstlob, durch welches der Ehre Gottes Abbruch gethan wird. — Die Mendicanten thun Unrecht, sich gegen die Angriffe ihrer Feinde zu vertheidigen; die Schrift und die heiligen Väter sagen, daß man verdienten und unverdienten Tadel geduldig tragen solle. Man übersieht, daß das Interesse der guten Sache eine Vertheidigung oft nothwendig macht, und deßhalb auch die Apostel und andere heilige Männer, ein Gregor von Nazianz, Bernhard, Hieronymus u. s. w., so demüthig und geduldig sie sonst waren, für ihre angegriffene Ehre eingestanden sind (vgl. Röm. 3, 8; 2 Kor. 10, 10; 3 Joh. V. 10). Augustinus sagt: Gratanter suscipit osculum columbinum pulcherrima et modestissima charitas; dentem autem caninum vel evitat castissima cautissimaque charitas vel retundit solidissima veritas. (de Trin. l. II.) Übrigens wissen die Mendicanten recht wol, daß man nach den Worten des heiligen Gregorius M. einem unverbesserlichen Ehrabschneider einzig ein getrostes, gottvertrauendes Schweigen entgegenzusetzen habe. — Die Mendicanten sollten als apostolische Männer nicht bei Gerichten Recht suchen (vgl. 1 Kor. 6, 7; Matth. 5, 40; Luc. 6, 29. 30; Matth. 10, 14; Luc. 9, 5; 1 Kor. 11, 16 u. s. w.).

Dagegen ist aber zu erinnern, daß auch der heilige Paulus an die Entscheidung des Kaisers appellirte (Apstgsch. 25), und eine Wache zu seiner persönlichen Sicherheit verlangte (Apstgsch. 23), daß Paulus und Barnabas das ungerechtfertigte Begehren der judaistischen Christen vor das Gericht der Apostel zu Jerusalem brachten, um die christliche Freiheit zu wahren (Apstgsch. 15; Gal. 2, 4). Der heilige Papst Gregor bemerkt zu Job 9, 29, daß heilige Männer auch ihre zeitlichen Rechte und Besitzthümer gegen die Angriffe Übelwollender vertheidigen dürfen, und daß dieß, sofern hiedurch die Angreifer von der Ausführung eines Unrechtes abgehalten werden, sogar ein Werk der Liebe sei. Und eben so ist es eine Pflicht der Liebe, Unterdrückte gegen ihre Verfolger in Schutz zu nehmen (Job 29, 17; Sprichw. 24, 11; Psalm 81, 4). Werden die Religiosen in Hinsicht auf ihren Stand und Beruf angegriffen, so müssen sie sich mit allen rechtlich erlaubten Mitteln vertheidigen; sie sind dieß der heiligen Sache ihres Berufes schuldig. In Hinsicht auf das Zeitliche ziemt es ihnen, Unrecht zu dulden, wofern nicht Andere darunter leiden und das gemeine Beste Gefahr läuft (Sirach 34, 24) oder die Bosheit Anderer ermuthiget würde (Pred. 8, 11). Aus 1 Kor. 1, 6. 7 geht allerdings hervor, daß diejenigen, welche sich dem Stande der Vollkommenheit gewidmet haben, ihr Eigenthum nicht auf gerichtlichem Wege zurückfordern dürfen (vgl. 14, qu. 1, c. Episcopus); aber die Religiosen haben ja keine res proprias, sondern nur res communes, welche Eigenthum der Kirche sind; also führen sie in Rechtsstreitigkeiten hierüber nicht ihre Sache, sondern die Sache der Kirche. Wäre ihnen dieses Rechtsmittel untersagt, so könnte es noch viel weniger den Bischöfen erlaubt sein, deren Stand vollkommener ist, als der Stand der Religiosen. Der bei Matth. 5, 39 ff. gegebene Rath besagt nicht, daß man sich ohne Anlaß jeder Vergewaltigung preis geben solle, sondern daß man dieselbe im Nothfall sich gerne gefallen lasse. Die Stelle Matth. 10, 14 bezieht sich auf das Verhalten Andersgläubiger, welches man dem Gerichte Gottes anheimstellt (vgl. Marc. 6, 11; Luc. 10, 11; Matth. 10, 15); wenn aber Ähnliches innerhalb der christlichen Gesellschaft vorfällt, so ist es nicht dem Gerichte Gottes, sondern dem Gerichte der Kirche zu überantworten (1 Kor. 5, 13). Das ärgerliche Aufsehen, welches solche Streitsachen verursachen, ist kein schlechthin zureichender Grund, ihnen ganz aus dem Wege zu gehen; das

pharisäische Ärgerniß zu meiden, ist ohnedieß keine Schuldigkeit (Matth. 15, 14), und selbst der Gefahr, die Schwachen zu ärgern, kann man im Nothfalle nicht ausweichen, obwol man es möglichst zu begütigen trachten soll. Das pharisäische Ärgerniß zu meiden, ist oft nicht einmal erlaubt; Thomas von Canterbury mußte die Rechte der Kirche wahren, und that seine Pflicht, daß er mit Blut und Leben dafür einstand. — Die Mendicanten sind rachsüchtig, weil sie ihren Feinden Strafen erwirken, und versündigen sich hiedurch gegen Lehre und Beispiel Christi und der Apostel (vgl. Matth. 5, 44; 10, 16; Röm. 12, 17; Gal. 4, 29; 5, 26). Christus verwies seinen Jüngern, daß sie Feuer vom Himmel verlangten (Luc. 9, 54) und die Apostel Simon und Judas legten bei dem Perserkönig Fürbitte für die ihnen feindselig gesinnten Götzenpriester ein. Dagegen ist nicht zu vergessen — erwidert Thomas —, daß Christus die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb (Joh. 2), Ananias und Sapphira durch Petri Wort mit augenblicklichem Tode bestraft wurden (Apstgsch. 5), Paulus den Magier Elymas mit Blindheit schlägt (Apstgsch. 13, 10), den blutschänderischen Korinther aus der Kirche ausschließt und dem Satan überliefert (1 Kor. 5, 3). Die Stelle Hohelied 2, 15 (Capite nobis vulpes parvulas) wird vom Glossator auf die Schismatiker und Häretiker gedeutet. Dionysius Areopagita sagt, daß die Engel darum nicht böse sind, weil sie öfter Böses verhängen; da nun die kirchliche Hierarchie das Abbild der himmlischen ist, so läßt sich von geistlichen Personen dasselbe sagen. Im Decrete Gratian's (23, qu. 3, c. Qui potest) heißt es, daß Derjenige, welcher den Unfügen Böswilliger begegnen könnte und es nicht thut, sich gewissermaaßen zum Genossen ihrer Schuld mache. Die Stelle Job 39, 21 (von dem Rosse, das sich den Bewaffneten entgegenstürzt) wird vom Glossator auf die eifrigen Prediger des Herrn gedeutet, deren Pflicht es ist, die Ungerechten zu bekriegen und zu erschüttern, nicht aus Haß, sondern aus heiliger Liebe gegen sie. Der Angriff auf die Bösen kann wol öfter die Gestalt einer Verfolgung annehmen; aber wie der heilige Augustinus lehrt, gibt es neben der ungerechten Verfolgung auch eine gerechte (vgl. 23, qu. 4, c. Si ecclesia und Psalm 17, 38; 100, 5). Daß man, wo die gelinden Mittel der Güte zureichen, nicht zu jenen der strengen Ahndung greife, versteht sich von selbst. — Die Mendicanten sollten nicht um Menschengunst werben (Psalm 52, 6;

Gal. 1, 10). Der Bote, welcher der Braut die Geschenke ihres Verlobten bringt — sagt der heilige Gregorius — versündiget sich, wenn er der Braut zu gefallen trachtet; unter dem Boten sind aber die Diener Gottes zu verstehen, unter der Braut die Gemeinde Christi. Hierauf ist zu erwidern, daß nicht jedes, sondern nur das gefallsüchtige Werben um den Beifall der Menschen oder das Werben durch unerlaubte Handlungen sündhaft sei, so wie auch, wenn man über die Nichterlangung menschlichen Beifalles unzufrieden ist. Daß und zu welchen Zwecken man den Menschen zu gefallen trachten soll, lehrt die heilige Schrift (Röm. 15, 2; 1 Kor. 10, 32; Röm. 12, 17; Matth. 5, 16); wie alles Trachten, soll auch dieses auf Verherrlichung Gottes gerichtet sein, und Gottes Ehre nach Kräften zu fördern, ist Beruf und Aufgabe des Religiosen. Man darf ihnen daher auch nicht verargen, wenn sie sich um Gottes willen über das Gelingen ihrer Bemühungen freuen; so freute sich Barnabas, als er nach Antiochien kam und die Früchte des apostolischen Wirkens mit Augen sah (Apstgsch. 11, 23); so erzählten Paulus und Barnabas allen Brüdern mit großer Freude den Fortgang der Heidenbekehrung (Apstgsch. 15, 3). Die Schrift fordert uns auf, Gott freudig zu dienen (Psalm 99, 2) und die Philosophie sagt, daß es keinen Gerechten gebe, der sich nicht über gerechte Werke freue. Der Mensch soll in stetem Danke gegen Gott leben; er dankt aber für das nicht, was ihm keine Freude macht; also soll er sich über alles Gute freuen. Das höchste Gut ist Gott, welcher daher auch der höchste Gegenstand unserer Freude sein soll; alles Andere, mithin auch unsere Leistungen sind ein Gegenstand berechtigter Freude, soweit sie zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Mitmenschen gereichen. Daraus ergibt sich die Antwort auf die Einwände, die aus Luc. 10, 17; Job 31, 25; Jerem. 9, 23 hergenommen werden. — Endlich verargt man den Mendicanten, daß sie an den Höfen der Großen Zutritt suchen, in deren Umgebung sich aufhalten u. s. w.; über die Unstatthaftigkeit dessen könnten sie sich aus der heiligen Schrift (z. B. Matth. 11, 8 u. s. w.), aus den heiligen Vätern (z. B. Hieron. ad Paulin.) und aus Philosophen (Boëthius de consol.) belehren. Aber aus den allegirten Auctoritäten geht nur hervor, daß es unstatthaft sei, bloß des Vergnügens und Zeitvertreibes halber, oder aus Ehrgeiz u. s. w. sich in die Nähe der Großen zu drängen, ohne anderweitigen Beruf, zu

handeln und zu wirken. Eine wirklich vorhandene Berufspflicht kann aber Jemanden, der die beschauliche Ruhe weit höher stellt, gegen seine Herzensneigung bestimmen, in der Umgebung der Großen sich einzufinden, gleichwie Paulus, obwol nach Christus sich sehnend, als seinen nothwendigen Beruf erkannte, im irdischen Weltgewühle noch länger zu weilen (Phil. 1, 21). Die heilige Schrift zählt viele heilige Männer auf, welche an Höfen weilten und sogar hohe Würden bekleideten, einen Joseph, Moses, Nathan, Daniel, Nehemias, Mardochäus; Phil. 4, 22 werden mehrere Heilige erwähnt, welche zum kaiserlichen Hause gehören; Sebastian lebte am Hofe Diocletian's, die Martyrer Johannes und Paulus gehörten zu Constantin's Hausgenossenschaft; Papst Gregor erzählt von sich, daß er vor seiner Erhebung zur Papstwürde an einem irdischen Hofe Dienste that, wohin ihm viele im Kloster liebgewonnene Freunde folgten.

Wenn die bisher widerlegten Beschuldigungen dem Orden im Ganzen zur Last fallen, so läßt man es auch nicht an Verunglimpfungen der Denk- und Handlungsweise seiner einzelnen Glieder fehlen. Es könnte zwar scheinen, als ob es angezeigt wäre, über diese Seite des Angriffes gänzlich hinwegzugehen, in Erwägung dessen, was Joh. 15, 18; 1 Kor. 4, 3; Job 26, 20 geschrieben steht. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die Angriffe gegen die einzelnen Glieder den Orden selber treffen sollen, dem die Sorge für seine Ehre heilige Pflicht ist; ja es ist eigentlichst auf seine Vernichtung abgesehen (Jesai. 7, 5; Jerem. 11, 19; Esther 7, 4). Da wäre Schweigen Verrath (Sirach 4, 26; Joh. 10, 13; Ezech. 13, 5) und gegen das Beispiel der Apostel selber (3 Joh. V. 10; 2 Kor. 10, 10). Die Taktik der Gegner besteht aber darin, daß sie das wirklich Schlimme vergrößern, Einiges ungerechtfertigter Weise in's Schlimme deuten, anderes Schlimmes geradezu erfinden und das Gute schlimm auslegen. Sie vergrößern das Schlimme, was wirklich vorhanden war oder ist: sie werfen einzelnen Gliedern Handlungen vor, die ihrem früheren Leben vor dem Eintritt in den Orden angehören, uneingedenk dessen, was 1 Kor. 6, 11 geschrieben steht; vielmehr berufen sie sich auf 2 Tim. 3, 2, um daraus der Welt das Schlimmste von dem zukünftigen Wirken der Angeschuldigten vorauszusagen. Sie bürden das, was Einer oder Zwei sich zu Schulden kommen ließen, dem ganzen Orden auf, als

ob dieser für alle seine Glieder schlechthin zu bürgen im Stande wäre, als ob nicht unter den Aposteln selber ein Verräther gewesen (Joh. 6, 71) und in dieser verderbten Welt überhaupt die Zahl der Guten eine verhältnißmäßig geringe wäre (Hohel. 2, 2). Endlich übertreiben sie weitaus die wirklich begangenen Fehler Einzelner, handeln aber hierin als ächte Pharisäer (Matth. 7, 3; 23, 23) gegen das Gebot der Schrift (Sprichw. 24, 15), uneingedenk ihrer eigenen Fehler und der allgemeinen menschlichen Gebrechlichkeit (1 Joh. 1, 8). — Sie setzen ohne hinreichenden Grund Schlimmes voraus; ohne in die Herzen der Ordensglieder gesehen zu haben, behaupten sie, daß dieselben einzig nur Lob und Ehre der Menschen suchen, und daß sie mit der Zeit ganz entarten und den verdorbenen Grund des ganzen Institutes vor aller Welt bloß legen werden. Ob das recht und christlich sei, möge nach Röm. 14, 13; Jesai. 41, 23; Jerem. 17, 9; 1 Kor. 4, 5 beurtheilt werden. — Die Gegner lassen sich weiters die schwärzesten Andichtungen zu Schulden kommen; das Schlimmste, was in den Anfängen der Kirche auftauchte, was im weiteren Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwickelung an's Licht treten kann, und was nach den Worten der Schrift in der letzten Zeit erscheinen wird — alle diese Übel der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind durch die Mendicanten repräsentirt; denn sie sind die falschen Apostel, die Diebe und Räuber, die reißenden Wölfe, die bösen Eindringlinge, die Antichriste, vor welchen die Schrift warnt. Die Gegner sehen freilich nicht ein, wie thöricht sie reden, wenn sie die Mendicanten falsche Apostel schelten; ein falscher Lehrer (Prophet nach alttestamentlicher Sprechweise, Apostel in der Sprache des neuen Testamentes) wird derjenige genannt, welcher entweder ohne Sendung auftritt (Jerem. 23, 21) oder falsche Lehren verkündet (Jerem. 23, 16; in Ezech. 13, 6 und Jerem. 26, 15 sind beide Merkmale zusammengefaßt). Die Glosse zu Gal. 1, 7 und Marc. 13, 22 deutet den Ausdruck Pseudoapostel auf die Verbreiter häretischer Lehren. Wenn nun ein Religiose mit Ermächtigung der kirchlichen Oberen auftritt, und keine häretischen Lehren prediget, so kann er, mag er sonst noch so übel als möglich beleumundet sein, nicht als Pseudoapostel gebrandmarkt werden. Was man sonst den Mendicanten nachsagt, niemals hat man die Beschuldigung vorgebracht, sie hätten häretische Lehren geprediget. Ob die Gegner nicht fühlen, daß der Vorwurf mit schwerster Wucht

auf sie zurückfallen könnte, wenn jedes sittliche Gebrechen hinreicht, den Prediger zum Pseudoapostel zu stempeln? — Diebe und Räuber werden die Mendicanten gescholten, weil sie nicht durch die Thüre in den Schafstall eingehen, d. h. ohne Erlaubniß der nächsten geistlichen Vorgesetzten der Gemeinden predigen und Beichte hören. Allein, unter der Thür ist ja, wie aus der Glosse erhellt, einzig Christus zu verstehen, und unter den Dieben und Räubern die Glaubensdiebe und Glaubensräuber, Ketzer, Juden und Heiden. Eben so ungereimt ist es, die reißenden Wölfe auf die Mendicanten zu deuten; der von den Gegnern angeführte Grund würde eher auf den Miethling als auf den Wolf passen. Unter letzterem kann nur ein Solcher verstanden werden, der dem gläubigen Volke etwas mit Gewalt entreißt, entweder seine zeitlichen Güter, wie ein Tyrann, oder seine geistlichen Güter, wie der Teufel und die in dessen Dienst thätigen Irrlehrer. Eben so sollen die 2 Tim. 3, 6 erwähnten Eindringlinge auf die Mendicanten zu beziehen sein, welche sich in die Häuser, d. i. in die Gewissen der Menschen eindrängen. Allein, wenn man die erwähnte Stelle, welche von den Gegnern mit besonderem Nachdruck premirt wird, näher ansieht, so fällt gleich in die Augen, daß der Apostel, während er andere Gefahren als zukünftige hinstellt (erunt in novissimis diebus), die Eindringlinge als eine Plage seiner Zeit erwähnt (er sagt: penetrant, nicht: penetrabunt). Wer aber darunter gemeint sei, wird Tit. 1, 10 gesagt: Vaniloqui, seductores, qui de circumcisione sunt, reprobi circa fidem u. s. w., also jedenfalls Häretiker. Und wäre es auch anders gemeint, so könnte es nimmer auf die Mendicanten passen, da diese sich nicht einschleichen, sondern mit Erlaubniß des Papstes und der Bischöfe öffentlich predigen und wirken. — Durch eine sehr künstlich aufgebaute Argumentation soll endlich auch noch bewiesen werden, daß die Mendicanten die Boten des Antichrist sind. Zu dem Ende wird zuerst bewiesen, daß die Zeiten des Antichrist bereits gekommen seien oder wenigstens nahe bevorstehen. Schon in der heiligen Schrift wird die letzte Zeit als eine nahe bezeichnet (1 Kor. 10, 11; 1 Joh. 2, 18; Hebr. 10, 37; Jac. 5, 9); da nun seit den Tagen der Apostel ein so langer Zeitraum verstrichen, so müsse man des Anbruches der letzten Zeit immerfort gewärtig sein. Wollte man auf jene Stellen der Schrift sich berufen, um die Kürze aller Zeit, verglichen mit der Ewigkeit, darzuthun, so wäre

nichts dawider einzuwenden. Aber eine bestimmte Zeit als die letzte bezeichnen zu wollen, ist eine Vermessenheit, welche die Schrift (Apstgsch. 1, 7; Matth. 24, 36; 2 Thess. 2, 2) auf das Entschiedenste rügt; eben so spricht sich der heilige Augustinus dagegen aus, und Hieronymus und Eusebius erzählen, daß in der alten Kirche einige Häretiker wegen ähnlicher Ansichten von der Kirche verdammt worden seien. Die Zeit des Antichrist und der Wiederkunft Christi ist ungewiß (1 Thess. 5, 2; Matth. 24, 37). Die Gegner meinen freilich Gewisseres sagen zu können; jedes Weltalter hat tausend Jahre gedauert; seit Christus stehen wir im letzten Weltalter, in welchem schon weit über tausend Jahre verflossen sind, also muß das Ende nahe sein. Hierauf bemerkt Augustinus, daß das Alter der Reife (senectus) eine eben so lange Epoche zu umfassen pflege, als alle vorausgehenden Lebensepochen. Eben so sind die acht Zeichen ganz gefehlt angewendet, an welchen nach biblischen Angaben der Anbruch der letzten Zeit erkannt werden soll. Als erstes Kennzeichen wird Dan. 7, 25 genommen (putabit quod possit mutare tempora) und auf den Introductorius in das ewige Evangelium des Abtes Joachim angewendet [1]); aber solche Versuche, das Evangelium Christi zu ändern, kommen ja schon zu den Zeiten der Apostel vor (Gal. 1, 6), mithin ist die Berufung auf Dan. 7 nicht stichhältig. Als zweites Kennzeichen wird Psalm 9, 2 genommen; eben so verfehlt, weil der Antichrist nicht ein falsches Gesetz, wie im Sinne der Deutung jener Stelle liegt, sondern vollkommene Gesetzlosigkeit lehren und sich selbst als Gott ausgeben wird (2 Thess. 2, 4). Versteht man aber unter dem Antichrist jeden falschen Lehrer, so kann man abermals nicht Joachim oder seinen Vorredner als specifischen Antichrist bezeichnen, um so weniger, da es nach 1 Joh. 2, 18 schon zu den Zeiten der Apostel viele Antichriste gegeben hat. Weiters wird Dan. 5, 25 (Mane, Thekel, Phares) auf das Ende des neuen Babylon, der katholischen Kirche bezogen; aber eine solche Deutung kann doch nur von Häretikern ausge-

[1]) Die mit Erwähnung dieser Schrift verbundene Angabe, daß sie eine von der Kirche verdammte Schrift sei, ist ein Beweis, daß das hier im Auszuge mitgetheilte opusc. 19 des heiligen Thomas eine spätere Überarbeitung seines ersten Entwurfes ist. Denn der Introductorius wurde erst in Folge der Klagen der Wilhelmisten verurtheilt, also später, als Thomas seine Schrift Contra Impugnantes zum ersten Male ausarbeitete.

gangen sein, und wie sie an sich widersinnig und willkürlich ist, namentlich einem Katholiken nichts gelten. Die fünf anderen Zeichen werden aus der Weissagung des Herrn bei Matth. 24, 9 ff. entnommen, aber in einem Sinne ausgedeutet, der durchaus nicht die specifische Charakteristik der Zeiten des Antichrist ausdrückt, sondern auf alle Zeiten der Kirche, namentlich die ältesten paßt, während andererseits übersehen wird, daß in den Erscheinungen der Gegenwart gerade dasjenige fehlt, was die Zeiten des Antichrist in specifischer Weise charakterisirt. Denn die Gräuel der letzten Zeit werden nicht aus dem Schooße der Kirche hervorgehen, sondern von den Ungläubigen kommen (Apok. 20, 7). Dieß muß freilich geläugnet werden, um den zweiten Theil des Beweises liefern zu können, daß nämlich die Mendicanten des dreizehnten Jahrhunderts die Sendboten des Antichrist seien. Nicht von Juden und Heiden — wird behauptet — sondern von Christen drohen die Gefahren der letzten Zeit; denn der Apostel charakterisirt jene Verderber als Leute, die mit dem Scheine der Heiligkeit gleißen (2 Tim. 3, 5), auch nicht offenkundige Sünder sind, mit dem Ruhme der Wissenschaft sich schmücken (2 Tim. 3, 7); als Vorbild derselben ist Achitophel zu erkennen (2 Kön. 16), welchem sie in der doppelten Beziehung gleichen, daß sie einerseits als Orakel ihrer Zeit gelten, andererseits aber ihrem wahren Herrn abtrünnig werden und zum Antichrist übergehen (2 Tim. 3, 8), wie Achitophel von David abfiel und zu Absalon übergieng. Daß endlich diese Verderber der letzten Zeit Menschen sein müssen, welche sich zur Befolgung der evangelischen Räthe verpflichtet haben, wird durch die Erklärung bestätiget, welche Gregor der Große zu Job 30, 12 gibt. Wer mit dieser Charakteristik gemeint sei, ist zwar nicht rund herausgesagt, aber so vernehmlich angezeigt, als wenn Jemand statt „Sokrates" den Ausdruck „Sohn des Sophroniskus" wählt. Übrigens beruht das ganze Gebäude dieser künstlichen Zusammenstellungen auf lauter unhaltbaren exegetischen Künsteleien. Daß alle Boten des Antichrist mit dem Scheine christlicher Heiligkeit gleißen werden, wie aus 2 Tim. 3, 5 entnommen werden soll, ist nach 1 Kor. 11, 26 geradezu unrichtig; die Stelle 2 Tim. 3, 7 wird höchst widersinnig auf ausgezeichnete wissenschaftliche Leistungen gedeutet, da sie eher das Gegentheil davon ausdrückt; daß die Verderber zuerst gläubig wären, und dann vom Christenthume abfallen würden, streitet

gegen die Worte des Apostels, welcher sagt, daß sie, während sie noch den Schein christlicher Heiligkeit zu behaupten trachten, schon verderbt und böse wären; eben so verfehlt ist die Berufung auf Gregor's Ausspruch, der nicht speciell von Religiosen, sondern von auserwählten Gliedern der Kirche spricht, worunter Fromme aller Art, fromme Laien, Bischöfe u. s. w. verstanden sein können. — Schließlich wird noch auf die Verdächtigung der frommen Übungen der Mendicanten, ihrer mit besonderer Gnade Gottes vollbrachten Leistungen, Wunder u. s. w. kurz geantwortet. Wer sie wegen ihrer Fasten, Gebetsübungen u. s. w. Heuchler schilt, macht sich eines freventlichen Urtheiles schuldig; die Mendicanten wollen als gute Christen durch ihr Beispiel die Gläubigen erbauen, und die christliche Gerechtigkeit fordert, sie für so lange als aufrichtig fromme Männer zu halten, als sich nicht das Gegentheil offenkundig hervorstellt. Daß auch sie ihre menschlichen Schwächen und Gebrechen haben, wird nicht geläugnet, selbst Gute und Treffliche sind des Looses zu fehlen nicht enthoben; ihnen aber deßhalb den so schwer wiegenden Vorwurf der Scheinheiligkeit aufzubürden, läßt sich in keiner Weise verantworten. Wie ganz anders spricht sich der Geist der Kirche durch den Mund des heiligen Gregor aus: Sciendum vero est, quod sunt nonnulli, quos charitatis gremio nutriens mater ecclesia tolerat, quousque ad spiritualis aetatis incrementa perducat, qui nonnunquam et sanctitatis habitum tenent et perfectionis meritum exsequi non valent. — — Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare (lib. 31 Moralium super Job. 39, 39).

Wir haben diese Schrift des heiligen Thomas in möglichster Ausführlichkeit mitgetheilt, weil sie als Apologie seines Ordens zugleich auch die Rechtfertigung und Motivirung seines eigenen Lebensberufes enthält und einen näheren Einblick in die Art und Weise gewährt, in welcher von beiden Seiten der Kampf geführt wurde. Dieser endete mit einer gänzlichen Niederlage der Universitätspartei; als ihre Abgeordneten am päpstlichen Hofe anlangten, war das Urtheil über die Schrift de periculis bereits gefällt, jeder Protest wurde abgewiesen, und somit blieb nichts anderes als die Unterwerfung unter die päpstlichen Entscheidungen übrig. Odo von Douai und Christian von Beauvais fügten sich unbedingt; sie

verpflichteten sich eidlich, die Bulle: Quasi lignum vitae, zu achten, die Lehrer aus den Mendicantenorden als Glieder der Universitätscorporation anzuerkennen, namentlich die Angelegenheit der beiden Bewerber um den höchsten academischen Grad, Thomas und Bonaventura, nach Kräften fördern zu helfen, und öffentlich die den Irrthümern Wilhelm's entgegengesetzten Lehren vorzutragen. Wilhelm hingegen verweigerte seine Unterwerfung, und zog sich, aus Frankreich verbannt, voll Groll und Mißmuth auf sein Landgut St. Amour in Burgund zurück, günstigerer Zeiten harrend. Einige Jahre später (1263) erhielt er von Papst Urban IV. Erlaubniß zur Rückkehr nach Paris, und wurde von seiner Partei wie im Triumphe empfangen. Seinen Groll gegen die Mendicanten konnte er lebenslang nicht vergessen; der Kampf für die Immunitäten der Universität war die fixe Idee, in welche er sich verrannt hatte, und in der leidenschaftlichen Beschränktheit seines rechthaberischen Charakters war er schlechterdings unvermögend zu begreifen, daß er eigentlich nur gegen die Freiheit der Wissenschaft und gegen die überlegene Macht des Talentes zu Felde ziehe. So versuchte er denn zehn Jahre nach der Verurtheilung des Buches de periculis den bereits verjährten Streit noch einmal zu wecken, und sandte (1266) an Clemens IV. eine neue Schrift: Collectiones sacrae scripturae, die im Wesentlichen nichts Anderes enthalten, als was er bereits früher gesagt hatte. Ein auf Befehl des Papstes ausgefertigtes Antwortschreiben [1]) ermahnte ihn zur Eintracht und Friedfertigkeit, ohne auf den Inhalt der eingesendeten Arbeit näher einzugehen, weil eben ihr Gegenstand eine abgethane Sache war, über deren Bedeutung alle erleuchteten Männer des Jahrhunderts in ihrem Urtheil einig waren. Wilhelm's Schrift wurde dem Dominicanergeneral Johannes von Vercelli zugestellt, mit der Weisung, es Thomas' Gutachten anheim zu stellen, ob er eine Widerlegung derselben für nöthig erachte oder nicht. Thomas begnügte sich, seine Schrift Contra Impugnantes in der überarbeiteten Gestalt, in welcher wir sie kennen, zu veröffentlichen; doch fügte er noch eine Abhandlung bei: Contra Retrahentes ab ingressu religionis, in welcher er sich auf eine bereits früher verfaßte Schrift beruft: De perfectione vitae spiritualis. Beide Abhandlungen sind in die Reihe

[1]) Bulaeus hist. Univ. Paris. III, S. 382.

seiner kleineren Schriften als opusc. 17 und opusc. 18 aufgenommen. Seine letzte Entgegnung wurde von Wilhelm nicht weiter mehr beantwortet; dieser starb vielmehr bald darauf (1270), und nahm neben der sittlichen Schuld, die erhabensten Ideen der Kirche in zweien großartigsten Schöpfungen ihres Geistes befeindet zu haben [1]), den Ruhm mit sich in's Grab, Mitgründer jenes Institutes zu sein, welches von seinem Freunde Robert Sorbon in's Leben gerufen wurde, und unter dem Namen Sorbonne später zu solcher Bedeutung gelangte, daß die berühmteste aller theologischen Facultäten den Namen des Institutes sich aneignete und durch denselben ihren Mitgliedern Ruhm und Glanz zuwendete.

Wir wollen der Vollständigkeit wegen in Kürze nachtragen, was Thomas in den beiden später verfaßten Abhandlungen zur Apologie des Ordensstandes und seiner Praxis noch weiter beibringt. In der Abhandlung Contra Retrahentes, deren spätere Abfassungszeit aus ihrer mehr durchgebildeten scholastisch-argumentativen Form, so wie aus der häufigen Beziehung auf Aristoteles unverkennbar ersichtlich ist, beleuchtet Thomas vier Vorwürfe, welche man den Religiosen, namentlich den Dominicanern machte. Man fand es bedenklich, daß Menschen, welche in der Befolgung der allgemein verbindlichen Sittenvorschriften noch nicht erprobt sind, mit einem Male zum Höchsten und Schwersten, zur Befolgung der evangelischen Räthe sich anheischig machen sollten; daß man den Ordenscandidaten nicht Zeit und Gelegenheit gönne, ihr Vorhaben mit vielen anderen erfahrenen Männern zu besprechen und zu berathen; daß sie sich durch ein Gelübde binden müssen; daß endlich die Mendicanten auf jedes Besitzthum, nicht nur auf den Eigenbesitz, sondern auch auf den Gemeinbesitz verzichten wollen.

Zur Befolgung der evangelischen Räthe sollten sich nur solche verpflichten dürfen, welche in Befolgung der allgemein verbindlichen Vorschriften des christlichen Lebens erprobt sind, also keine Kinder, keine Neubekehrten, keine Sünder, die in plötzlicher Sinnesänderung die Welt verlassen und im Kloster ein Büßerleben führen wollen. Wenn aber die Erziehung zur Befolgung der allgemein verbind-

[1]) Der Theolog und Dichter Johannes Meung hat diesen traurigen Ruhm durch einige Verse seines Roman's von der Rose gefeiert, welche bei Bulaeus III, S. 686 zu finden sind.

lichen Sittenvorschriften der Befolgung der evangelischen Räthe nothwendig vorauszugehen hätte, so wäre ja auch die allgemein anerkannte Praxis verwerflich, daß Kinder bereits im zarten Alter den Religiosen übergeben werden, um in klösterlicher Zucht erzogen zu werden. Und doch billiget die Kirche diese Praxis (20, qu. 1, c. Addidistis), und Heilige haben sie geübt; viele fromme und vornehme Eltern haben dem heiligen Benedictus ihre Söhne übergeben, unter welchen sich namentlich auch Placidus und Maurus befanden. Nach einer Stelle bei Dionysius Areopagita (am Schlusse der hierarchia ecclesiastica) zu schließen, fand ein ähnlicher Brauch schon zu Zeiten der Apostel statt; Christus selbst hieß die Kleinen zu sich kommen, man kommt ihm aber nach seinen eigenen Worten (Matth. 19, 21) nur durch Befolgung seiner Räthe nahe. Johannes der Täufer wäre nicht der Vorläufer des Herrn und größer als alle Propheten geworden, wenn er nicht schon als Knabe in der strengen Schule des Bußlebens sich geübt hätte (Luc. 1, 80). Die Schrift fordert zur strengen Schulung der Jugend auf (Klagel. 3, 27; Sprichw. 22, 6); Anselmus vergleicht jene, welche in Klöstern erzogen worden sind, mit Engeln; nach Aristoteles kommt Alles darauf an, daß der Mensch schon in früher Jugend zu dem erzogen werde, was er lebenslänglich üben und beobachten muß; eine wichtigste Angelegenheit für den Gesetzgeber sei die Sorge, daß die Erziehung der Jugend auf ihre zukünftige Bestimmung berechnet sei. Der Soldat muß schon als Knabe zum Soldaten, der Handwerker als Knabe zum Handwerker, der Geistliche soll schon als Knabe zum Geistlichen erzogen werden; warum nicht auch der Religiose schon als Knabe zum Religiosen? Eben so wenig läßt sich gegen die Aufnahme Neubekehrter in den Ordensstand Einsprache thun; waren ja auch die Apostel Christi Neubekehrte, Paulus der Jüngstbekehrte, Christus selbst wurde gleich nach der Taufe in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden, und die Geschichte macht uns mit vielen verdienstreichen Männern bekannt, welche zum Segen der heiligen Sache Gottes gleich nach ihrer Bekehrung zum Glauben Religiose geworden sind. Und wer möchte es wagen, Neubekehrten von ihrem eifrigen Verlangen nach Vollkommenheit abzurathen oder Hindernisse zu bereiten? Auch bußfertige Sünder sind nicht abzuweisen; Christus hat den Zöllner Matthäus alsogleich angenommen, obwol dieser seinen ganzen zeitlichen Erwerb auf-

geben mußte, um dem Herrn folgen zu können; und es liegt in der Natur der Sache, daß der bußeifrige Sünder zur Sühnung seiner Schuld Mehreres und Schwereres auf sich zu nehmen gewillt sei, als ein Anderer, der sich keine Schuld aufgeladen hat; also sind vor Allem gerade neubekehrte Sünder zum Eintritt in den Ordensstand berufen. Dieß ist auch die Ansicht der Kirche, wie aus 33, qu. 2, c. Admonere zu entnehmen; Papst Stephan ermuntert einen gewissen Astulf, der ein sündiges Leben geführt hatte, er möge in's Kloster gehen, und in demüthiger Reue Buße thun; die Geschichte erzählt uns von so vielen heiligen Männern und Frauen, welche nach einem sündhaften Leben plötzlich strenge Büßer geworden sind. Die kirchliche Ansicht und Praxis wird auch durch die Philosophie bestätiget; multum abducentes a peccato sagt — Aristoteles — in medium veniemus, quod tortuosa lignorum dirigentes faciunt. Den Einwendungen gegen diese Praxis der Religiosen liegt das Vorurtheil zu Grunde, daß die sittliche Vollkommenheit in den Räthen bestehe, und die Befolgung der Gebote die Vorbereitung auf die Befolgung der Räthe sei [1]), während doch die Räthe, wie

---

[1]) Daher auch die falsche Auslegung von Matth. 19, 16 ff.: Quod inducunt de adolescente — — manifestum est secundum Hieronymum efficaciam non habere. Dicit enim super Matth.: Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis: Diliges proximum sicut te ipsum, opere complevisset, quomodo postea audiens: Vade et vende omnia et da pauperibus, tristis recessit? Et sicut Origenes super Matth. narrat, scriptum est in evangelio secundum Hebraeos, quod cum Dominus dixisset ei: Vade et vende etc. coepit dives scalpere caput suum, et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis, feci legem et prophetas? Scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fames et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit: Si vis perfectus esse etc. Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: Diliges proximum etc. et esse divitem, et maxime tantas habere possessiones. Sed haec intelligenda quantum ad perfectum modum observantiae hujus praecepti. Nihil autem prohibet dicere, eum prius imperfecte praecepta observasse, et quantum ad hoc eum non esse mentitum, sicut Chrysostomus et alii expositores dicunt; nec tamen quia exercitato aliqualiter in observantia mandatorum Dominus perfectionis consilium dedit, ideo necessaria forma praescribitur, ut solis talibus aditus ad consilia

die Gebote, lediglich auf die Erfüllung des Einen, höchsten Gebotes der Liebe zu Gott und zum Nächsten abzwecken, nur mit dem Unterschiede, daß die Räthe auf eine sicherere und vollkommenere Weise zur Erfüllung jenes Hauptgebotes anleiten, aber nicht bloß dieses Hauptgebotes, sondern auch aller anderen Gebote, welche auf Erfüllung desselben abzwecken. Ja die Befolgung der Räthe ist selbst eigentlich nur die vollkommenste Erfüllung der Gebote. Denn wer z. B. dem Eigenthum gänzlich entsagt, ist von der Sünde der Beeinträchtigung des Besitzrechtes Anderer noch weiter entfernt, als derjenige, welcher sein Eigenthum rechtmäßig zu besitzen und zu verwalten fortfährt. Wäre es nun nicht thöricht, denjenigen, der die Gebote auf die vollkommenste Weise erfüllen will, davon abzuhalten und zu bereden oder zu nöthigen, daß er sie einstweilen nur auf minder vollkommene Weise erfülle? Kann man jemals Gott zu viel lieben? Vgl. Sirach 43, 32; 1 Kor. 9, 24; Hebr. 4, 11. Wird man denjenigen, der nach der vollkommensten Lebensweise verlangt, nicht der Gefahr aussetzen, daß er sein Verlangen aufgebe und den Gefahren, die er vermeiden will, sich bloßstelle, wenn man will, daß er zuerst im Vermögensbesitze und ehelichem Glücke die Tugenden der Mäßigkeit, Enthaltsamkeit und Keuschheit ausüben lernen soll? Oder ist es gerecht und weise, Jemanden die mancherlei ascetischen Mittel, durch welche der Religiose den Gefahren der Sünde ausweicht, abzurathen, und ihm zu sagen, er soll das Gegentheil davon sich indulgiren und die weltlichen Freuden, z. B. Tanz, lockere Gesellschaft, Umgang mit Frauen u. s. w. aufsuchen [1])? — Der Eintritt in den Ordensstand — sagen die

---

pateat, quia etiam Matthaeum non exercitatum in praeceptis, sed potius in peccatis conversatum, ad consilia sequenda vocavit. Opusc. 17, c. 7.

[1]) In opusc. 18, c. 9 wird die Frage beantwortet, warum Christus seine Jünger nicht zu Bußübungen anhielt, welchen die Schüler des Johannes sich unterziehen mußten: Discipuli Christi non habebant opus jejunio, quia praesentia sponsi illis fortitudinem dabat majorem, quam discipuli Joannis per jejunium haberent, unde Dominus ibidem dicit: Venient dies, quando auferetur ab eis sponsus, et tunc jejunabunt. Quod exponens Chrysostomus dicit: Jejunium triste est non naturaliter, sed illis qui imbecillius adhuc dispositi sunt. His enim, quando sapientiam contemplari desiderant, delectabile est. Quod ergo discipuli im-

Gegner — sollte Gegenstand einer langen und umständlichen Berathung mit vielen verständigen und erfahrenen Menschen sein. In der heiligen Schrift finden wir nichts von solchen umständlichen Berathungen; von Petrus und Andreas heißt es, daß sie auf den Ruf des Herrn augenblicklich ihre Fischernetze bei Seite legten, und ihm sofort folgten; ähnlich Jacobus und Johannes, so wie der Zöllner Matthäus; zu dem Jüngling, der erst seinen Vater begraben wollte, spricht Christus: Laß die Todten ihre Todten begraben. Zu den bezüglichen Stellen der Evangelien mögen die Erklärungen eines Chrysostomus, Hilarius, Augustinus, Remigius nachgelesen werden. Man sagt freilich, daß die Apostel nicht zögern konnten, da der Herr selber sie rief; anders sei es aber mit allen anderen Menschen, die mit Christus nicht von Angesicht zu Angesicht verkehren können. Aber was Christus zu seinen Jüngern sprach, gilt allen Menschen (Marc. 13, 37) und das Wort der Schrift ist für uns das Wort Gottes selber, dem wir zu unserem Heile zu folgen haben (Röm. 15, 4). Daß Christus die Räthe, die er ertheilte, nicht bloß für diejenigen, mit welchen er eben sprach, sondern für alle gab, die ihm folgen wollen, geht an mehreren Stellen deutlich aus dem Contexte der Schrifterzählung hervor. Als Petrus (Matth. 19, 27) fragt, welcher Lohn den Zwölfen zu Theil werden soll, die Alles um Christi willen verlassen haben, so spricht die Antwort des Herrn in einer auf alle Menschen hinzielenden Allgemeinheit aus: Amen dico vobis: Omnis, qui reliquerit domum etc. Das Wort, folge mir, welches Matth. 19, 21 zu einem einzelnen Jünglinge gesagt ist, wird Matth. 16, 24 an Alle, die es hören wollen, gerichtet. Wie von Außen durch das Wort der Schrift, so spricht Gott auch innerlich zum Menschen, und diesem Rufe darf der Mensch noch weniger widerstehen, weil er sich sonst der Gnade des heiligen Geistes, der die Herzen der Menschen bewegt, widersetzen würde (vgl. Jesai. 50, 5; Phil. 3, 13; Röm. 8, 14). Dieser innerliche Ruf ersetzt die menschliche Berathung und Überlegung (Jesai. 59, 19); daher soll man ihm folgen (Gal. 5, 16; Apstgsch. 7, 51; 1 Thess. 5, 19; Ezech. 1, 20), wie es die Heiligen gethan haben.

---

becilles erant, non erant tempus tristitiam introducendi, donec firmarentur. Per hoc monstrat, quod non gulae erat, quod fiebat; sed dispensationis cujusdam.

Ein Beispiel hievon bei Augustinus Confess. VIII, c. 6. Augustinus selber klagt sich an, daß er, als Gott ihn innerlich rief, noch zauderte und überlegte; also ist es eher tadelnswerth als löblich, nach vernommenen Einsprechungen der Gnade erst noch zu erwägen und mit Anderen zu berathen, was zu thun sei. Die Gnade wirkt in den Berufenen so mächtig und augenblicklich, daß die heilsamen Entschlüsse ohne Vermittelung langer Überlegung augenblicklich zu Stande kommen; so lehrt die Schrift (Apstgsch. 2, 4; Sirach 11, 23), so der heilige Augustinus (Praedest. Sanct.) und Gregorius (Hom. Pentec.). Aristoteles sagt in seiner Ethik (Abschnitt: de bona fortuna): De his qui moventur a Deo, consiliari non expedit eis. Habent enim principium tale, quod melius est intellectu et consilio. Und worüber sollte man eigentlich zweifeln und erwägen? Etwa, ob der Rath Christi wirklich das Bessere sei? Ein solcher Zweifel wäre Frevel. Oder ob man nicht etwa, wenn man dem Rathe folgt, die Freunde betrübe und im Zeitlichen Schaden leide? Aber wer von solchen Bedenken geängstiget wird, hängt noch mit fleischlicher Liebe an der Welt; der heilige Augustinus hat sich solche Erwägungen strenge verwiesen; und der heilige Hieronymus sagt: Solum pietatis genus est, in hac re esse crudelem (gegen die dringlichen und verführerischen Bitten der Freunde und Blutsverwandten). Es bleiben nur zwei Dinge übrig, die allerdings Gegenstand einer ernstlichen Überlegung sind: der Modus der Ausführung und etwaige Hindernisse, z. B. Ehestand, Sclavenstand. Aber zu Erwägungen solcher Art darf man nicht die leiblichen Verwandten beiziehen (Mich. 7, 6; Matth. 10, 36), und überhaupt soll man jeden Rath weltlich gesinnter Menschen zurückweisen (Sirach 37, 12. 14). Der heilige Benedict hielt als Knabe seine frommen Vorsätze vor seiner Erzieherin geheim und floh zu einem Mönche, dem er sich anvertraute; dieser geistliche Freund bewahrte den ihm anvertrauten Entschluß als Geheimniß und bot zur Ausführung desselben seine Hilfe. Es bleibt in dieser Hinsicht nur das Bedenken übrig, ob Jemand körperlich kräftig genug sei, die Entbehrungen und Übungen des Ordensstandes auf sich zu nehmen; dafür ist aber ein Probejahr eingeführt, innerhalb dessen sich Jeder sattsam überzeugen kann, ob er seinen Kräften zu viel zugemuthet habe. — Man stößt sich an den Gelübden, welche die Religiosen ablegen müssen; es würde von einer größeren sittlichen Stärke zeugen, wenn

man fromme Vorsätze ohne einen solchen Zwang hielte. Hierauf diene zur Antwort, daß von einem Zwange, der die Freiheit aufhebt, keine Rede ist; das Gelübde ist eben nur das Mittel, dem Willen seine sittliche Freiheit zu sichern und ihn darin zu festigen, indem man ihn zum servus justitiae macht. Hält man eine solche Festigung für eine Unterdrückung der Freiheit, so muß man nach analogen Gesichtspuncten auch den Heiligen und Gott selber die Freiheit absprechen, weil der Wille Gottes und der Seligen unabänderlich im Guten befestiget ist. Die Philosophie (Aristoteles) schätzt den Werth der Tugend nach der Festigkeit und Beständigkeit des Willens, die Rechtswissenschaft faßt die Gerechtigkeit als ein sich gleichbleibendes, für immer entschiedenes Wollen auf, die heilige Schrift fordert zur Beharrlichkeit auf (Sprichw. 13, 8; 1 Kor. 15, 58); nun aber trägt das Gelübde eben so gut wie der Schwur (Psalm 118, 106) zur Festigung des Willens bei, also ist es etwas Löbliches und Preiswürdiges. Weiters hat man auch zu beachten, daß jedes Werk einer Tugend niederen Ranges an Werth gewinnt, wenn es eine Tugend höheren Ranges fördert; nun wird durch die Angelobung von Werken der Selbstverläugnung die Tugend der Gottesverehrung befördert, weil das Gelübde selber ein gottesdienstlicher Act ist; mithin sind die tugendhaften Werke vollkommener als jene, zu welchen man sich durch kein Gelübde verbunden hat. Daher die Aufforderungen zu Gelübden Jesai. 19, 21; Psalm 75, 12. Man unterscheidet feierliche und einfache Gelübde; erstere können vor Eintritt der Pubertät nicht abgelegt werden, zu letzteren kann sich, unbeschadet der Rechte der Eltern oder Vormünder, jedes Kind gültiger Weise verpflichten, welches bereits zum Gebrauche der Vernunft gelangt und die Bedeutung seiner Handlung zu beurtheilen fähig ist. Dieß als Antwort auf die aus mißverstandenen Verboten und Clauseln des kirchlichen Rechtes (1, qu. 2, c. Quam pio; 20, qu. 2, c. Puella; 22, qu. 5, c. Pueri und c. Honesti) hergeholten Einwendungen. Der Spott aber, welchen man über die Gelübde der Kinder ausschüttet, ist für fromme Ohren verletzend, und zeugt nur von einem traurigen Mangel und Abhandenkommen des frommen Kindersinnes, der in jedem Christen vorhanden sein sollte (1 Kor. 3, 18). Nach den Ansichten jener Spötter müßten auch der heilige Benedict und Johannes der Täufer Thoren gescholten werden, weil sie schon als Kinder ein Leben der Buße und Entsagung gewählt haben. —

Endlich tadelt man die unbedingte Armuth, welche die Mendicanten zum Gesetze ihrer Orden gemacht haben; eine solche habe Christus nicht einmal von den Aposteln gefordert, der heilige Benedict habe bedeutende Schenkungen für sein Kloster angenommen, Papst Gregor die von ihm gegründeten Klöster wol ausgestattet; es wäre sonderbar, daß diese angeblich evangelische Vollkommenheit der unbedingten Armuth durch zwölf Jahrhunderte in der Kirche der Vergessenheit anheimgegeben worden sei; zudem könnten auch die damit verbundenen unaufhörlichen Nahrungssorgen nur ein Hinderniß der übrigen geistlichen Bestrebungen der Mendicanten sein. Derlei Ansichten zeugen aber nur von der durchgängigen Unbekanntschaft mit der heiligen Schrift und dem Geiste des christlichen Alterthums. Aus der heiligen Schrift wissen wir, daß Christus vollkommen arm gewesen (2 Kor. 8, 9; Matth. 8, 20; 17, 26); zum Kreuze verurtheilt wurde er sogar seiner Kleider beraubt (Psalm 21, 19). Wenn nun die Nachfolge des Kreuzes Christenberuf ist, so werden diejenigen Christo am nächsten sein, welche seine äußerste Blöße und Armuth am Kreuze nachahmen, d. i. schlechterdings nichts besitzen wollen; er selbst preist die Armen im Geiste selig und verheißt ihnen das Himmelreich. Seinen Aposteln legte er gänzliche Armuth auf (Matth. 10, 9); die Apostel haben sich derselben zu Christi Lebzeiten willig unterzogen (Luc. 21, 35), haben sie nach seinem Hingange beibehalten und in der Christengemeinde zu Jerusalem eingeführt (Apstgsch. 4, 32. 35), eben so auch in Alexandrien unter der Leitung des Evangelisten Marcus, wie Hieronymus bemerkt. Nach des heiligen Augustinus Angabe wurde sie deßhalb nicht allgemeines Gesetz der Kirche, weil die Heidenvölker dafür nicht vorbereitet waren. So kam es denn, daß die Gemeindekirchen allmählig Güter erwarben, obschon der Stand der vollkommenen Armuth sich in einzelnen Genossenschaften erhielt, wie bei den ägyptischen Mönchen. Der Mönch Isaac, der aus Syrien nach Italien kam und da Jünger um sich sammelte, behielt nach des heiligen Gregor Erzählung auch im Abendlande die strenge Regel des Morgenlandes bei, und pflegte zu sagen, ein Mönch, der nach irdischem Besitze begehrt, sei kein Mönch. Damit verurtheilte er nicht bloß den persönlichen Eigenbesitz, sondern jeden Gemeinbesitz; denn er gebrauchte die angeführten Worte, wenn seinem Kloster Schenkungen angetragen wurden. Damit wollte jedoch dieser heilige Mann, welchen Gott nach dem

Zeugnisse des Papstes Gregorius mit überschwenglichen Gnaden lohnte, den Gemeinbesitz der Klöster nicht schlechthin verdammen, sondern nur auf die Gefahren hindeuten, welche er mit sich bringe. Jedenfalls geht aber daraus auch hervor, daß die vollkommene Entsagung auf Besitz der Gipfel der evangelischen Vollkommenheit sei. Dieß leuchtet auch Jedem ein, welcher erwägt, daß der Mensch, so lange er mit irdischen Sorgen sich befassen muß, die vollkommene Freiheit des Geistes nicht besitzt, und im Aufschwunge zu den himmlischen Dingen behindert und gelähmt wird, wie auch das Wort des Herrn lehrt (bei Matth. 13, 7; Luc. 14, 18); daher der Auftrag des evangelischen Hausvaters, die Armen und Bettler zu dem von den Besitzenden verschmähten Mahle zu rufen (Luc. 14, 21). Möge man der armen Mendicanten spotten; sie vertrauen auf den Herrn, der sie schützen wird (Psalm 6, 11; 17, 6). Es ist ein lächerlicher Widerspruch, ihnen das geringe Almosen, welches sie sich von dem gläubigen Volke erbitten, zu mißgönnen, während man zugleich behauptet, die Klöster seien zur Annahme großer Schenkungen berechtiget. Denjenigen, welche sie zur Handarbeit verurtheilen wollen, damit das Betteln überflüssig werde, ist mit 2 Tim. 2, 3 zu antworten, daß die Verwendung der Mendicanten auch eine Arbeit sei, und zwar eine solche, wie sie einem guten Streiter Christi ziemt.

Die Abhandlung de perfectione vitae spiritualis (opusc. 18) entwickelt die Idee des Ordenslebens und dessen Verhältniß zu den übrigen Ständen und Ämtern der Kirche. Es wird hiebei von der christlichen Liebe, der Grundidee des christlichen Lebens und Wirkens, ausgegangen, und gezeigt, was sie in der Richtung auf Gott und den Nächsten als Gebot und Rath in sich schließe. In der Richtung auf Gott ergibt sich eine Unterscheidung zwischen Gebot und Rath in Hinsicht auf die Beschaffenheit des noch unvollendeten Zeitmenschen, von welchem man nicht fordern kann, daß der pflichtgemäß gebotene Habitus der Liebe zu Gott über Alles, in jedem Momente actuell, mit Ausschluß jeder anderen Intention, sich bethätige. Dieß vermochte nur Christus, der als Viator zugleich auch schon Comprehensor war. Die nach vollkommenster Tugend strebenden Frommen suchen die zeitweilige Unvollkommenheit der Liebe zu Gott dadurch zu überwinden, daß sie sich von allem Zeitlichen abwenden, was sich zerstreuend und störend in ihr heiliges Liebeleben eindrängen

könnte; daher die Verläugnung alles Begehrens in Beziehung auf äußere Güter, auf die sinnlichen Triebe des irdischen Geschlechtsmenschen, auf die Geltung des eigenen Willens, d. i. Armuth, Keuschheit und unbedingter Gehorsam. In der Richtung auf den Nächsten läßt die Liebe Grade der Vollkommenheit zu, deren man hauptsächlich drei unterscheidet, und dieß wieder in dreifacher Beziehung, in Hinsicht auf Umfang, Innigkeit und Leistungen der Liebe. Dem Umfange nach stellen sich in aufsteigender Ordnung folgende drei Grade hervor: Liebe zu Jenen, welche uns Gutes erweisen; Liebe zu solchen Menschen, welchen wir nicht verpflichtet sind; Liebe zu Jenen, welche uns nicht nur nichts Gutes erwiesen, sondern sogar Böses gethan haben. Die Stufen der Innigkeit der Nächstenliebe werden bezeichnet durch Widmung äußerer Güter, der leiblichen Ruhe und Bequemlichkeit, des Lebens selber. Die drei Stufen in den Leistungen der Liebe sind: Förderung des leiblichen, geistigen und geistlichen Wohles des Nächsten. So ergibt sich demnach in dreifacher Beziehung ein vollkommenster Grad der Nächstenliebe, bestehend in der Liebe der Feinde, in der Widmung des eigenen Lebens für die Brüder, in der Verwendung für das geistliche Heil derselben. Diese dreifache vollkommenste Leistung der christlichen Nächstenliebe ist specifisch der Bischof durch sein Amt zu erfüllen verpflichtet (Matth. 10, 16; 1 Kor. 4, 12; 5 Mos. 5, 5; Hebr. 5, 1; 2 Kor. 2, 10; 13, 3; 1 Kor. 9, 11); gleichwie Armuth, jungfräuliche Keuschheit und unbedingte Unterwerfung unter einen geistlichen Oberen die specifischen Pflichten eines Ordensmannes ausmachen. Die besondere Vollkommenheit beider Stände besteht darin, daß die Glieder derselben zur Übernahme der durch ihren specifischen Beruf gebotenen Leistungen sich freiwillig für immer verpflichten und dieß feierlich angeloben, während dieselben Leistungen für Andere nur aus Anlaß zufälliger Umstände zur Pflicht gemacht werden können. Die Solennitäten der Bischofsconsecration sind auch eine Art feierlicher Selbstverpflichtung (1 Tim. 6, 12) und entsprechen in dieser Beziehung den Solennitäten der Ordensprofession. Der bischöfliche Stand ist vollkommener, als jener der Religiosen. Der Religiose macht sich die Erstrebung persönlicher Vollkommenheit zu seinem specifischen Lebensberufe, der Bischof hingegen die Hinführung Anderer zur Vollkommenheit; der Religiose leistet auf alle zeitlichen Güter und Freuden Verzicht, der Bischof verpfändet sein eigenes

Leben für seinen Beruf; und endlich nimmt der Bischof in einem gewissen Sinne auch dieß Alles auf sich, wozu sich der Religiose verpflichtet. Denn so gut wie sein Leben, muß er auch seine zeitlichen Güter für die Gemeinde zu opfern bereit sein (Joh. 21, 15. 16; 1 Petr. 5, 2), er muß ein Vorbild des keuschen Wandels sein, und wenn der Religiose Einem Oberen sich unterwirft, so muß der Bischof der Diener Aller werden (1 Kor. 9, 9; 10, 33; 2 Kor. 4, 5), daher sich auch der Papst in seinen Bullen einen servus servorum Dei nennt. Der bischöfliche Stand ist dem Gesagten zufolge der vollkommenste aller Stände; er vereiniget die Vollkommenheiten des contemplativen und activen Lebens in sich (2 Kor. 5, 13). Wenn man einwenden wollte, daß der Bischof zu den harten körperlichen Abtödtungen der Ordensleute nicht verpflichtet sei und ihnen darum wenigstens in dieser Beziehung nachstehe, so ist an den Vergleich zu erinnern, durch welchen der heilige Chrysostomus das Verhältniß beider beleuchtet; sie verhalten sich zu einander, wie der Mechaniker zum Philosophen, der eine ob seiner körperlichen Gewandtheit und Geschicklichkeit bewundernswerth, der andere ob der gewaltigen Leistungen seines geistigen Geschickes. — Was vom bischöflichen Stande im Vergleiche mit dem Ordensstande gilt, kann nicht gleicher Weise auch zu Gunsten anderer Kirchenämter geltend gemacht werden. Man hat zu beachten, daß hier nicht von der persönlichen Vollkommenheit, sondern von der Vollkommenheit des Standes als solchen die Rede ist; und daß der Mönch nicht über den Priester, sondern nur über den Träger eines bestimmten Kirchenamtes als solchem, abgesehen von der priesterlichen Weihe des Trägers gestellt wird. Decane, Pfarrer, Archidiakone u. s. w. nehmen beim Antritte ihrer Stellen keine lebenslängliche Verbindlichkeit auf sich, und werden durch keine öffentliche kirchliche Solennität in ihr Amt eingesetzt; also hat dieses nicht denselben Rang und dieselbe Bedeutung anzusprechen, wie das feierliche, für das ganze Leben bindende Ordensgelübde.

Diese letzte Behauptung scheint bei den der Weltgeistlichkeit angehörigen Mitgliedern der Universitätspartei einen sehr erbitterten Widerspruch hervorgerufen zu haben; Thomas fand sich deßhalb bewogen, seiner Abhandlung, die er bereits zu Anagni verfaßt hatte, später noch mehrere Capitel anzufügen, um die mittlerweile laut gewordenen Einwendungen der Gegner in seiner ruhigen, gehaltenen Weise zu beleuchten und zu widerlegen.

Die schönen Ausführungen, welche Thomas über das Verhältniß des bischöflichen Standes zum Stande der Religiosen gibt, waren die treffendste Zurückweisung der Beschuldigungen, welche aus Anlaß des berüchtigten Introductorius in evangelium aeternum wider die Mendicanten erhoben worden waren. Für den Franciscanerorden war die wider den Introductorius anhängig gemachte Klage allerdings eine schwere Calamität; denn der Verfasser desselben war ein Franciscaner, und die darin enthaltenen Sätze schlechthin verdammungswürdig. Im Jahre 1200 nach Chr. G. — heißt es daselbst — sei der Geist des Lebens aus den beiden Testamenten ausgegangen, um das ewige Evangelium hervorzubringen, welches aus den drei Hauptwerken Joachim's bestehe, und dessen Verkündigung den Jüngern des heiligen Franciscus übertragen sei. Die Lehre Joachim's übertreffe die Lehre Christi, das Evangelium Christi sei nicht das Evangelium des Reiches und nicht erbauend; das neue Testament müsse abgeschafft werden wie das alte abgeschafft worden sei und es werde nur noch sechs Jahre (bis 1260) dauern. Nach dem Jahre 1260 werde der Stand der Vollkommenen anfangen und ein neues Evangelium erscheinen. Nur die Franciscaner seien zum Unterrichte in geistlichen und ewigen Dingen tauglich; auch die Juden würden endlich selig werden; erst nach sechs Jahren werde die Kirche Söhne gebären. Das Evangelium Christi führe Niemanden zur Vollkommenheit und werde abgeschafft werden, wenn das Evangelium des heiligen Geistes komme, d. h. wenn das Werk Joachim's bekannt werde. Der Papst kenne bloß den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift und könne über den geistigen nicht urtheilen; die griechische Kirche habe sich mit Recht von der römischen getrennt und wandle mehr nach dem Geiste als diese. Die Mönche seien nicht verbunden, für den Glauben zu sterben. Der Sohn wirke das Heil der römischen Kirche, der heilige Geist das der griechischen, wie der Vater das der jüdischen wirkte. Mit Erscheinung des Zeitalters des heiligen Geistes werde alles Vorhergehende abgethan; der heilige Geist empfange etwas von der Kirche, wie Christus etwas vom heiligen Geiste empfieng. Christus und seine Apostel seien nicht vollkommen im beschaulichen Leben gewesen. Das thätige Leben sei bis auf Joachim fruchtbar gewesen, sei es aber jetzt nicht mehr; dagegen trage von seiner Zeit an das beschauliche Leben Früchte. Ein Mönch werde erscheinen, der an

Würde und Herrlichkeit Alles übertreffen werde; sein Orden sei der Orden der Kleinen (Parvulorum, d. i. Fratrum Minorum). Im ersten Alter sei die Kirche Verheiratheten, im zweiten Geistlichen übertragen gewesen, im dritten werde sie Mönchen übertragen werden. Die Vorsteher der Mönche sollen sich deßhalb vom Weltlichen zurückziehen; die Prediger im letzten Alter der Welt werden in Würden und Ansehen viel höher stehen, als die Prediger der ersten Kirche [1]).

Ein Buch von solchem Inhalte [2]) konnte nun schlechterdings

---

[1]) Labbe SS. Concilia, tom. XI, pag. 2360 ad a. 1260.

[2]) Zu welchen Diffamationen und Aggressionen es benützt wurde, davon ein paar Proben aus zeitgenössischen Dichtern: „Insel Creta, Corsica, Cypern, holde Länder" — ruft Ruteboeuf in seiner Complainte de Constantinople aus — „wer beschützt euch nun! Wenn euch der Fremde (Saracene) unter seine Botmäßigkeit gebracht haben wird, dann wird der König (Ludwig IX.), in seine Staaten zurückgekehrt, Rath pflegen und entscheiden: daß er will Klöster bauen lassen für Jene, so einen neuen Glauben aufstellen, einen neuen Gott machen, ein neues Evangelium verkünden!" Auch in anderen seiner Satyren ist des Buches in der verächtlichsten Weise Erwähnung gethan. Selbst einige Decennien später wurde es noch mit gleicher Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit angegriffen. „Ohne die Universität" — drückt sich Johann de Meung aus, Roman de la Rose, tom. II, p. 368 — „wäre Alles Kopf über, Kopf unter gegangen, als sie (die Bettelmönche) 1255 mit einem Buche an's Licht traten, das ihnen ohne Zweifel der Böse eingegeben hatte. Ich meine das ewige Evangelium, das, wie der Titel besagt, vom heiligen Geiste komme; ein Buch für den Holzstoß. In Paris konnte sich Jeder, wer nur wollte, Mann oder Weib, gleichviel, in der Schule am Vorplatz Unsrer-Frauen, eine Abschrift davon verschaffen. Von diesem ihrem Evangelium sagen sie, daß es sich zu den vieren, die wir kennen, verhalte, wie die Sonne zum Monde, wie die Nuß zur Schale... Es heißt darin: „„So lange Petrus die Macht hält, kann Johannes die Kraft nicht zeigen.""" Unter Petrus verstehe den Papst und die Weltgeistlichkeit, die das Gesetz Christi bewachen und vertheidigen; unter Johannes die Prediger (Bettelorden), die behaupten, es gebe nur Eine wahre Lehre, das ewige Evangelium nämlich; dieses soll uns den rechten Weg zeigen. Es steht darin geschrieben, daß Alle, die für Petrus sind, umgebracht werden müssen; allein ihr werdet sie nicht besiegen, noch eure Drohungen sie erschrecken. Die Lehre Petri wird bleiben, die eure aber untergehen." Vgl. in diesem Gedichte weiteres noch VV. 11522—12548. — Die Verbannung Wilhelm's rief die tiefste Aufregung in seiner Partei hervor; Ruteboeuf klagte laut, daß der König nicht

nicht geschont werden, so mißfällig es auch der Papst aufnehmen mochte, daß ihm die Verurtheilung desselben durch die von der Universitätspartei erregte tumultuarische Volksstimmung gewissermaaßen abgedrungen werden sollte. Nachdem der Cardinal Hugo von St. Caro und der Bischof von Messina, beide dem Predigerorden angehörend, das ihnen vom Papste abverlangte Gutachten über das Buch erstattet hatten, wurde es gleich der Schrift de periculis zur Verbrennung durch Henkershand verdammt, das Urtheil jedoch nicht auf offenem Platze, sondern im Geheimen vollzogen, aus Schonung gegen die verdienstreiche Genossenschaft, welcher der unglückliche Verfasser angehörte. Ihr General, Johann von Parma, dankte in Folge dessen ab, und schlug Thomas' heiligen Freund, Bonaventura, zu seinem Nachfolger vor, der denn auch, obwol erst vierunddreißig Jahre zählend, von dem im römischen Kloster Aracöli versammelten Generalcapitel einstimmig gewählt wurde. Der neue Obere war in die Lage versetzt, seine Amtsführung mit einem Acte beginnen zu müssen, der ihm, wie kein anderer während seines Lebens, schwer fallen mochte — mit einer Untersuchung wider seinen Vorgänger und dessen Freunde, welche der Hinneigung zu Joachim's Lehren bezüchtiget waren. Nachdem er vergebens versucht, die Sache niederzuschlagen, leitete er endlich, mit Umgehung Johann's, den Proceß gegen die übrigen Meinungsgenossen desselben ein; zwei derselben, Gerhard, Verfasser des Introductorius und der Mönch Leonhard wurden als heftigste Vertheidiger der falschen Lehren zu lebenslänglichem Gefängnisse verurtheilt. Auch den längere Zeit geschützten Johann von Parma mußte er auf fortwährendes Andringen der Ankläger letztlich vor ein geistliches Gericht stellen lassen, unter dem Vorsitze des Cardinals Cajetan Ursini (nachmaligen Papstes Nicolaus III.). Die eindringliche Vertheidigung des Angeklagten durch

---

mehr Herr im Reiche sei, wenn der Papst Territorialrechte ausübe, er rief Prälaten, Fürsten, Könige auf, sich des so schwer gekränkten Mannes, der die Sache des Rechtes und der Nation vertheidiget, anzunehmen; er fordert die Universität auf, zu ihrem verfolgten und mißhandelten Vertheidiger zu stehen: „Decretisten, Ärzte, Juristen und ihr Doctoren alle, wie möget ihr leiden, daß man Meister Wilhelm von euch ferne hält! ... Sie haben ihn verbannt, verwiesen auf sein Dorf! ... O sie ließen ihm Frieden, wenn er nur schwören wollte, daß das Wahre falsch, das Recht Unrecht, das Alberne klug, das Schwarze weiß sei ..." Ouevres I, p. 71 u. 72.

den Neffen des Papstes, Cardinal Ottoboni (nachmaligen Papst Hadrian IV.), führte einen tröstlichen Ausgang herbei; Johann wurde ohne Strafe entlassen. Da Bonaventura ihm die Wahl seines zukünftigen Aufenthaltes frei stellte, zog er sich in das Kloster Grecchia bei Rieti zurück, wo er später im Rufe der Heiligkeit starb. Die häretischen Meinungen der Joachimiten wucherten indeß im Franciscanerorden insgeheim fort, bis endlich die Spirituellen und Fraticellen im offenen Bruche mit dem Orden und der Kirche ausschieden, geistig zusammenhängend mit den Beharden, Apostolikern, Katharern u. s. w., deren Umsichgreifen zu wehren doch eben der Gründungszweck der kirchlichen Mendicantenorden gewesen.

Die Schriften Joachim's hatten trotz ihrer schwärmerischen Überschwenglichkeit in vielen Beziehungen nur das ausgesprochen, was alle Besseren der Zeit, die es mit dem Wohle der Christenheit und Kirche ernst meinten, dachten und fühlten. Thomas lernte sie in einem der Klöster kennen, welche er während seines kurzen, durch den Universitätsstreit veranlaßten Aufenthaltes in Italien besuchte, und las sie mit großer Aufmerksamkeit; er nahm sich die Mühe, alle Stellen zu bezeichnen und durchzustreichen, die mit der kirchlichen Anschauung und Lehre unverträglich waren, andere versah er mit berichtigenden Zusätzen und Erklärungen; ein Beweis, daß er mit Joachim's Geiste sich nicht selten begegnete und den guten und wahren Gedanken desselben eine geläuterte Nachwirkung sichern wollte. Später faßte er sein Endurtheil über das Verfehlte in den Zukunftsgedanken des frommen Abtes in die kurze, ruhige Bemerkung zusammen: Es sei nicht anzunehmen, daß die Gnadenfülle des heiligen Geistes je in größerer und höher gesteigerter Intensität sollte ausgegossen werden, als es bis jetzt und namentlich in der christlichen Urkirche geschehen, die ja die Erstlinge des Geistes, und darum mehr als jede nachfolgende Zeit, empfangen hat [1]).

Nachdem Thomas in Anagni seiner Aufgabe sich entlediget hatte, kehrte er, von den Segnungen des heiligen Vaters und von Dank und Achtung seiner Ordensbrüder begleitet, zur See wieder nach Frankreich zurück. Während der Fahrt erhob sich ein gewaltiger Sturm, das empörte Meer drohte das Schiff zu verschlingen; Thomas beschwor die Wuth der entfesselten Elemente durch sein

[1]) 2, 1. qu. 106, art. 4.

vertrauensvolles Gebet, und das Fahrzeug landete unversehrt an der französischen Küste [1]). Gegen Ende des Jahres 1256 kam Thomas wieder in Paris an, um seine gewohnten Beschäftigungen fortzusetzen. Da sowol dem Papste als auch dem König Ludwig an der Beilegung des ärgerlichen Streites sehr gelegen war, so kam endlich eine Versöhnung der beiden Parteien zu Stande; dem päpstlichen Auftrage gehorsam, kam die Universitätspartei den Mendicanten mit Anerbietungen des Friedens entgegen, und lud die beiden ausgezeichnetsten Mitglieder derselben, Thomas und Bonaventura, ein, sich um den höchsten academischen Ehrengrad zu bewerben. Thomas entsprach der an ihn ergangenen Aufforderung aus Gehorsam gegen den Befehl seiner Oberen, obschon sich seine persönlichen Gefühle dagegen sträubten, um eine Ehre zu werben, nach deren glänzendem Scheine sein Herz in Wahrheit nicht verlangte. Die Unruhe, die er darüber empfand, wurde durch eine himmlische Traumerscheinung getröstet. Ein ehrwürdiger Greis erschien ihm, und redete ihn an: Warum, mein Sohn, ist dein Herz von Traurigkeit eingenommen? Meine Seele ist betrübt, antwortete Thomas, denn man heißt mich, unter den Meistern der Wissenschaft einen Platz zu wählen, und ich fühle mich dessen unwürdig. Sei getrost, mein Sohn, entgegnete der Greis, vertraue auf Gott, und laß dein Bangen; denn deine Absichten sind lauter und rein. Erwäge die Worte des königlichen Propheten, und sprich über sie in der Versammlung der Lehrer, welche dich zum Meister ernennen sollen: Rigans montes de superioribus, de fructu operum tuorum satiabitur terra (Psalm 103, 13).

Die Disputation fand am anberaumten Tage (23. Octob. 1257) in einem Saale des bischöflichen Pallastes statt. Im edlen Wettstreit frommer Herzensdemuth wollte keiner der beiden Candidaten des academischen Loorbeers als der Erste zum Redekampf sich stellen; endlich gab sich Bonaventura darein, als der Ältere den Vorrang anzunehmen, Thomas trat auf, als sein Freund geendet hatte. Er erklärte die erhabene Stelle des Psalmes, indem er sie auf die göttliche Heilsöconomie anwendete, und sprach von der Erleuchtung der menschlichen Herzen durch die himmlische Gnade und Wahrheit. Nachdem er geendet, wurde er feierlich als Doctor der Universität

[1]) Gulielm. de Tocco, apud Bolland. p. 672.

proclamirt, und mit den Insignien dieses Ranges angethan. Er empfieng den Ring zum Zeichen seiner Vermählung mit der Wissenschaft; dann berührte er mit der Rechten eine verschlossene Bibel, zum Zeichen, daß er die Wissenschaft dieses heiligen Buches besitze. Einer der anwesenden Doctoren öffnete nun das Buch, und reichte es ihm dar mit den Worten: Accipe potestatem docendi ubique terrarum. Hierauf führte er ihn zu einem Sitze in Mitte der Doctoren: Sede inter Doctores. Endlich wurde ihm das Doctorbarret auf das Haupt gesetzt, aber wieder abgenommen: Te discooperio, zum Zeichen, daß er die Macht zu lehren nicht in eigenem Namen, sondern im Auftrage der Kirche übe, der alleinigen Bewahrerin der in dem heiligen Buche niedergelegten Wahrheit.

Da Thomas nunmehr als Doctor der Schule vorzustehen begann, hatte er ein Jahr hindurch, dem academischen Brauche gemäß, einen Baccalaureus neben sich, der unter seiner Aufsicht zu lehren hatte. Man weiß nicht genau, welcher aus seinen Ordensgenossen ihm in dieser Eigenschaft zur Seite stand: ob sein Freund Anibald, der später zum Cardinal erhoben wurde, oder Romanus aus dem Geschlechte der Ursini und Neffe des Papstes Nicolaus III., oder Peter von Tarentasia, der später unter dem Namen Innocenz V. den päpstlichen Stuhl bestieg. Gewiß ist nur, daß diese Männer alle zwischen 1256—1260 im Colleg von St. Jacob ihre Laufbahn als Candidaten des academischen Lehramtes durchmachten und zu Doctoren creirt wurden.

Viertes Capitel.

Thomas auf der Höhe seiner academischen Wirksamkeit. Seine wissenschaftlichen Bestrebungen als Theolog und Scholastiker.

Thomas hatte in den nächstfolgenden Jahren nach Erlangung des höchsten academischen Grades größtentheils Paris zum Schauplatze seiner Wirksamkeit. Das erste Jahr übte er der Vorschrift gemäß sein Amt als Regens Primarius aus, dessen Vorträge sich dem Herkommen gemäß über einzelne Materien der Theologie verbreiteten, während der ihm zur Seite stehende Baccalaureus einen

compendiöser gefaßten Unterricht über das Ganze der Theologie zu geben hatte und über die Sentenzen las. Nachdem er sein Jahr als Regens Primarius vollendet hatte, mußte er den academischen Gesetzen gemäß seine Lehrkanzel an einen Nachfolger abtreten; es war keinem erlaubt, länger als drei Jahre ununterbrochen in einer und derselben Schule zu lehren. Dafür widmete er sich im Jahre 1259 desto eifriger den von seinem Orden ihm auferlegten Verpflichtungen; er hielt während der Fastenzeit die Predigten in der Kirche zu St. Jacob, und einen Monat später verfügte er sich zu dem auf das Pfingstfest in Valenciennes zusammenberufenen Ordenscapitel, um im Vereine mit Albertus M., Bonushomo, Florenz dem Gallier und Peter von Tarentasia Aufträge zu einer neuen Organisation der Ordensstudien zu übernehmen. Die zufolge dessen ausgearbeitete Studienordnung ist in den Dominicanerklöstern theilweise noch heut zu Tage in Übung; sie findet sich nach ihrem vollständigen Texte in den Acten des Generalcapitels von Valenciennes, des sechsunddreißigsten seit der Stiftung des Ordens.

Bei seiner Rückkehr aus dem Hennegau harrte seiner eine neue Auszeichnung. Die Hochschule zu Paris hielt es für eine Ehrenpflicht, die gesetzlichen Beschränkungen aufzuheben, durch welche Thomas zur Zeit wenigstens an der weiteren Fortsetzung seiner öffentlichen Lehrthätigkeit verhindert war, und lud ihn ein, neben den übrigen Doctoren seine Vorträge wieder aufzunehmen. Thomas entsprach dieser Aufforderung, und fuhr fort, in Paris zu lehren, bis er, entweder noch unter Alexander IV. (1260) oder unter dessen Nachfolger Urban IV., zu gleichem Zwecke nach Rom berufen wurde, und sowol hier als auch in anderen Städten Italiens, in welchen sich die Päpste eben aufhielten, in Cività Vecchia, Anagni, Viterbo, Perugia, als Lehrer wirkte, nebstdem, daß sein Rath in wichtigsten Angelegenheiten, in welchen die wissenschaftliche Einsicht den entscheidenden Ausschlag gab, von allen Seiten, selbst von den Päpsten vertrauensvoll zu Rathe gezogen wurde. Derselben Gunst erfreute er sich auch bei König Ludwig von Frankreich, der überhaupt den beiden Mendicantenorden so ausnehmend gewogen war, daß er sich einmal äußerte, wenn er seinen Leib zertheilen könnte, so müßte nach seinem Willen die eine Hälfte dem Orden des heiligen Franciscus, die andere dem Orden des heiligen Dominicus angehören. Die öffentlichen Acte dieses Königs bekunden deutlich genug,

welche Herrschaft Geist und Doctrin der Kirche über sein Gewissen ausübte, so daß es nicht zu gewagt wäre, wenigstens einen mittelbaren Einfluß frommer Ordensmänner auf seine Regentenhandlungen anzunehmen, sowie er unbestritten auf die persönliche Lebensführung des Königs und sein religiöses Verhalten statt hatte. Voll von strenger Gerechtigkeitsliebe schaffte er die Käuflichkeit der Ämter, die gerichtlichen Zweikämpfe und das Fehderecht ab, bestellte in allen Provinzen Commissäre mit dem Auftrage, alle von seinen Vorfahren begangenen Ungerechtigkeiten gut zu machen, regelte das Steuerwesen nach den Grundsätzen der Humanität und Billigkeit, hielt genau auf polizeiliche Ordnung und verbesserte die Gesetze. Nicht minder war er durch seine fromme Wohlthätigkeit ausgezeichnet, spendete Unglücklichen und Armen reichliche Almosen, bediente sie mit eigenen Händen, unterstützte ganze Provinzen, welche Noth und Mangel litten, mit Vorräthen von Getreide und Holz, welche auf königlichen Gütern aufgehäuft waren. Besonders aber war er auch ein großer Freund der Wissenschaft, und legte eine, zum großen Theile theologische Bibliothek an, welche zu den reichsten seiner Zeit gerechnet werden muß, und unter Anderen von Vincenz von Beauvais und Thomas eifrigst benützt wurde. Thomas kam nicht selten in die Nähe des Königs, welcher die Unterhaltung mit frommen und ehrwürdigen Männern liebte; er mußte es auch dulden, den königlichen Gastmählern beigezogen zu werden, so schwer ihn dieses Opfer dünken mochte. Einmal saß er schweigend und in tiefes Nachdenken versunken an der königlichen Tafel; plötzlich schlug er mit Heftigkeit auf den Tisch und rief laut: Die Manichäer sind jetzt widerlegt [1]). Sein Oberer, der ebenfalls anwesend war, rüttelte ihn und machte ihn aufmerksam, wo er sich befände; Thomas bat den König wegen seiner Zerstreutheit um Verzeihung. Der König aber, welcher tiefe Ehrfurcht vor der Wissenschaft des heiligen Thomas hatte, befahl einen der königlichen Schreiber zu rufen, damit Thomas der erleuchteten Gedanken, die ihn während des Mahles beschäftiget hatten, nicht verlustig gehen möchte.

Ehe wir auf die Schilderung seiner wissenschaftlichen Thätigkeit in dieser Epoche näher eingehen, mögen ein paar charakteristische Züge aus seinem academischen Leben erwähnt werden. Einer seiner

[1]) Conclusum est adversus Manichaeos. Bolland. p. 673.

Schüler unterzog sich einer öffentlichen Disputation zur Erlangung des Licentiatengrades, und nahm sich bei diesem Acte heraus, gegen Lehrmeinungen aufzutreten, welche Thomas in seinen Vorlesungen vertreten und vertheidiget hatte. Thomas war anwesend, beobachtete aber tiefes Stillschweigen. Seine anderen Schüler wurden hierüber ungeduldig, und begriffen nicht, wie ihr Lehrer die Vertheidigung falscher Sätze hingehen lassen könne. Thomas gestand, er habe den jungen Mann nicht in Verwirrung setzen wollen, und wiederholte mit lauten Worten die Mahnung zur Geduld und Sanftmuth, die er bereits früher durch das Beispiel seines Schweigens gegeben hatte. Am folgenden Tage aber, an welchem der Candidat abermals auftreten mußte, und in der Weise des vorigen Tages fortfuhr, glaubte Thomas nun auch der Wahrheit ihr Recht verschaffen zu müssen, und fieng an, die bestrittenen Sätze Schritt für Schritt zu entwickeln und das Falsche und Gefährliche der entgegengesetzten Behauptungen aufzuzeigen, Beides mit solchem Nachdruck und zugleich solcher discreter Schonung, daß der Disputant, die überlegene Kraft des Meisters fühlend, doch zugleich auch mit Dank anerkennen mußte, daß ihm die Rüge desselben auf eine für die anwesenden Zeugen des Actes fast unmerkliche Weise ertheilt worden sei. Wie konnte der Schüler anders, als seinen heiligen Lehrer bewundern, der ihm die Anerkenntniß des Wahren und Richtigen nicht so fast abgedrungen, als vielmehr in den Mund gelegt hatte? — Ein anderes Mal vermaß sich ein junger, ehrgeiziger Mann von unfeinen Sitten, ihm zu sagen, daß er weit über Gebühr gepriesen werde und die Nachwelt kaum viel durch ihn gewinnen werde. Du hast Recht, mein Freund, antwortete Thomas; auch ich wünschte sehr, daß die Welt sich enttäuschte, indem sie mich ohne Unterlaß studiren sieht!

Unter die Schriften, welche Thomas zunächst nach Erlangung des Doctorgrades abfaßte, gehören (nach Tholomäus von Lucca) vor Allem ein Theil der Quaestiones quodlibeticae, zu deren Ausarbeitung er als Regens Primarius veranlaßt war; die Quaestiones de veritate, welche mit den später entstandenen Quästionen de Deo, de Malo, de creaturis spiritualibus, de anima, de unione verbi incarnati, de virtutibus unter dem gemeinsamen Titel Quaestiones disputatae zusammengefaßt werden; das Compendium Theologiae (opusc. 2). Auch fallen in diese Zeit bis zum Ende des Ponti-

ficates Urban's IV. mehrere seiner Commentarien über die heilige Schrift, und darunter gerade die berühmtesten: die Auslegung der Pauliniſchen Briefe, die Catena aurea, d. i. eine aus lauter Stellen der Väter und ſonſtiger berühmter Schriftausleger zuſammengefügte Auslegung der vier Evangelien, der Commentar zum Buche Job. Die Ausarbeitung der Summa contra gentiles, zu welcher Raimund von Pennafort den Anſtoß gab, wird gleichfalls in dieſe Zeit geſetzt. Endlich traten nach Überſiedelung nach Italien mehrere ſeiner Commentarien über die Ariſtoteliſchen Schriften an's Licht. Ein Commentar über die Sentenzen, den er in Rom abfaßte, iſt nicht mehr vorhanden. Tholomäus von Lucca unterſcheidet ihn ausdrücklich von zwei anderen ähnlichen Commentaren, von welchen der erſte, größere bereits früher zu Cöln und Paris ausgefertiget, der andere kürzere ſpäter auf Bitte des Freundes Anibald verfaßt wurde. Nicht alle der genannten Werke wurden innerhalb der bezeichneten Periode zu Ende geführt; an der catena aurea arbeitete Thomas auch noch nach Urban's IV. Tode, das compendium theologiae blieb für immer unvollendet.

Die ſcholaſtiſche Theologie des Mittelalters ſetzte ſich zum höchſten Ziele, die im Geiſte der Kirche aufgefaßte Schrifttheologie mit den Mitteln der aus Ariſtoteles erlernten argumentativen Dialektik ſpeculativ zu durchdringen. Darnach theilte ſich das wiſſenſchaftliche Streben der ſcholaſtiſchen Theologen in die dreifache Aufgabe der Schriftforſchung, des Studiums der Ariſtoteliſchen Philoſophie, und der auf Grundlage dieſer doppelten Studien vorgenommenen ſpeculativ-argumentativen Zergliederung der in Syſtemform aneinander gefügten Lehrſätze der kirchlichen Theologie. Nach dieſen Geſichtspuncten ſind demnach auch die angeführten Schriften des heiligen Thomas zu gruppiren, auf welche ſofort näher eingegangen werden ſoll, um ein Bild von Tendenz und Charakter ſeiner, in angeſtrengten Mühen frühzeitig mündig gewordenen wiſſenſchaftlichen Thätigkeit zu gewinnen.

Zuerſt iſt ſeine Thätigkeit als Schriftforſcher in's Auge zu faſſen. Thomas hat nicht die ganze heilige Schrift, ſondern nur einen Theil derſelben commentirt, außer den bereits angeführten Büchern noch zwei prophetiſche: Jeſaias und Jeremias, ferner das Hohelied und 51 Pſalmen; damit hat er freilich den inhaltreichſten Theil der Schrift erſchöpft, und das Wichtigſte, was in den übrigen

alttestamentlichen Schriften, namentlich im Pentateuch enthalten ist, wie die Mosaische Schöpfungsgeschichte, das gesammte Gesetz des alten Testamentes mit allen seinen moralischen, politischen, richterlichen und liturgischen Institutionen u. s. w. hat in seiner theologischen Summe eine umfangreiche und einläßliche Erklärung gefunden. Aber hievon abgesehen, ist das in seinen eigentlichen Commentarien Geleistete für sich vollkommen hinreichend, um in ihm einen Theologen von großartigstem Styl und Charakter erkennen zu lassen. Die allen seinen geistigen Bestrebungen eigene Tendenz nach höherer, zusammenfassender Einheit verläugnet sich auch hier nicht; er steht über den Gegensätzen von grammatischer und pneumatischer, historischer und dogmatischer Auslegung, indem ihm jede an ihrem Orte und in ihrer Weise als berechtiget gilt, weil auch in der Kirche das christliche Lehrwort nach Geist und Buchstabe unverbrüchlich zu gelten hat, und Geschichte und Lehre sich wechselseitig stützen und tragen. Wol aber muß man sagen, daß er nach den erhabenen Neigungen seines Geistes im Gegensatze zur erbaulichen Auslegung die doctrinelle Auslegung wählt, und Geist und Wort der lehrenden Kirche im Texte der heiligen Schrift nachzuweisen, als seine eigenste Aufgabe verfolgt. Eine gewiegte doctrinelle Auslegung stützt sich auf eine reiche exegetische Tradition; dem Rechte dieser Forderung wird auf großartige Weise in der catena aurea Genüge geleistet. Auf Grund der exegetischen Traditionen soll die doctrinelle Auslegung die kirchliche Lehrformel nach ihrer vollen Schärfe und Prägnanz aus dem Texte der Schrift deduciren; dieß geschieht in den Commentarien zu den Paulinischen Briefen, namentlich in der tiefsinnigen Auslegung des Römerbriefes. Wie die Doctrin mit Beiziehung der aus Natur und Geschichte geschöpften Erkenntnisse die erhabenen Worte der Schrift zu beleuchten habe, wird im Commentare zum Buche Job gezeigt. In der Auslegung des Hohenliedes endlich schwingt sie sich zu den Höhen der contemplativen Mystik empor und dollmetscht in lehrhafter Weise die Geheimnisse der heiligen, gottinnigen Liebe. Er zeigt sich, mit Einem Worte, in seiner Auslegung ganz als denselben, als welchen er in seinen systematischen Werken sich darstellt; daß er die philologische und historische Auslegungskunst der neuen Zeit nicht kennt, thut seiner eigenthümlichen Größe und dem theologischen Werthe seiner Commentarien so wenig Abbruch, als es der Erhabenheit seiner specu-

lativen Conceptionen Eintrag thut, daß ihn der Gedanke einer subjectiv psychologischen Vermittelung derselben noch fremd ist. In beiden Beziehungen tritt dafür die strenge Objectivität seiner Denkrichtung desto imposanter hervor; er macht sich zum unmittelbaren Organ der ernsten Majestät der Kirche und ihrer heiligen Lehre.

Die Catena aurea entstand auf Anregung des Papstes Urban IV., welchem auch der erste Theil derselben, die Auslegung des Matthäusevangeliums, gewidmet ist, wie die voraussstehende Dedicationsschrift zeigt. Mit der Bearbeitung der übrigen drei Evangelien kam er erst mehrere Jahre nach Urban's Tode zu Stande, und widmete sie seinem Freunde und Ordensgenossen Anibald, da dieser bereits als Cardinal von Molaria mit dem Purpur bekleidet war. Den Namen catena aurea schöpfte diesem Werke nicht Thomas, sondern die dankbare Nachwelt; er selber beschied sich, dasselbe einfach eine continua expositio zu nennen, woraus die in den Handschriften und ältesten Ausgaben sich vorfindenden Aufschriften: Expositio continua, continuum, glossa continua, glossa aurea u. s. w. sich erklären. Ähnliche Arbeiten wie diese Catena, sind auch früher schon von mehreren Theologen und Schriftstellern, sowol lateinischen als griechischen, versucht und zum Theile auch von Thomas benützt worden, wie die exegetischen Sammelwerke eines Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, Alcuin, Hrabanus Maurus, Haymo und Walafried Strabo aus der lateinischen Kirche, und jene eines Johannes Damascenus, Theophylaktus und Titus Bostrensis aus der griechischen. Im Ganzen sind es mehr als achtzig Autoren aus allen christlichen Jahrhunderten von Ignatius M. bis auf den Mönch Euthymius, deren Erklärungen und Glossen zum Texte der Evangelien dergestalt mit einander verwoben sind, daß sie ein in ununterbrochenem Zusammenhange sich fortspinnendes Ganzes bilden. Aus dieser Wolke von Zeugen für den ächten, traditionell kirchlichen Sinn des Schriftwortes werden besonders oft Origenes, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Hilarius, Gregor der Große, und von den späteren Hrabanus, Remigius, so wie die Verfasser der beiden Glossen (ordinaria und interlinearis) redend vorgeführt. Die griechisch geschriebenen Auslegungen benützte Thomas nach den vorhandenen Übersetzungen; mehrere derselben wurden, laut der Zueignungsrede an den Cardinal Anibald, erst auf seinen Betrieb, um sie für die Catena zu benützen, angefertiget. Die aus verschiedenen

Autoren ausgehobenen Stellen nahm er unverändert in sein Werk auf, höchstens daß er, um hie und da eine Stelle dem Contexte anzupassen, die Worte in eine andere Ordnung stellte, als sie beim Autor vorkommen. Von diesem Verfahren wich er einzig in Benützung des dem Chrysostomus unterschobenen, zu seiner Zeit aber für ächt gehaltenen Opus imperfectum in Matthaeum ab, dessen arianisch lautende Stellen er für bloße Textesfälschungen hielt und demgemäß in orthodoxem Sinne corrigiren zu müssen glaubte.

Von ausgezeichneter Schönheit sind die beiden Dedicationsreden, deren eine, an Papst Urban gerichtet, dem Matthäusevangelium, die andere an Cardinal Anibald den drei anderen Evangelien vorausgeschickt ist. Er feiert darin mit erhabenen Worten die in den Höhen thronende Weisheit des Ewigen, die, des Vaters eingeborner Sohn und reinster Abglanz, über alle geschaffenen Werke die Strahlen göttlichen Lichtes ausgegossen, dem Menschengeiste aber ihr eigenes Bild eingedrückt, und dasselbe noch herrlicher in Jener Herzen ausgestalten will, welche es nach der Fülle seiner Gnadenerweise verlangen. Aber was ist der Menschengeist, wie hoch ihn auch Gott begabt hat, gegen die Unermeßlichkeit der Schöpfung! Wie sollte er vermögen, die in der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Werke ausgedrückten Spuren und Zeichen der ewigen Weisheit zu erfassen, wenn auch das ihm eingegossene Licht der himmlischen Weisheit nicht durch die Finsterniß der Sünde und der zeitlichen Zerstreuungen verdunkelt wäre! So sehr wurden jedoch einige Herzen thöricht und finster, daß sie die Herrlichkeit Gottes auf eitle Götzenbilder übertrugen, und der Verdammniß anheimfallend, fluchwürdige Werke vollbrachten. Die göttliche Weisheit aber, die den Menschen zu ihrem Genusse geschaffen, hat den Menschen nicht seiner Armseligkeit überlassen, sondern die Hülle des Fleisches annehmend, zu ihm sich herabgelassen, damit das menschliche Auge unter der Hülle der menschlichen Natur jene Herrlichkeit schauen könnte, die es in der Erhabenheit ihrer göttlichen Majestät nimmer zu erreichen im Stande gewesen wäre; von der sichtbar gewordenen Schönheit der ewigen Weisheit hingerissen sollte er vom strebethätigen Verlangen entzündet werden, sie einst im unverhüllten Glanze ihrer göttlichen Klarheit zu schauen. Menschliche Hülle annehmend hat sie durch Worte und Werke die seit Anbeginn der Welt im Geheimniß verborgene evangelische Weisheit an das

Licht gebracht, welche in der auf einen Fels gegründeten Kirche niedergelegt ist, und den Nachfolger jenes Apostelfürsten zu ihrem höchsten Ausleger hat, der ihre in der Wolke der Sterblichkeit verhüllte Klarheit schaute und ihr standhaft und vollkommen Zeugniß gab im Bekenntnisse Christi, des Sohnes des lebendigen Gottes. Und so sei auch dieses Werk dem heiligen Vater der Christenheit geweiht und seinem höchsten Urtheile unterworfen, gleichwie es auf seinen Befehl entstanden ist; auf daß die Ströme wieder an den Ort zurückkehren, von welchem sie ausgeflossen (Sirach 1, 7). Nicht minder geziemend ist es, daß, weil man von den Früchten der Arbeit den Priestern des Herrn Opfer darzubringen pflegt, dem Freunde (Anibald), der mit den Ehren eines Priesters der Apostel geschmückt ist, eine Frucht der auf dieses Werk verwendeten Anstrengungen als Gabe dargebracht werde.

Das Evangelium ist die Botschaft von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, der die Menschheit angenommen, und berichtet über ihn viererlei: von der annehmenden Gottheit, von der angenommenen Menschheit, vom Tode und von der Auferstehung des menschgewordenen Gottes. Dieß ist durch die vier lebenden Wesen des Propheten Ezechiel vorgebildet; das menschenähnliche Wesen deutet auf Christum als Menschen hin, der Stier auf den Opfertod, der Löwe auf die Kraft der Auferstehung, der in die Höhen sich schwingende Adler auf die Gottheit des in die Himmel auffahrenden Christus. Der Mensch ist das Symbol des Matthäusevangeliums, weil dasselbe vornehmlich moralischen Inhaltes ist [1]); Marcus

[1]) Corpus autem suae narrationis — sagt Thomas mit Chrysostomus — ordinavit Matthaeus: primum ergo nativitatem, deinde baptismum, tertio tentationem, quarto doctrinam, quinto miracula, sexto passionem, septimo resurrectionem et ascensionem ipsius; non solum historiam de Christo exponere volens per hoc, verum etiam evangelicae vitae statum docere, quoniam nihil est, quod ex parentibus nascimur, nisi iterum per aquam et spiritum renati fuerimus ex Deo. Post baptismum autem necesse est contra diabolum stare; post hoc quasi omni superata tentatione factus idoneus ad docendum, siquidem sacerdos est doceat, et doctrinam suam bonae vitae quasi miraculis factis commendet: si laicus est, operibus doceat fidem. Deinde necesse est exire nos de hoc stadio mundi, et tunc restat, ut tentationum victoriam resurrectionis merces sequatur et gloria. Caten. aur. Prooem. ad Matth. vers. fin.

beginnt mit den Worten der Macht und führt deßhalb den Löwen als Sinnbild; das Evangelium Lucä mit der Erzählung vom Hohenpriester und wird darum durch den Stier symbolisirt; Johannes aber durch den Adler, weil er die Wunder der göttlichen Auferstehung anführt. Mit diesen Symbolen stimmt auch der Anfang der vier Evangelien; Matthäus beginnt mit der menschlichen Geburt, Marcus mit dem Löwenrufe in der Wüste, Lucas mit der Opferhandlung des Hohenpriesters, Johannes im Adlerschwunge hoher Gedanken mit dem vorzeitlichen Sein des ewigen Wortes bei Gott. Nach einer anderen Auffassung wechseln Matthäus und Marcus ihre Symbole; indem Marcus ohne Rücksicht auf die geschlechtliche Abstammung Christi von seinem menschlichen Erdenleben handelt, Matthäus aber die königliche Abstammung des Herrn nachweist, gleichwie Lucas die priesterliche. Diese drei Evangelisten berichten vornehmlich, was Christus im Fleische vollbrachte, Johannes aber erhebt sich betrachtend zur Sonne der ewigen Wahrheit; in dieser Abweichung des Johannes von den drei übrigen ist der Gegensatz des contemplativen Lebens zum activen ausgedrückt. Nach der durch geschichtliche Zeugnisse bestätigten Angabe des Lucas sind viele Evangelien geschrieben worden; die Kirche aber besitzt deren vier, gleichsam die vier aus ihrem Grunde entspringenden Paradiesesflüsse, oder die vier Dinge oder Ecken der neutestamentlichen Bundeslade, oder als Hindeutung auf die vier Himmelsgegenden, nach welchen sich die Kirche Christi allwärts zu verbreiten hat. Daß nicht Ein, sondern vier Evangelisten schrieben, in der Hauptsache genau zusammenstimmend, in einigen Nebensachen von einander abweichend, ist ein vorzüglicher Beweis der Richtigkeit und Glaubwürdigkeit des Mitgetheilten; würden sie auch in allen Nebensachen ganz genau zusammenstimmen, so müßte einer den anderen copirt haben, und somit wäre die Vervielfachung der evangelischen Zeugnisse von keinem Gewichte für die Wahrheit und Richtigkeit des Mitgetheilten. In dieser harmonischen Zusammenstimmung aber, kraft welcher sie in verschiedenen Variationen die Eine Wahrheit der gottmenschlichen Lehre und Wirksamkeit beleuchten, sind sie nicht so fast als vier Berichte, denn vielmehr als Eine Schrift zu betrachten, wie zwei Verse eines Gedichtes, welche einen und denselben Gedanken in zwei verschiedenen Wendungen und Rhythmen ausdrücken. Zwei der Evangelisten, der erste und der vierte, sind

zugleich Apostel, und nehmen die beiden übrigen, welche keine Apostel sind, in ihre Mitte, um sie gleichsam als Söhne zu umarmen und nach beiden Seiten hin zu schützen. Marcus und Lucas waren im Gefolge der Apostel; jener als Begleiter Petri und dessen gedrungene strenge Kürze nachahmend, dieser als Begleiter Pauli in seiner hellenisch gebildeten Redeweise den mächtig wogenden Strom der Paulinischen Redeweise nachbildend. Die evangelische Lehrweisheit ist erhaben, zunächst durch das Ansehen ihrer ersten apostolischen Verkünder, sodann durch die Größe der Kraft, die zum Heile ist für jeden, der daran glaubt; endlich durch die Erhabenheit der Freiheit, die hinaus ist über die Motive irdischer Furcht und Hoffnung, durch welche das alttestamentliche Gesetz sanctionirt ist. Die Weise, in welcher die heiligen Schriften, das Evangelium insbesondere, abgefaßt sind, ist Allen zugänglich, den Wenigsten durchdringbar; was die evangelische Weisheit offen daliegend enthält, redet sie als ein trauter Freund ohne Schwulst Gelehrten und Ungelehrten zu Herzen; was sie aber im Geheimnisse verbirgt, erhebt sie nicht durch prunkende Worte, so daß der langsame und ungebildete Geist dadurch zurückgescheucht würde, wie der Arme aus der Nähe des Reichen, sondern ladet Alle mit demüthigen Worten ein, indem sie dieselben nicht bloß durch die offen daliegende, sondern auch durch die verborgene Wahrheit sättigen und erproben will.

Außer der alle vier Evangelien commentirenden Catena existiren von Thomas auch noch zwei besondere Commentare zu den Evangelien von Matthäus und Johannes; den ersteren hat er schon frühe ausgearbeitet, wahrscheinlich als Regens Primarius zu Paris; den letzteren verfaßte er um ziemlich Vieles später, und dictirte den größten Theil desselben dem Bruder Reginald von Piperno in die Feder, welcher im römischen Collegium unter Thomas' Leitung seine Magisterlaufbahn begonnen (c. 1261) und sich ihm seitdem unzertrennlich angeschlossen hatte. — Das Matthäusevangelium beschäftiget sich nach Thomas' Erklärung vorzüglich mit Christo als Menschen, und handelt von dessen Eingang in die Welt (Capp. 1 u. 2), Fortgang und Entwickelung in der Welt (Capp. 3—20) und Hinweggang von dieser Welt (Capp. 21—28). Der erste Theil: De ingressu behandelt die menschliche Abkunft und Geburt Christi (Cap. 1) und deren Kundwerdung durch die Zeugnisse der Magier

und der für Christus blutenden unschuldigen Kinder (Cap. 2). Der zweite Theil: De processu in mundo, erzählt seine Vorbereitung auf das Lehramt durch Taufe und Kampf wider den Versucher (ut sit velatus sacris mysteriis et probatus virtutibus) und sodann die Ausübung des Lehramtes selber, welches nach Inhalt (Capp. 5—12), Kraft (Capp. 13—16) und Zweck (Capp. 17—20) der Lehre beleuchtet wird. Die in Capp. 5—12 enthaltene Darlegung der Lehre Christi umfaßt drei Stücke: erstlich die Entwickelung ihres Inhaltes mit Beziehung auf das alttestamentliche Gesetz (Capp. 5—7) und ihre Bezeugung durch die Wunder Christi (Capp. 8. 9); sodann specielle Anweisungen für die Diener des Evangeliums (Cap. 10), und endlich die Widerlegung der Gegner (Capp. 11 und 12). In der eigentlichen Lehrentwickelung wird der den Befolgern der Lehre verheißene Lohn vorangestellt (5, 2—16), sodann folgt die Auseinandersetzung der Vorschriften des christlichen Lebens (5, 17 — 7, 6), endlich wird gelehrt, wie man die Erfüllung derselben möglich machen könne (7, 7 ff.). Die Vorschriften der christlichen Lebensführung beziehen sich wieder auf zwei Puncte: was man zu leisten habe (5, 8 — 48), und mit welcher Intention das Gesollte zu leisten sei (6, 1 — 7, 7). Das Was oder der Inhalt der Leistung schließt Gebote (5, 8 — 37) und Räthe (5, 38 ff.) in sich; in Beziehung auf die Gebote wird gezeigt, was zur vollkommenen Gerechtigkeit gehöre (5, 8—20) und wie man dieselbe erfülle (5, 21 ff.); die Räthe beziehen sich auf Angelegenheiten des Rechtes (5, 38—42) und auf die moralischen Beziehungen zum Nächsten (5, 43 ff.). Die rechte Intention faßt zwei Stücke in sich: die simplicitas sanctae intentionis und die puritas sanctae conversationis. Von letzterer ist 7, 15 ff. die Rede; durch erstere ist die duplicitas effectus (6, 1—18) und affectus (6, 19 ff.) ausgeschlossen. Zur Bestätigung der Lehre Christi folgen die Wunder Christi, die in Heilung und Befreiung von leiblichen (Cap. 8) und geistlichen Übeln (Cap. 9) bestehen. Die leiblichen Übel sind wieder theils solche, welche aus innerlichen Ursachen (8, 1—22), und andere, welche aus äußeren Ursachen entspringen (8, 23 ff.). Die geistlich Kranken werden von Christo theils ungesucht aufgefunden (8, 1—34), theils von ihm aufgesucht (8, 35 ff.). Die Vertheidigung seiner Lehre führt Christus Cap. 11 gegen die Jünger des Johannes und gegen die Juden überhaupt, die an ihn nicht glauben wollen, Cap. 12 aber speciell gegen die

Pharisäer. In Capp. 13—16 folgt der Erweis der Kraft der Lehre Christi durch Worte (Parabeln in Cap. 13) und Handlungen. Letzteres anbelangend, wird Cap. 14 gezeigt, was die Kraft des Wortes wirke: Erquickung in der Noth (14, 1—21), Befreiung aus Gefahren (14, 22—33), Heilung der Leiden (14, 34 ff.). In Cap. 15 zeigt Christus die Sufficienz seiner Lehre ohne Beobachtung der Legalien (15, 1—20) für alle Völker, nicht bloß Juden (15, 21 ff.). In Cap. 16 zeigt er die von aller pharisäisch traditionellen Beimischung bewahrte Reinheit (16, 1—12) und Erhabenheit (16, 13 ff.) seiner Lehre. Das Endziel derselben ist die zukünftige Herrlichkeit, welche Christus in seiner Verklärung auf dem Tabor vorbildlich zeigt (Cap. 17), und weiters die Wege verkündet, auf welchen alle anderen Menschen zur Herrlichkeit gelangen: den gewöhnlichen Weg (Cap. 18), und jenen, welchen die einer besonderen Vollkommenheit Nachstrebenden gehen (Cap. 19); worauf noch das Vorurtheil zurückgewiesen wird, als ob die Berufung auf das Alter der Mosaischen Tradition (20, 1—16) oder die Abstammung von Abraham (20, 17 ff.) das Betreten jener Wege überflüssig machen könnte. Der letzte Haupttheil des Matthäusevangeliums handelt von dem Schlusse der irdischen Laufbahn Christi, und hat das Leiden Christi zu seinem Mittelpuncte. Die vorausgehenden einleitenden Begebenheiten und Reden Christi (Capp. 21—25) beziehen sich theils auf die durch Christi Herrlichkeit (Cap. 21), Weisheit (Cap. 22) und Gerechtigkeit (Cap. 23) herausgeforderten Juden, theils auf Stärkung der Jünger Christi im Hinblick auf die von dem Herrn geweissagten zukünftigen Gefahren und Gerichte (Capp. 24 und 25). Nachdem die Mysterien des heiligen Leidens Christi vorgeführt worden sind, schließt der evangelische Bericht mit dem Triumphe seiner glorreichen Auferstehung, deren Gewißheit durch Ohren- und Augenzeugen festgestellt wird. — Auch in diesem Commentare ist die Auslegung durchgängig auf die vorzüglichsten patristischen Auctoritäten gegründet und ist insofern als eine traditionelle Auslegung zu bezeichnen; weiters muß man sie eine biblisch-theologische nennen, insofern einerseits der evangelische Text durch fortlaufende Beiziehung vieler anderer Stellen aus dem alten und neuen Testamente im Geiste des tieferen Schriftsinnes beleuchtet und erläutert, andererseits dogmatische Lehren der Kirche theils direct, theils durch Nachweisung der Schriftwidrigkeit ihrer häretischen Gegensätze nachgewiesen werden. Die kritische

Thätigkeit beschränkt sich auf die Aufhellung und Lösung der scheinbaren Widersprüche zwischen den Angaben des Matthäus und anderer Hagiographen und dient der Feststellung des Literalsinnes oder führt auf die Entdeckung eines tiefer liegenden pneumatischen Sinnes hin. Einige Proben mögen diese Auslegungsart näher beleuchten. In Erklärung von Cap. 1 kommt Thomas auf den Unterschied zwischen den beiden Geschlechtsregistern bei Matthäus und Lucas zu sprechen, und findet ihn in fünf Puncten: Matthäus setzt die Stammtafel Christi an die Spitze seines Buches, Lucas nach der Erzählung der Taufe im Jordan; weil ersterer einzig nur die leibliche Abstammung Christi darlegen, letzterer aber den priesterlichen Charakter Christi hervorheben will und das Priesterthum mit der Sündentilgung, die mit der christlichen Taufe zusammenhängt, in enger Verbindung steht. Matthäus führt die genealogische Reihe von Abraham abwärts bis auf Christus, Lucas führt sie von Christus aufwärts bis Abraham und noch weiter hinauf; Lucas hat nämlich den priesterlichen Heilsbringer im Auge, welcher sich aufwärts erhebt, während die abwärts steigende Reihe des Matthäus das Herabsteigen Christi zu uns, und die Annahme unserer menschlichen Schwachheit und Gebrechlichkeit bedeutet. Matthäus bedient sich des Ausdruckes: genuit, Lucas setzt immer: fuit; denn ersterer erwähnt vermöge seines angegebenen Zweckes nur lauter leibliche Väter, Lucas aber auch mehrere Adoptivväter, auf das durch die priesterliche Vermittelung herbeizuführende Adoptionsverhältniß der Kinder Gottes hindeutend. Matthäus beginnt mit Abraham, weil er für Juden schrieb; Lucas mit Christus, dessen Geschlechtsregister er nicht bloß bis auf Abraham, sondern bis auf Gottes Schöpferthat zurückführt, weil er für Griechen schrieb, welche von Abraham nur insoweit wußten, als sie von Christus und seiner jüdischen Herkunft Kenntniß nahmen. Matthäus führt mehrere Weiber auf, weil er die leibliche Abstammung Christi erklärt, Lucas nennt keine Weiber, um die Reinheit des Priesterthums auszudrücken. Die von Matthäus erwähnten Weiber sind mit sündlichen Gebrechen behaftet, Ruth als geborne Heidin, Thamar und Bethsabe wegen ihres Wandels; damit wird angezeigt, daß Christus um unserer Sünden willen in den Geschlechtsverband der Menschheit eingetreten ist, oder daß das alttestamentliche Gesetz unvollkommen ist und durch sich den Menschen nicht rechtfertigen kann.

Als sie aber in die Genealogie aufgenommen wurden, galten sie nicht mehr als Sünderinnen, sondern als Gereinigte und Gesühnte. — Matthäus theilt sein Stammregister in drei Reihen zu je vierzehn Gliedern; die erste Reihe fällt in die Zeiten der Heerführer und Richter, die zweite in die Zeiten der Könige, die dritte in die Zeiten der Hohenpriester; damit ist auf die dreifache Eigenschaft Christi als Führer, König und Hoherpriester hingedeutet. Auch die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi könnte durch die Dreitheilung der Reihen ausgedrückt sein; die erste schließt mit dem gottwidrigen Begehren nach einem Könige, also mit der Übertretung eines göttlichen Gesetzes; die zweite mit der darauf folgenden Strafe, der Abführung in die Gefangenschaft; somit muß die dritte enden mit dem Hervorgang des Retters und Befreiers von Schuld und Strafe. Es können auch die drei weltgeschichtlichen Zeiten: vor dem Gesetze, unter dem Gesetze, Zeit der Gnade, auf welche die dritte Reihe abzweckt, ausgedrückt sein. Weiters ist 14, die Gliederzahl jeder Reihe, eine mystische Zahl als Summe aus $10 + 4$; $10 =$ Zahl des Dekalogs, $4 =$ Zahl der Evangelien; die dreifache Wiederholung der vierzehngliedrigen Reihe deutet auf das Mysterium der Trinität hin. In den 42 Gliedern kommt unmittelbar nacheinander zweimal Jechonias vor, unter welchem als Bindeglied der zweiten und dritten Reihe Christus verstanden wird; somit bleiben nur 40 Glieder, die als Product aus 10×4 anzusehen sind. Nun ist 4 die Zahl der Körper, weil diese aus 4 Elementen zusammengesetzt sind; 10 ($= 1 + 2 + 3 + 4$) ist die Summe der numeri lineales, und 4×10 deutet demnach an, wie Christus linealiter zu uns gekommen sei. Lucas zählt 77 Glieder in Übereinstimmung mit seinem Zwecke, Christum als Hohenpriester darzustellen; denn das hohepriesterliche Amt Christi bezieht sich auf Sühnung und Vergebung, und man soll seinem Feinde 77mal vergeben. $77 = 7 \times 11$; 11 ist die Zahl der Überschreitung der 10 Gebote, 7 die Zahl der gnadenspendenden Sacramente, mithin auf Beides durch die Zahl der 77 Generationen hingedeutet. — Für die Worte: antequam convenirent (1, 18) werden gegen die von Helvidius daraus gezogenen Folgerungen zwei Auslegungen vorgeschlagen. Versteht man unter convenire die eheliche Geschlechtsgemeinschaft, so hat man nach Hieronymus das „antequam“ als eine von allem nachfolgenden Geschehen oder Nichtgeschehen absehende Aussage über

das vorausgehende Nichtgeschehen zu verstehen; noch einfacher aber ist es, wenn man mit Remigius das convenire auf das häusliche Zusammenwohnen, und das antequam auf die Zeit zwischen dem Verlöbnisse und der Hochzeit bezieht. Ähnlicher Weise läßt das cognoscere (1, 25) eine doppelte Auslegung zu; man kann es nämlich, abgesehen von der in der Bibel so häufig vorkommenden Bedeutung, im Sinne eines geistigen Erkennens oder sinnlichen Anschauens nehmen, und es wäre somit gesagt, entweder daß Joseph die hohe Würde seiner Verlobten nicht erkannte, oder daß der blendende Glanz ihres Angesichtes während der Zeit, als sie das fleischgewordene Wort Gottes im Schooße trug, ihre Züge dem Verlobten unkenntlich machte. — Die Erzählung von dem Sterne, der den Weisen aus dem Morgenlande erschien (Cap. 2), gibt dem Commentator Anlaß zu einer Digression auf den astrologischen Fatalismus. — Zu den Worten: Ascendit in montem (5, 1) wird bemerkt, daß Christus drei Zufluchtsstätten hatte: Berg (Joh. 8, 1), Schifflein (Luc. 5, 3), Einöde (Luc. 5, 16). Damit ist angedeutet, daß der Christ eine dreifache Zuflucht habe: die Höhe der göttlichen Macht (Psalm 124, 1), die kirchliche Gemeinschaft, welche mit der Arche zu vergleichen ist (Psalm 121, 3), die Abgeschiedenheit des Ordenslebens (Oseas 2, 3; Psalm 54, 8). Jesus verkündete das Gesetz des neuen Bundes auf einem Berge, um seine Erhabenheit zu zeigen (Psalm 67, 16); um anzudeuten, auf welcher Höhe der Verkünder dieses Gesetzes stehen müsse (Jesai. 40, 9); um die Erhabenheit der Kirche auszudrücken, welcher das Gesetz verkündet wird (Jesai. 2, 2), und die Vollkommenheit der verkündeten Lehre (Psalm 35, 7); endlich, weil auch das Gesetz des alten Testamentes von einem Berge herab verkündet worden. — Diese bei Matthäus angegebene Örtlichkeit scheint mit Luc. 6, 17 nicht zu stimmen, wo von einem Felde die Rede ist. Deßhalb ist anzunehmen, entweder daß die Rede bei Luc. 6 von der Bergpredigt verschieden ist, oder daß der Berg auf einer Seite eine sehr sanft geneigte Fläche hatte, in deren Mitte sich abermals ein Hügel erhob; diesen bestieg Jesus, um zu lehren, nachdem er nach Ernennung der zwölf Apostel (Luc. 6, 13) vom Berge sich herabbegeben. — Den Abschnitt Matth. 13, 1—23 erklärt Thomas folgendermaaßen: Jesus trat aus dem Hause und begab sich an's Meeresufer. Dieß hat neben seiner buchstäblichen Wahrheit auch noch eine mystische Bedeutung; das Haus ist Judäa,

das Meer die Heiden (Matth. 23, 38; Jerem. 12, 7); oder auch, das Haus bedeutet die innere Betrachtung (Weish. 8, 16), das Meer das öffentliche Lehramt. Jesus nahm seinen Platz auf einem Schifflein im Meere, die Menge stand rings am Ufer. Grund dessen ist, er wollte von Allen gehört werden. Das Schifflein bedeutet mystisch die Kirche, die am Ufer stehende Menge die Katechumenen. Moralisch gedeutet gibt diese Handlung den Predigern die Lehre, daß sie ihre Untergebenen keinen Gefahren bloßstellen sollen (2 Mos. 13, 17). Christus beginnt in Parabeln zu lehren, um den heiligen Inhalt seiner Lehre der Menge faßlich zu machen und vor der Entweihung durch Unberufene zu bewahren. Die Cap. 13 erzählten drei Parabeln sollen die Hindernisse, das Gedeihen und die Würde der evangelischen Lehre darlegen. Die erste Parabel stellt die inneren Hindernisse, die zweite die äußeren dar. Der Sämann der ersten Parabel ist Christus. Er geht aus zu säen: Exiit. Hier ist an einen dreifachen Ausgang zu denken: an den ewigen Ausgang vom Vater, an den Ausgang von Judäa zu den Heiden, aus den Tiefen verborgener Weisheit in die öffentliche Lehrwirksamkeit. Exiit qui seminat, nämlich den Samen seiner Lehre. Der Same ist der Keim der Frucht; daher sind alle guten Werke von Gott (Phil. 1, 6). Exiit, qui seminat, seminare. Außer dem seminare hatte Christus auch noch die Function des Verdienens; was er sät, ist das Wort Gottes, welches wesenhaft vom Vater ausgeht als Quell aller Weisheit (Sirach 1, 5) und die Empfänger des Samens zu Söhnen Gottes macht (Psalm 81, 6; Joh. 1, 12). Zum Gedeihen der Saat des Gotteswortes werden drei Bedingungen erfordert: die Aufnahme in's Gedächtniß (Sprichw. 6, 21), die liebevolle Verinnerung (Psalm 118, 140), die sorgfältige Pflege (1 Tim. 6, 11). Diesen Erfordernissen sind entgegengesetzt der Leichtsinn, die Herzenshärte, die sündigen Leidenschaften, als die drei Hindernisse des Gedeihens. Das erste Hinderniß, der Leichtsinn, ist gemeint, wenn es heißt, daß ein Theil des Samens auf den Weg fiel und von den Vögeln gefressen wurde. Lucas fügt hinzu, daß der Same auf dem Wege überdieß noch getreten wurde, nämlich durch die leichtfertigen Gedanken. Das zweite Hinderniß, die Hartherzigkeit, wird durch das steinige Erdreich bezeichnet (Job 41, 15; Hohelied 5, 6). Einige sind ganz verhärtet, Andere nur oberflächlicher Bewegung zugänglich und ermangeln der Tiefe. Die ächte Tiefe besteht darin, daß man

Gott mehr als alles Andere liebe; dieß ist die himmlische Gesinnung im Gegensatze zur erdhaften, weichlichen und doch in ihrer Erdhaftigkeit harten und der schmelzenden Liebe unzugänglichen Gesinnung. Der Same auf dem mit dünner Erdschicht überzogenen steinigen Boden geht schnell auf, wie überall, wo es an Tiefe fehlt, Vorschnelles und Unreifes zu Tage kommt (Jesai. 18, 5; Ephes. 3, 17); wenn aber sündliche Lockungen und Trübsale kommen, so welken die aufgegangenen Gewächse ab, weil sie nicht tief genug, nicht in Gott wurzeln (Psalm 21, 16). Das dritte Hinderniß sind die Dornen oder sündigen Leidenschaften (Jerem. 4, 3; Sprichw. 24, 31). Das gute Erdreich, auf welches letztlich der Same fiel, ist das gottergebene Herz; die dreißigfache, sechzigfache, hundertfältige Frucht aber drückt die Abstufungen des Verdienstes und Lohnes nach den verschiedenen Graden der Vollkommenheit aus. Man kann darin die Vollkommenheit der Verehlichten, Jungfrauen und Martyrer angedeutet finden; $30 = 3 \times 10$ drückt als Product aus zweien in ihrer Art etwas Vollkommenes andeutenden Zahlen bereits etwas in sich Vollendetes aus; 60 weist auf die Ruhe eines über Kampf und Arbeit erhabenen, in den himmlischen Sabbat eintretenden Innenlebens hin, und ist daher die Signatur der Jungfräulichen und von der Welt Abgekehrten, wie 30 die Zahl der im Weltleben kämpfenden Gerechten; 100 die Signatur der Vollkommensten, welche bereits den Vorgeschmack der ewigen Seligkeit empfinden. Die Worte Christi in V. 13 geben dem Ausleger Veranlassung zu einer mit reichen biblischen Belegen ausgestatteten Ausführung über das Gnadengeschenk der himmlischen Weisheit und die Bedingungen, dasselbe zu erlangen: Sehnsucht, Forschung, Glaube, Liebe. Das in V. 14 folgende Citat aus Jesai. 6, 9 führt ihn auf die Frage, ob die in Folge der Gnadenentziehung eintretende Herzensverhärtung Gott zuzuschreiben sei; worauf mit dem heiligen Augustinus geantwortet wird, daß dieses Geschehenlassen Gottes durch die vorausgehenden Sünden des Menschen verschuldet, mithin nur eine ihn treffende gerechte Strafe sei. Die Seligpreisung in V. 16 kann auf alle Zuhörer oder auf die Apostel bezogen werden, je nachdem das „Schauen" des Sohnes Gottes als leibliches, oder im Sinne von Ephes. 1, 17; Jesai. 50, 4 als geistiges Schauen genommen wird. Der nachfolgende Vergleich mit den Propheten und Gerechten des alten Testamentes, welche nicht sahen, was die Seliggepriesenen

sehen, muß mit Rücksicht auf Joh. 8, 56 und Joh. 20, 8 dahin verstanden werden, daß zwischen einer Seligkeit des wirklichen Besitzes und des einstweiligen Hoffens des verdienten Besitzes unterschieden wird. — Bei Auslegung der folgenden Parabel von dem Feinde, der das Unkraut unter den Weizen säte, werden zu 13, 25 neben dem Unkraut auch noch Spreu und taube Ähren als Übel der Kirche genannt; wenn das Unkraut die Häretiker bedeutet, so die tauben Ähren die Schismatiker, Spreu die schlechten Katholiken. — Die Frage, welcher Zacharias unter dem 23, 35 erwähnten Sohne des Barachias gemeint sei, wird mit Hieronymus dahin beantwortet, daß der Sohn des Hohenpriesters Jojodas gemeint sei, welcher als Priester auch der von Gott Gesegnete (Barachias) genannt werden konnte. Abel und Jojodas repräsentiren den Gegensatz von Laien und Klerikern, oder von Weltleuten und beschaulichen Menschen, beide zusammen die Gesammtheit der Menschen; daher der Ausdruck: „Von Abel bis auf Zacharias" = alle Gerechten. Aber — wird zu V. 36 gefragt — warum soll das gegenwärtige Geschlecht für die Sünden aller vorangegangenen Geschlechter gestraft werden? Nach Hieronymus ist unter generatio haec (gemäß Psalm 111, 2; Matth. 16, 4) das ganze Geschlecht der Gottlosen zu verstehen. Chrysostomus äußert sich mit Berufung auf Psalm 7, 12, daß Gott die Strafe verschieben will, die Menschen aber dessen nicht achtend immer verderbter werden (2 Tim. 3, 13); daher die in einer späteren Zeit endlich nachfolgende zeitliche Strafe desto schwerer und nachdrücklicher ausfalle. Im Jenseits aber wird jeder einzig nach Maaßgabe seiner persönlichen Schuld bestraft werden.

Dem Commentar zum Evangelium Johannis ist eine Vorrede vorausgeschickt, welche sich über die Bedeutung dieses Evangeliums im Allgemeinen ausläßt. Die Synoptiker leiten uns zum activen Leben an, das Johannesevangelium aber zur Contemplation. Was der Apostel selber erschaute, läßt sich mit den Worten bei Jesai. 6, 1 ausdrücken, welche zugleich die Eigenschaften der Johanneischen Contemplation: Höhe, umfassender Weitblick und vollkommenes Eindringen in den Gegenstand, charakterisiren. Sie schwingt sich über alles Geschaffene, über alle Berge, Himmel und Engel bis zu Gott empor: Vidi Dominum sedentem super solium excelsum (vgl. Jesai. 40, 26); unter diesem Herrn ist aber laut Joh. 12, 41 Christus zu verstehen. In dieser Anschauung des heiligen Johannes

ist eine vierfache Hoheit zu erkennen: die Hoheit der Macht (darum Vidi Dominum); der Ewigkeit (sedentem); der Würde (super solium excelsum); der Unbegreiflichkeit des Erschauten (elevatum). Dieser vierfachen Erhabenheit Gottes entspricht auch ein vierfacher Weg, auf welchem die Philosophen zur Erkenntniß Gottes gelangt sind: aus der unverkennbaren Zweckordnung der Welt schlossen sie auf einen Alles lenkenden Herrenwillen (Psalm 88, 10; In propria venit Joh. 1, 11); die Wahrnehmung einer den Ranggraden der Dinge entsprechenden gradweisen Abnahme der Veränderlichkeit in den Dingen führte sie auf den Gedanken eines absolut Unveränderlichen, Ewigen (Psalm 44, 7; Hebr. 13, 8; In principio erat Verbum Joh. 1, 1); der an den Dingen wahrgenommene participative Besitz der Realität erweckte in den Platonikern den Gedanken eines höchsten Wesens, welches die Realität selber ist (Psalm 112, 4; Deus erat Verbum Joh. 1, 1), und endlich wurde Gott als die über jede Begränzung und Einschränkung und darum auch über allen Begriff erhabene Wahrheit erkannt (Psalm 8, 2; 1 Tim. 6, 16; 1 Joh. 4, 12). Der umfassende Weitblick der Johanneischen Contemplation zeigt sich darin, daß sie alles Sein und Denken, Leben und Erkennen aus der göttlichen Causalität ableitet (plena erat omnis terra majestate ejus; vgl. Joh. 1, 2. 9; Sirach 24, 35; Psalm 64, 20; 23, 1). Die Johanneische Contemplation ist also vollkommen durchgebildet, indem sie ihr Object sich innerlichst aneignet; der Apostel ist durchdrungen vom Gefühle und Bewußtsein der gnadenreichen Nähe des in Christus offenbar gewordenen Gottes, welche durch die sacramentale Heiligung die Christen zu Tempeln Gottes macht (Joh. 1, 16); in Übereinstimmung mit den Worten des Propheten: Et ea quae sub ipso erant replebant templum. (Ea quae sub ipso erant = mysteria humanitatis Christi; Christi autem caput = Deus 1 Kor. 11, 3). In die drei Vorzüge der Johanneischen Contemplation theilen sich die drei Hauptwissenschaften der Metaphysik, Naturwissenschaft und Moral; die Metaphysik ist erhaben, die Naturwissenschaft zeichnet sich durch die reiche Fülle ihres Inhaltes aus, die Moral führt zur Vollendung. Das Johannesevangelium vereiniget die Vorzüge dieser drei Wissenschaften ungetheilt in sich, und ist darum etwas in seiner Art Vollkommenstes.

Das Johannesevangelium zerfällt in zwei Haupttheile; im ersten wird die göttliche Würde Christi gelehrt, im zweiten (Capp. 2—21)

wird gezeigt, was das im Fleische offenbar gewordene Wort gewirkt hat. Der erste Haupttheil gliedert sich abermals in zwei Abschnitte: zuerst wird vom ewigen Worte, wie es vom Anfange her bei Gott war (1, 1—5) und in der Zeit Fleisch geworden (1, 6—13), gehandelt; sodann wird beschrieben, wie seine Fleischwerdung unter den Menschen zuerst kund geworden (1, 14—51). Der zweite Theil handelt von Jesu Christi, des fleischgewordenen Wortes, irdischem Leben (Capp. 2—11) und Sterben (Capp. 12—21). Während seiner öffentlichen Lebenswirksamkeit offenbart er seine Gottheit auf doppelte Art: durch seine Macht über die Natur [zum Zeugniß für seine Jünger (2, 1—11) und für die Menge (2, 12—25)] und durch die Wirkungen der Gnade. Diese sind wieder doppelter Art: Wiedergeburt (der Juden Cap. 3 — der Heiden Cap. 4), geistliche Wohlthaten, die den Wiedergebornen zu Theil werden, und analog den an die leiblich Gezeugten gespendeten Wohlthaten in Lebensspendung (Cap. 5), Nahrung (Cap. 6) und Unterricht (Capp. 7—11) bestehen. Die Lehre wird abermals nach ihrem Ursprunge (Cap. 8) und nach ihren Wirkungen beleuchtet; diese sind: Erleuchtung (Christus erleuchtet durch seine Worte Cap. 8, und durch seine Werke Cap. 9) und Belebung (durch Worte: Cap. 10; durch Werke: Cap. 11). Der auf den Tod Christi bezügliche Abschnitt handelt von Leiden und Sterben (Capp. 12—19) und von der Auferstehung (Capp. 20 und 21). Die Erzählung der Leidensgeschichte wird durch Darlegung der Ursachen der Verfolgung (Herrlichkeit Christi und Unglaube der Juden) eingeleitet (Cap. 12); sodann folgt Vorbereitung der Jünger durch Christus auf das bevorstehende Ereigniß (Capp. 13—17); endlich die Leidensgeschichte selber (Capp. 18 und 19). Die Vorbereitung besteht in den drei Acten des Beispieles (Capp. 13), der Lehre, die auf den Tod Christi (Cap. 14) und die zukünftigen Gefahren (Cap. 15) vorbereitet und den möglichen Mißverständnissen und Zweifeln begegnet (Cap. 16), und endlich in der Fürbitte des hoheprieſterlichen Gebetes Christi (Cap. 17).

Der erste Haupttheil des Evangeliums handelt, wie schon bemerkt, von der seit ewig bestehenden Gottheit Christi (1, 1—5) und deren zeitlicher Menschwerdung (1, 6—13). Die vorzeitlich existirende Gottheit Christi wird nach ihrem Sein (1, 1. 2) und Wirken (1, 3—5) dargestellt; das Sein wird nach seinem Wann, Wo, Was und Wie bestimmt, welche vier Fragepuncte sich unter die zwei

Aristotelischen des an und quid subsumiren lassen. Das Wann ist angegeben mit dem ersten Satzglied des V. 1: In principio erat Verbum. Diese Aussage enthält drei Begriffe, die einer näheren Erklärung bedürftig sind; zuerst der Begriff Verbum. Man unterscheidet zwischen dem gedachten (verbum interius) und ausgesprochenen Worte (verbum exterius); das äußere Wort ist sinnlich vernehmlicher Ausdruck (significatio) des inneren Wortes, das innere Wort der durch intellective Thätigkeit erzeugte Begriff einer Sache, oder dasjenige, worin (in quo) der Verstand das Wesen einer Sache anschauend sich vergegenwärtiget. In jedem intellectuellen Wesen ist ein inneres Sprechen; aber das innere Wort des Menschen und des Engels ist ein gemachtes Wort, weil beide eine Ursache ihres Seins und Wirkens voraussetzen, während das Joh. 1, 1 gemeinte Wort nicht geschaffen sein kann, indem von ihm gesagt wird: Omnia per ipsum facta sunt. Dieses Wort Gottes unterscheidet sich vom menschlichen Worte in drei Stücken: das menschliche Wort hat zuerst ein potentielles und hierauf ein actuelles Sein, das göttliche Wort existirt immer als schon fertiges und vollendetes, daher ein cogitare als gedankenbildende Thätigkeit in Gott nicht vorhanden ist; das menschliche Wort ist unvollkommen und kann jederzeit nur etwas Bestimmtes mit Ausschluß anderer Gedanken ausdrücken; Gott hingegen drückt sich und alle anderen Dinge außer ihm durch ein einziges Wort aus (Job 33, 14); das menschliche Wort ist als etwas Accidentelles vom Wesen der innerlich sprechenden Seele verschieden, das göttliche Wort aber mit der göttlichen Natur wesenhaft identisch, weil Sein und Denken in Gott dasselbe sind. Daraus folgt die Subsistenz des göttlichen Wortes; denn was im Wesen Gottes ist, ist selbst Gott. Vermöge seiner Ähnlichkeit mit demjenigen, aus dem es hervorgeht, wird es auch Sohn genannt. Auf die Frage, warum Johannes mit Übergehung des Vaters sogleich vom Sohne zu reden beginnt, ist zu antworten, daß die Lehre vom Vater schon aus dem alten Testamente bekannt war und nach Christi eigenen Worten die Erkenntniß des Sohnes zur Erkenntniß des Vaters führt. Warum gebraucht der Evangelist den Ausdruck „Wort" statt „Sohn"? Um den Gedanken an eine materielle Zeugung auszuschließen, und weil die Bezeichnung Wort den Grundgedanken des Evangeliums: Offenbarung des Vaters im Sohne, am Entsprechendsten ausdrückt. Warum wird das griechische

Wort Logos, welches eigentlich ratio heißt, mit verbum übersetzt? Weil ratio bloß eine immanente Thätigkeit des Geistes, verbum aber zugleich eine Offenbarung des inneren Gedankens nach Außen ausdrückt, von welcher Johannes ja eben sprechen will. Warum sagt der Apostel einfach verbum, und nicht verbum Dei, wie sonst in der Schrift (z. B. Sir. 1, 5; Offenb. 19, 13) gesagt wird? Weil das göttliche Wort das Wort oder die Wahrheit schlechthin ist, daher auch im griechischen Texte der Artikel ὁ vor λογος gesetzt wird. — Um die Worte: in principio, richtig zu interpretiren, muß man auf die verschiedenen Bedeutungen des Ausdruckes principium eingehen. Von einem Principe spricht man dort überall, wo eine bestimmte Ordnung anzutreffen ist; daher gibt es Principien der Größen und Zahlen, der Zeit, der Erkenntniß, letzteres wieder in doppelter Hinsicht: an sich und für uns; so ist Christus an sich als eingeborne Weisheit des Vaters, und für uns als fleischgewordenes Wort Gottes Princip der Erkenntniß. Auch in Hervorbringung einer Sache gibt es eine Ordnung; sowol von Seite des Hervorgebrachten (z. B. Fundament = Princip des Hauses) als auch von Seite des Hervorbringenden, und da wieder in einem dreifachen Sinne: principium intentionis (Zweck), rationis (Idee), executionis (Wirkungsvermögen). Bei Joh. 1, 1 bedeutet principium entweder den Sohn als principium executionis und rationis in der Schöpfung aller Dinge (Origenes vgl. 1 Kor. 1, 24; Joh. 8, 25), oder den Vater als Princip nicht nur alles Geschaffenen, sondern auch des göttlichen Lebensprocesses selber (Augustinus, Origenes vgl. Psalm 109, 3), wornach die Consubstanzialität des Vaters und Sohnes ausgesagt ist (Joh. 10, 11), oder endlich die anfangslose Dauer des Wortes (Basilius, Hilarius). — Die Ewigkeit wird auch durch das Zeitwort erat ausgesagt; gerade das Imperfectum ist geeignet, ein ewiges Sein auszudrücken, während jedes andere tempus, sei es das Präsens, das Perfectum oder das Futurum, immer nur etwas Zeitliches andeutet. Der Evangelist macht daher selber einen genauen Unterschied zwischen erat und fuit, wie aus anderen Stellen zu ersehen ist. Eine zeitliche Priorität des Vaters vor dem Sohne ist in keiner Weise zuläßig; man müßte sonst annehmen, daß der Vater Anfangs nicht actu intelligens wäre, oder erst durch discursive Denkthätigkeit das Wort erzeugte, oder es nicht natürlicher Weise, sondern lediglich durch seinen Willen hervor-

brächte, wie die Arianer meinten. Es ist aber dem Vater eben so natürlich und wesentlich, das Wort zu erzeugen, wie dem Lichte, daß es Glanz verbreitet, und wie das Licht unmittelbar auch leuchtet, so erzeugt auch der Vater unmittelbar das Wort, so daß kein Moment denkbar ist, in welchem er den Sohn noch nicht erzeugt hätte. — Nach dem Wann wird das Wo der Existenz des göttlichen Wortes erlediget: Verbum erat apud Deum. Deus drückt im Unterschiede von der abstracten Deitas eine concrete Persönlichkeit, mithin den Vater aus; apud zeigt eine Unterschiedenheit des Wortes vom Vater an, und da diese nicht im natürlichen Wesen besteht, so kann sie nur in die persönliche Existenz des Wortes gesetzt werden. Eben zur Andeutung dessen gebraucht der Evangelist die Präposition apud; weil diese ein Sein des Sohnes neben dem Vater ausdrückt. Durch die Aussage des Wo begegnet der Evangelist viererlei Einwendungen, deren Beantwortung den Sinn des apud in's volle Licht stellt. Man fragt, wo konnte das Wort gewesen sein, wenn es vor allen Dingen, also dann gewesen, als noch nichts war? Antwort: In keinem Raume oder begränzten Orte, sondern bei dem vom Raume nicht begränzten Vater (Basilius). Wenn das Wort vor allen Dingen war, wie kann es von etwas Anderem ausgehen? Antwort: Daraus, daß es keinen Anfang hat, folgt noch nicht, daß es kein Princip seines Bestehens habe; es ist eben aus dem Vater, bei dem es vor aller Zeit war (Hilarius). Wie kann das Wort subsistent sein, wenn es im Vater ist? Indem es zugleich beim Vater ist; das apud Deum schließt das in Patre nicht aus, sondern besagt nur, daß das Verbum kein Accidens, sondern ein Subsistens sei. Darum soll weiters apud auch die persönliche Geschiedenheit des Sohnes vom Vater ausdrücken (Beda. Alcuin). Nach Origenes ist das apud auch im Gegensatze zu ad hieher gesetzt, um die Ewigkeit des Wortes auszudrücken; factum est verbum ad Jeremiam drückt ein Wort aus, das Jeremias früher nicht hörte oder dachte; verbum apud patrem läßt keine solche Beschränkung der Zeit nach zu. — Nun folgt die Bestimmung des quid: Deus erat Verbum. Das Subject dieses Satzes ist Verbum, Deus das Prädicat. Deus ist hier ohne Beisatz und Restriction gesetzt, um den Charakter der Creatürlichkeit auszuschliessen (vgl. dagegen 2 Mos. 7, 1; Psalm 81, 6). Der Mangel des Artikels vor Deus im griechischen Texte brachte den Origenes auf die

Meinung, daß das Wort nicht assentiell, sondern nur in participativer Weise Gott genannt werde. Hierauf bemerkt aber Chrysostomus, daß auch Paulus, der erwiesenermaaßen Christum wahrhaft für Gott hält, an zwei Stellen (Tit. 2, 13; Röm. 9, 5) von Christus das Wort θεος ohne Artikel gebraucht. Ferner wird 1 Joh. 5, 20 ausdrücklich gesagt, daß Christus wahrer Gott und das ewige Leben sei. Der Grund der Weglassung des Artikels ist entweder, weil derselbe unmittelbar früher zweimal schon gebraucht wurde, oder weil θεος in unserem Satze als Prädicat und nicht als Subject vorkommt. — V. 2: Hoc erat in principio apud Deum. Dieser Satz dient zur Ausschließung von Irrungen, die durch das Vorausgehende hervorgerufen werden könnten. Es wäre heidnisch, aus V. 1 eine Mehrheit von Göttern zu folgern; V. 2 besagt gegen eine solche verkehrte Folgerung die völlige Identität von Natur und Wille in Vater und Wort. Die Arianer läugnen die Ewigkeit des Sohnes, und beziehen das in principio des V. 1 auf den Anfang aller Creaturen; dieser Auslegung stellt sich nun V. 2 entgegen, aus welchem klar hervorgeht, daß der Vater niemals ohne Sohn war. Nach Origenes schöner Auslegung ist V. 2 eine Zusammenfassung der drei Glieder des ersten Verses; hoc bezieht sich auf das dritte Glied, erat in principio auf das erste, erat apud Deum auf das zweite Glied des ersten Verses. Nimmt man zu den drei Gliedern des V. 1 den V. 2 als viertes Glied hinzu, so haben wir der Reihe nach die Zurückweisung von vier häretischen und vier philosophischen Irrthümern. Zu ersteren gehören: Ebion und Cerinthus, Photinus und Paulus Samosatenus; Sabellius; Eunomius; Arius — zu letzteren: Demokrit mit seiner Zufallslehre; Plato mit seinen subsistenten Ideen; andere Platoniker mit ihrem von Gott verschiedenen Weltverstande; Aristoteles mit seiner Ewigkeit der Welt.

Von V. 3 angefangen wird von der Kraft des Wortes gesprochen; und zwar zuerst im Allgemeinen, dann mit besonderer Beziehung auf den Menschen. Omnia per ipsum facta sunt. Damit ist nach Chrysostomus vermöge der dem Worte zuerkannten Allmacht die Gleichheit des Wortes mit dem Vater ausgesprochen; nach Hilarius die Coäternität beider, indem, wenn Alles, so auch die Zeit durch das Wort geschaffen ist; nach Augustinus die Consubstantialität beider, weil, wenn Alles durch das Wort geschaffen

ist, das Wort nicht selbst wieder geschaffen sein kann; indem ja abermals ein anderes Wort als Hervorbringer desselben nothwendig wäre. Dieser dreifachen orthodoxen Auslegung steht eine dreifache häretische entgegen, die mit der sonstigen Schrifttheologie im Widerspruche steht: Valentinus versteht das per ipsum so, als ob das Wort den Vater zum Entschlusse der Weltschöpfung veranlaßt hätte, so daß der Vater wegen einer außer ihm gelegenen Ursache die Welt geschaffen hätte, wogegen Sprchw. 16, 4; Origenes rechnet unter die omnia per verbum facta auch den heiligen Geist, wogegen Matth. 28, 19; 1 Joh. 5, 7; ferner macht er den Sohn zum bloßen Instrumente des Vaters, gegen welche Deutung des per aus verschiedenen Stellen der heiligen Schrift Einsprache gethan werden kann, z. B. aus 1 Kor. 1, 9, weil an dieser Stelle das per vom Vater selber gebraucht wird, der doch nicht wieder Werkzeug eines Höheren sein kann. Ursache dieser irrthümlichen Deutungen ist, daß per in einem mehrfachen Sinne gebraucht werden kann; es kann zur Bezeichnung der causa efficiens und causa formalis dienen, es kann die Ursache einer Thätigkeit mit Beziehung auf den Wirkenden oder auf das Gewirkte ausdrücken. Falsch wäre es, wenn man es in unserer Stelle mit Beziehung auf den Wirkenden als causa efficiens nehmen würde, wie Valentinus that; richtig ist es, per im Sinne der causa formalis zu nehmen, indem die Weisheit des Vaters allen Dingen ihr Siegel aufdrückt (1 Kor. 1, 18). Reflectirt man auf das Geschaffene, so erscheint in unserer Stelle vermöge des per der Sohn als derjenige, durch welchen der Vater geschaffen hat, ohne deßhalb Instrument des Vaters sein zu müssen; der Ausführende ist nicht bloßes Werkzeug, wenn er im vollen ungetheilten Mitbesitze der Macht dessen ist, der ihn zur Ausführung veranlaßt. Der Vater muß Alles durch den Sohn wirken, weil jedes Wort Gottes vor seiner Verwirklichung in der Weisheit Gottes präconcipirt vorhanden sein, und diese Präconception im Werke ausgeprägt sein muß. Et sine ipso factum est nihil. Dieses nihil wurde von einigen Häretikern als etwas Positives genommen; so von Valentinus, der darunter die unseren Verstand übersteigende Äonenwelt verstand, deren Schöpfer das Wort als eine der letzten Syzygie angehörende Emanation nicht sein konnte; die Manichäer verstanden unter dem nihil die Materie als Princip der corruptiblen Dinge, andere den Teufel (mit Beziehung auf Job 18, 15). Eine solche

Auslegung ließe sich aber nur dann rechtfertigen, wenn es wahr wäre, daß bei rein negativer Auffassung des nihil der betreffende Satz eine leere Wiederholung des vorhergehenden Satzes wäre. Daß dem nicht so sei, zeigt ein kurzer Rückblick auf die patristische Exegese, welche viele Gründe anzugeben weiß, warum der Evangelist an den vorausgehenden bejahenden Satz einen verneinenden des gleichen Inhaltes anschloß. Nach Chrysostomus soll mit dem nihil angedeutet werden, daß nicht bloß die in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte aufgezählten sichtbaren Dinge, sondern Alles, auch die unsichtbaren Welten und Geschöpfe durch das Wort geschaffen seien (Kol. 1, 16). Als einen zweiten Grund gibt er an, es soll der Meinung vorgebeugt werden, als habe Christus nichts Anderes als die in den Evangelien erzählten Wunder seiner Macht gethan. Hilarius legt mit Beziehung auf Sprichw. 8, 30 den Nachdruck auf die Worte sine ipso, und findet darin den wesentlichen Mitantheil ausgesprochen, den der Sohn an allen Werken des Vaters hat. Eine unter des Origenes Namen auf uns gekommene Homilie hält sich an das griechische ὡρις (sine), welches im Sinne von extra oder foris genommen andeutet, daß die geschaffenen Werke im Logos, d. i. in der Kraft desselben bestehen und fortdauern (Hebr. 1, 3). Augustinus, Origenes u. A. beziehen das nihil auf das Böse, so daß also gesagt wäre, Gott ist nicht Urheber des Bösen. Denn die Defecte eines Werkes sind nicht aus der Weisheit des Künstlers herzuleiten, aus welcher sich nur die Vollkommenheiten desselben erklären lassen. — Quod factum est in ipso vita erat. Dieser Satz wird von Verschiedenen verschieden ausgelegt. In der vorhin genannten Homilie wird so interpungirt: Quod factum est in ipso, i. e. per ipsum — vita erat; d. h. Alles durch das Wort Geschaffene hatte in Gottes ursächlichem Denken lebendiges Dasein. Augustinus interpungirt: Quod factum est — in ipso vita erat; d. i. das Geschaffene, das an sich entweder leblos oder lebendig sein kann, war in Gott nicht nur lebendig, sondern das Leben selber, weil Denken, Sein, Leben in Gott absolut zusammenfallen. Origenes theilt so ab: Quod factum est in ipso, vita erat und erklärt die Stelle: Was das Wort uns gegeben, war es an sich (nämlich Leben) (vgl. 1 Kor. 1, 30; Röm. 15, 22). Hilarius liest in diesem Zusammenhange: Et sine ipso nihil factum est, quod factum est in ipso; die weiteren Worte: vita erat (vgl. Joh. 5, 26) werden als

Grund hiefür genommen. Chryſoſtomus lieſt: Et sine ipso nihil factum est quod factum est; da nun der heilige Geiſt kein Geſchöpf iſt, ſo kann er keine Hervorbringung des Sohnes ſein, wie Einige aus dem vorausgehenden: Omnia per ipsum facta sunt, folgern wollten. Die nachfolgenden Worte: In ipso vita erat, ſollen die durch Setzung der Weltdinge nicht erſchöpfte und überhaupt unerſchöpfliche Wirkungskraft Gottes (Pſalm 35, 10) und weiters die fortdauernde Erhaltung der Dinge durch Gott (Hebr. 4, 12) ausdrücken. Vermöge des Anſehens, welches der heilige Chryſoſtomus in der griechiſchen Kirche beſitzt, hat ſich dieſe allgemein für die von ihm angenommene Interpunction entſchieden. — Das in VV. 5 und 6 erwähnte Licht kann auf die natürliche oder übernatürliche Erleuchtung des Menſchen durch Gott bezogen werden, und das Kommen des Lichtes deutet im letzteren Falle auf die Reſtauration der Menſchheit durch Chriſtus hin; die Finſterniſſe ſind dann entweder der Strafzuſtand der Menſchen, oder der Satan, unter deſſen Herrſchaft die gefallene Menſchheit gerieth, oder die geiſtige Finſterniß, in welche die vorchriſtliche Welt verſunken war. Das Nichtfaſſen (non comprehenderunt) bedeutet das Unvermögen der Finſterniſſe, die Macht des Lichtes zu bewältigen. — VV. 9—14 handeln von der Incarnation, und zwar VV. 9 und 10 von der Nothwendigkeit des Kommens Chriſti, VV. 11—13 von den Früchten, V. 14 von der Art deſſelben. Die Nothwendigkeit wird aus dem Mangel der rechten Gotteserkenntniß erklärt. Dieſer Mangel iſt aber nicht von Seite Gottes verſchuldet; denn das Wort erleuchtet als wahres Licht jeden Menſchen, der in die Welt kommt; es war von Anbeginn in der Welt wirkſam (in mundo erat) und war in derſelben als dem Werke ſeiner Weisheit deutlich kennbar (mundus per ipsum factus est). Mithin lag der Grund des Nichterkennens nur im Menſchen ſelber (mundus eum non cognovit). Der Evangeliſt nennt das Wort lux vera im Gegenſatz zum falſchen Lichte der heidniſchen Philoſophie, zu der lux figuralis des Judenthums, und zum participativen Lichte der Engel. Das Wort erleuchtet jeden Menſchen (venientem in hunc mundum). Iſt unter der Erleuchtung das natürliche Licht der Vernunft gemeint, ſo iſt unter dem veniens in hunc mundum jeder Geborne zu verſtehen, und zwar in Hinſicht auf ſein geiſtiges Weſen, weil dieſes nicht gleich dem Leibe ſelber ſchon ex mundo iſt, in welchem Falle es in die Welt zu kommen

nicht nöthig hätte. Bezieht man die Erleuchtung auf das übernatürliche Gnadenlicht, so können die Worte venientem in hunc mundum in einem mehrfachen Sinne ausgelegt werden, je nachdem man unter mundus die Welt überhaupt, oder mit specieller Beziehung auf ihre Wiederherstellung und Vollendung durch Christus versteht. Im ersteren Falle besagt die Stelle nach Chrysostomus, daß Gott jedem Menschen seine Gnade anbietet, indem er will, daß alle Menschen selig werden sollen; im letzteren Falle ist nach des Origenes Erklärung unter dem Lichte der Glaube zu verstehen, der die Kirche erleuchtet. Nach Augustinus besagt die Stelle so viel, daß jede Erleuchtung, die irgend einem Menschen zu Theil wird, nur vom Worte kommt. — VV. 11—13 spricht vom Kommen des Lichtes, von dem Widerstande gegen dasselbe, von den Früchten desselben. In propria venit. Propria bedeutet entweder das Judenvolk (Psalm 75, 1; Jesai. 5, 7) oder die Welt im Allgemeinen (Joh. 16, 28); danach auch sui (eum non receperunt) entweder die Juden (Joh. 5, 43; 8, 49; 5 Mos. 26, 18; Röm. 9, 5) oder die Menschen im Allgemeinen (Psalm 99, 3), weil nach Gottes Bilde geformt. Die erstere Deutung ist die wahrscheinlichere. Quotquot autem receperunt eum; darunter sind nicht bloß Juden, sondern auch Heiden gemeint, woraus zugleich hervorgeht, daß Gott noch mehr Gnaden ertheilte, als er versprochen, weil er ihre Erweisungen nicht auf das erwählte Volk beschränkte. Die Frucht seines Kommens ist die Sohnschaft Gottes, welche nach biblischer Lehre die Eingießung der Gnade, die Verähnlichung mit Gott durch gerechte Werke und durch die zukünftige Verherrlichung in sich schließt. Es könnte hier gefragt werden, wie die Worte: dedit eis potestatem filios Dei fieri, auf das erste Moment der Sohnschaft: Eingießung der Gnade, bezogen werden können, da diese lediglich von Gottes Verleihung abhängt und durch keine potestas hominis erworben wird? Darauf läßt sich sagen, daß die Gnade nicht ohne Consens des freien Willens wirksam wird, der das Vermögen (potestas) der Gnadenaufnahme ist und durch die gratia actualis zur bereitwilligen Aufnahme ihrer Einflüsse sollicitirt wird. — Qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri sed ex Deo nati sunt. Der Plural sanguinibus drückt aus quidquid ex sanguine generatur, also sowol den Samen des Weibes als das menstruum des Weibes; mit beiden ist aber nur die causa materialis

der Generation angegeben, darum folgt weiters auch noch die causa motiva, der Wille der Zeugenden, des Weibes (voluntas carnis) und des Mannes (voluntas viri). Dieser Geburt nach der Ordnung der Natur wird die Geburt aus Gott gegenüber gestellt. Die Präposition ex dient zur Bezeichnung sowol der causa materialis als auch der causa efficiens, nicht aber der causa consubstantialis, wie die Präposition de, welche daher auch auf die Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater angewendet werden kann, nebstdem, daß sie zur Bezeichnung der causa materialis und efficiens dient. — Die Worte: Et verbum caro factum est, bezeichnen die Art und Weise, in welcher das Licht in die Welt gekommen, und schließen sich insoferne an das Vorausgegangene: In propria venit, an. Nach Chrysostomus aber erklären sie das Wie dessen, was früher gesagt wurde: Dedit eis potestatem filios Dei fieri (vgl. Gal. 4, 5). Augustinus faßt sie als erklärende Fortsetzung der Stelle: Ex Deo nati sunt, weil es auffällig erscheinen könnte, wie Jemand aus Gott geboren werde, wenn nicht der Modus dieser Geburt näher angedeutet würde. Das Verbum caro factum est ist von einigen Häretikern falsch ausgelegt worden; so von Eutyches, welcher gewissermaaßen an eine Verwandlung des Wortes dachte, im Widerspruche gegen Malach. 3, 6; nicht von einer Verwandlung in's Fleisch, sondern von Aufnahme des Fleisches ist die Rede, gleichwie in dem Satze: Homo albus factus eine Annahme der albedo, nicht aber eine Verwandlung in dieselbe gemeint ist. Andere geben dieß zu, glauben aber, daß das Wort die Stelle der Seele im Fleische vertreten habe, während doch die Schrift ausdrücklich der Seele Christi erwähnt (Matth. 26, 38), von Gemüthsbewegungen Christi spricht (Marc. 14, 33); zudem kann weder Gott noch ein englischer Geist die Form eines Körpers sein, andererseits aber kein Körper ohne gestaltenden Einfluß der Seele Fleisch werden. Apollinaris gesteht Christo zwar eine sensitive, aber keine intellective Seele zu; aber die Schrift spricht von Seelenäußerungen Christi, welche nicht der sensitiven, sondern der intellectiven Seele angehören; der Affect der Verwunderung (Matth. 8, 10) wurzelt in dem geheimen Verlangen, die verborgene Ursache einer offen daliegenden Wirkung kennen zu lernen. Zudem ist das Fleisch nur durch die ihm einwohnende menschliche Seele menschliches Fleisch; die menschliche Seele ist aber im Unterschiede von der thierischen wesentlich intellectiv. Das Wort

hat die Menschennatur angenommen, um sie wiederherzustellen; hätte es die intellective Menschenseele nicht angenommen, so wäre diese der Wiederherstellung nicht theilhaft geworden. Daß der Apostel dieß nicht ausdrücklich hervorhob, sondern nur von der Fleischwerdung des Wortes sprach, gründet in mehreren Ursachen: erstlich, weil er sich vornehmlich gegen die Manichäer kehrte, welche Christo bloß einen Scheinleib zuschrieben; weiters wollte er die Überschwenglichkeit der Güte und Herablassung Gottes zeigen, welche vornehmlich daraus hervorleuchtet, daß das ewige Wort Fleischesgestalt annahm; denn die Annahme einer materiellen Hülle ist eine noch größere Herablassung, als die Vereinigung mit einer gottähnlichen intellectiven Seele, da die Materie von Gott am weitesten absteht. Sodann sollte durch die Betonung der Fleischwerdung die Besonderheit der Vereinigung vom Göttlichen und Menschlichen in Christus hervorgehoben werden; denn andere heilige Männer sind bloß geistig mit Christus vereiniget worden. Endlich sollte auch darauf hingedeutet werden, daß eben die menschliche infirmitas carnis der eigentliche und letzte, specifische Grund der Menschwerdung Gottes gewesen ist. Man könnte auch fragen, warum der Apostel sagte: Verbum caro factum, und nicht verbum carnem assumsit? Die Antwort darauf ist: der Evangelist wollte durch diese von ihm gewählte Ausdrucksweise dem später entstandenen nestorianischen Irrthum begegnen. Der Eutychianischen Auslegung der bezüglichen Worte beugt aber der nächstfolgende Satz vor: Et habitavit in nobis, i. e. in nostra natura, woraus nothwendig eine Zweiheit der Naturen in Christus sich ergibt. Man kann aber das habitare auch auf das längere Verweilen auf Erden und auf den Verkehr Christi mit den Menschen beziehen; und die ausdrückliche Hervorhebung desselben sollte die Menschenfreundlichkeit Gottes und die Glaubwürdigkeit des aus persönlichem Umgange mit Christus geschöpften Berichtes in's rechte Licht stellen.

Als eine andere Probe der in diesem Commentar befolgten Auslegungsart möge die Erklärung von Joh. 6, 26—71 dienen. Dieser Abschnitt, der von der geistlichen Speise handelt, zerfällt in zwei Abschnitte; 6, 26—40 wird die Lehre über dieses Mysterium vorgelegt, von 6, 41 ff. angefangen den Einwendungen der Zuhörer Christi begegnet. Im ersteren Abschnitte wird näher angegeben, wo diese Speise in Wahrheit und Wirklichkeit zu finden sei (6 26—29),

woher sie komme (6, 30—33) und wie man sie zu empfangen habe (6, 34—40). Die geistliche Speise ist Gott selber als veritas contemplanda et bonitas amanda (Sprichw. 9, 5; Sirach 15, 3), sodann die Befolgung der göttlichen Gebote (Joh. 4, 34), Christus selber (Joh. 6, 35) und sein Fleisch (Joh. 6, 66), insofern es mit dem ewigen Worte vereiniget ist, von welchem sich die Engel nähren. Alles dieses zusammengenommen erklärt den Sinn der Aufforderung Christi (6, 27): Operamini cibum qui non perit u. s. w. Im folgenden Verse wird der Menschensohn als Geber dieser Speise bezeichnet, weil sie uns, die wir das Geistliche in seiner reinen Geistigkeit nicht fassen könnten, noch auch dazu Lust hätten, durch die Incarnation des ewigen Wortes vermittelt worden ist. Auf die Incarnation bezieht sich auch, daß vom Menschensohne gesagt wird: Quem Pater signavit; denn die signatio setzt einen Unterschied zwischen dem Signans (Gott) und Signatum (Christi menschliche Natur) voraus. Da Christus den Glauben an denjenigen, der ihn gesendet, verlangt, so verlangen die Juden ein Zeichen (V. 30), nicht als ob die vorausgehenden Wunder (z. B. wunderbare Speisung) ihnen als ein unzulänglicher Beweis der göttlichen Sendung Christi geschienen hätten, sondern weil sie immerfort gespeist zu werden wünschten; deßhalb erwähnen sie (V. 31) die vierzigjährige Speisung ihrer Väter in der Wüste. Sie sagen, daß sie Speise vom Himmel bekommen hätten; Christus verneint es, indem er von der wahren Seelenspeise spricht, die nicht vom coelum aërium, sondern vom coelum spirituale kommt. Er nennt (V. 32) die von ihm angebotene Speise panis verus im Gegensatze zum Manna, dem panis figuralis; sich selber nennt er (V. 35) panis vitae im Gegensatze zum leiblichen Brote, welches, insofern es den Tod des sterblichen Leibes nur zeitweilig fristend aufhält, als panis mortis zu bezeichnen ist. — Das V. 41 ff. Gesagte bezieht sich auf Einwendungen und Bedenken, theils der Juden (VV. 41—52), theils der Jünger Christi (VV. 53—60). Die Juden murren V. 41; denn sie hatten eine Erneuerung des Mannaregens erwartet, und sehen sich nun in ihrer Erwartung getäuscht. Diese fleischliche Sinnesart ist auch Ursache, daß sie in Christus nichts anderes als den Sohn von Joseph und Maria sehen (V. 42). Indeß unwillkürliche Ehrfurcht hält sie zurück, daß sie das Murren nicht in laute, ungestüme Bewegung übergehen lassen. Der Herr findet ihr Murren begreiflich; denn sie sind noch

nicht durch den Vater zu Christus hingezogen (VV. 43. 44). Hiebei ist zu erinnern, daß unter diesem Zuge des Vaters kein Zwang verstanden sein will, sondern die Mittel der Überzeugung durch innere Offenbarung und äußere Wunder, Wohlgefallen und Freude an der Wahrheit und Bewegung des Willens durch die Gnade, was aus vielen Stellen der heiligen Schrift belegt wird. Daß der Vater zum Sohne hinführt, widerspricht nicht anderweitigen Äußerungen, daß der Sohn zum Vater hinführt. Christus führt zum Vater als Mensch (via), der Vater zu Christus, insofern er durch gnadenvolle Erleuchtung dessen Gottheit offenbart. Daß nicht Alle durch den Vater zu Christo hingezogen werden, gründet in der Corruption der menschlichen Natur, deren irdische Trägheit die Gnade abweist. Gott bietet nicht nur Allen seine Gnade an, sondern er bekehrt auch solche, die von ihm freiwillig sich abgekehrt haben. Daß er eben Jene, und nicht Diese bekehrt, gründet im beneplacitum divinae voluntatis, mit welchem sich so wenig rechten läßt, als mit dem Baumeister, der einige Steine an diesem, andere an jenem Theile des Gebäudes anbringt. So bekehrt Gott auch Einige, um an ihnen seine Barmherzigkeit zu offenbaren, Andere läßt er unbekehrt, auf daß sie Zeugen seiner Gerechtigkeit seien. Auch unter den Erwählten gibt es wieder Stufenordnungen des Verdienstes und der Gnade; Einige macht er zu Aposteln, Andere zu Bekennern, Andere zu Martyrern. Daß er gerade den Stephanus zum Martyr, den Petrus zum Apostel u. s. w. macht, ist einzig in seinem souverainen Willen gegründet. — Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Audire und discere drücken die beiden Bedingungen des Kommens zu Christus aus; audire die gnadenvolle Einsprechung, discere die menschliche Selbstthätigkeit, den Gebrauch des liberum arbitrium. Zugleich steht das audire im Gegensatze zu dem nachfolgenden videre, welches Christus sich selbst beilegt; weil kein Mensch in diesem Leben Gott schauen kann, sondern nur durch die unvollkommene Erkenntniß aus dem Glauben von Gott und göttlichen Dingen weiß. Das unwillige Murren der Juden bezieht sich auf zwei Puncte, auf den Ursprung der geistlichen Speise und auf deren Genuß. Was Christus über den ersten Punct bemerkt, läßt sich auf folgenden Syllogismus reduciren: Jenes Brot ist in Wahrheit Himmelsbrot, welches der Welt Leben spendet; ich bin das Brot, welches der Welt Leben spendet; also bin ich

das wahre Himmelsbrot. Diese Eigenschaft legt sich Christus V. 50 mit Beziehung auf das in ihm incarnirte Wort bei, im V. 52 bezieht er sie auf seinen Leib, den er seinen Gläubigen darzureichen verspricht. In der Eucharistie ist zwar der ganze und ungetheilte Christus enthalten, das Geistige und Göttliche von Christi Wesen aber doch nur concomitanter; daher wählt Christus jenen Ausdruck, durch welchen das unmittelbare Wesen der Sache bezeichnet wird. Den zweiten Punct anbelangend behauptet Christus die Nothwendigkeit (V. 54), Nützlichkeit (V. 55) und Wahrhaftigkeit (V. 56) der von ihm verheißenen geistlichen Nahrung. Nisi manducaveritis carnem filii hominis u. s. w. Dieß läßt sich auf die spirituelle und sacramentale Nießung des Leibes Christi beziehen. Jedoch ist zu beachten, daß, wofern man die letztere Deutung vorzieht, die von Christus statuirte Nothwendigkeit des Genusses nur in Beziehung auf die Erwachsenen gelten kann, weil der Empfang der Eucharistie eine besondere geistig-religiöse Stimmung und Sammlung fordert, deren Kinder nicht fähig sind. In der griechischen Kirche, die hierin einen Ausspruch des Areopagiten für sich hat, wird die Nothwendigkeit der sacramentalen Nießung auch für Kinder geltend gemacht, und daher getauften Kindern sogleich die Eucharistie gereicht. Kann V. 54 auf die spirituelle und sacramentale Nießung bezogen werden, so können auch die V. 55 bezeichneten Früchte des Genusses für Geist und Leib im Jenseits aus der einen und der anderen Art desselben abgeleitet werden. Der spirituell Genießende empfängt zwar nicht das Sacrament, wird aber doch der res sacramenti theilhaft; diese wird wieder in die res contenta (Christus selber) und res signata (mystischer Leib Christi, lebendige Einheit der Kirche) getheilt. Zum mystischen Leibe der Kirche gehören die Prädestinirten, Berufenen und Gerechtfertigten, welche der Kirche durch die spirituelle Communion eben so einverleibt werden, wie die das Sacrament Empfangenden Christo einverleibt werden. Denn nicht der Genießende assimilirt sich den Leib Christi, sondern dieser conformirt und assimilirt sich den Genießenden. Wie dieser zur Vereinigung mit Christus gelange, wird durch eine Vergleichung erläutert: Sicut misit me vivens pater et ego vivo propter patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me. Das mitti kann auf den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater oder auf die zeitliche Incarnation bezogen werden. Im ersteren Sinne ist das simile com-

parationis das esse ab alio, jedoch mit dem Unterschiede, daß im Sohne die Fülle der göttlichen Natur des Vaters ist, im Menschen aber nur eine particuläre Mittheilung aus der Fülle des göttlichen Lebens, wie auch der Ausdruck manducare im Gegensatze zum generari (mitti) andeutet. Bedeutet mitti die Incarnation, so ist die Einigung mit Gott das simile comparationis, aber wieder mit dem Unterschiede, daß dieselbe in Christus eine hypostatische Einheit, in den übrigen Menschen aber eine Einigung durch das Sacrament des Glaubens ist. Nach Hilarius enthält die bezügliche Stelle ein Argument wider die Irrlehre des Arius. Denn wenn wir durch Christus leben, weil wir etwas von seiner Natur an uns haben (per manducationem), so muß auch Christus, weil er durch den Vater lebt, die Natur desselben in sich haben, und zwar ganz und ungetheilt, weil die göttliche Wesenheit nicht theilbar ist.

Der Commentar zu den Pauliniſchen Briefen wird durch ein Encomium des Apostels Paulus eingeleitet, mit Anknüpfung an Apstgsch. 9, 15: Vas electionis est iste u. s. w. Der Apostel ist ein Gefäß der göttlichen Erwählung. Man schätzt ein Gefäß nach Beschaffenheit, Inhalt, Gebrauch und Nutzen desselben. Die Gefäße sind nach ihrer Beschaffenheit von unterschiedlichem Werthe, je nachdem sie von Gold, Silber, Holz, Thon sind (2 Tim. 2, 20). Gott formt sie nach seinem unabhängigen Wollen je nach der ihnen zugedachten Bestimmung (Jerem. 18, 4; Psalm 99, 3; Jesai. 45, 9; Röm. 9, 20). Was für ein Gefäß der heilige Paulus gewesen, läßt sich mit den Worten Sirach 50, 10 aussagen: Ein Gefäß aus Gold, gediegen, geschmückt mit Edelsteinen aller Art. Das Gold bedeutet den Glanz der Pauliniſchen Weisheit (1 Mos. 2, 12; Sprichw. 3, 15; 1 Petr. 3, 15); die Gediegenheit die Stärke seiner Liebe (Hohel. 8, 16; Röm. 8, 38); die Ausschmückung mit Edelsteinen aller Art die Auszeichnung durch alle Tugenden (1 Kor. 3, 12; 2 Kor. 1, 12). Was er selbst war und besaß, verkündete er auch lehrend Anderen: die geheimnißvolle Weisheit des Glaubens (1 Kor. 2, 6), die heiligste Liebe (1 Kor. 13, 1 ff.), alle christlichen Tugenden (Kol. 3, 12). In den Gefäßen sucht man einen Inhalt (4 Kön. 4, 5). Einige sind mit Öl, andere mit Wein, andere mit anderen Flüssigkeiten gefüllt; und so sind auch verschiedene Menschen von Gott mit verschiedenen Gnaden ausgerüstet (1 Kor. 12, 8). Jenes Gefäß aber, welches Gott in Paulus sich erwählt, war vom kostbarsten Inhalte, vom

Namen Christi (Hohel. 1, 2) ganz und gar erfüllt (Offenb. 3, 12), Paulus war in seinen Gedanken (1 Kor. 2, 2) und in seinen Gefühlen (Röm. 8, 35; 1 Kor. 16, 22) davon durchdrungen; daher er von sich selbst sagte: Nicht ich lebe mehr, sondern Christus lebt in mir (Gal. 2, 20). Die Gefäße dienen nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit zu verschiedenem Gebrauche; und eben so gibt Gott auch den Menschen nach Verschiedenheit ihrer Begabungen eine verschiedene Bestimmung (Röm. 9, 21; Sir. 33, 10 ff.). Paulus wurde als ein Gefäß des Namens Christi auserwählt, diesen Namen den Menschen zu bringen, und zwar aus weiter Ferne (Jesai. 30, 27), weil sie von Christus durch die Sünde (Psalm 118, 150) und durch die Schwäche ihres verdunkelten Erkennens (Hebr. 11, 13; 4 Mos. 4, 13) weit entfernt waren. Gleich den Engeln und Heiligen des alten Bundes (Malach. 4, 4) empfieng er von Gott selbst oder näher von Christus die Erkenntniß heiliger Dinge, um sie uns Menschen zu bringen (1 Kor. 11, 2). Er trug den Namen Christi an seinem Leibe (Gal. 6, 17); er trug ihn im Munde, weil sein Herz davon voll war (Matth. 12, 34), und kann deßhalb auch als die Friedenstaube des neuen Bundes bezeichnet werden (1 Tim. 1, 16), daher seine Briefe gleich den alttestamentlichen Psalmen in der Kirche mit Vorliebe gebraucht werden; er gab dem Namen Christi die weiteste Verbreitung in Raum und Zeit (Jesai. 8, 1). Darin offenbarte sich die auszeichnende Größe der ihn vorherbestimmenden Gnade (Ephes. 1, 4), seine Berufstreue (2 Kor. 4, 5) und persönliche Trefflichkeit (1 Kor. 15, 10). Es gibt brauchbare und unnütze Gefäße, unnütz wegen Irrthum und Sünde (Jerem. 51, 34). Der heilige Paulus aber war, weil rein von Sünde und Irrthum (2 Tim. 2, 21) ein nutzbares Gefäß als Lehrer der Heiden (1 Tim. 2, 7), Könige und Gewalthaber (Apstgsch. 16; Phil. 1, 12; Jesai. 49, 7) und der Kinder Israels (Apstgsch. 9, 22).

Dieser vierfache Gesichtspunct ist nun auch auf die Pauliniſchen Briefe anzuwenden. Das Gefäß als solches ist der Verfasser derselben; Inhalt der Briefe der Name Christi, ihr Zweck (usus) die Verbreitung dieses Namens (2 Chron. 30, 6), ihre Verwendbarkeit beruht auf einer zweckmäßigen Ordnung und Vertheilung ihres Inhaltes. Denn es sind der Briefe vierzehn; neun zur Belehrung der Heiden, vier an Vorsteher der Kirche, einer an das Volk Israel. Ihr Inhalt bezieht sich durchgängig auf die Gnade Christi, welche

sich unter einem dreifachen Gesichtspuncte auffassen läßt: **1)** mit Rücksicht auf ihr Haupt Christus (Hebräerbrief); **2)** nach ihrer Wirksamkeit in den übergeordneten Gliedern des mystischen Leibes Christi (Briefe an die Kirchenvorsteher); **3)** nach ihrer Wirksamkeit in diesem Leibe (Briefe an die Heiden), die wieder eine dreifache Auffassung zuläßt, insofern sie nämlich an sich, nach ihrer Präsenz in den Sacramenten und nach ihrem Einfluß auf das kirchliche Leben betrachtet wird. Die Gnade, an sich betrachtet, wird im Römerbriefe besprochen. Von den Sacramenten der Gnade handeln die Briefe an die Korinther und Galater; und zwar der erste Korintherbrief von den ächten christlichen Sacramenten, der zweite Korintherbrief von deren Spendern, der Galaterbrief erklärt sich wider die nunmehr überflüssigen Sacramente der alttestamentlichen Heilsordnung. Die Wirkung der Gnade ist die Einheit der Kirche; im Epheserbriefe wird die Begründung derselben, ihre Befestigung und Vervollkommnung im Philipperbriefe besprochen; im Kolosserbriefe wird sie gegen die auflösenden Irrlehren, im ersten Briefe an die Thessalonicenser gegen ihre Verfolger in der Gegenwart, im zweiten Thessalonicenserbriefe gegen ihre zukünftigen Verfolger, jene namentlich, welche zu des Antichrist's Zeiten erscheinen werden, vertheidiget. Die Vorsteher in der kirchlichen Gesellschaft lassen sich in geistliche und weltliche eintheilen; für erstere gehören die Pastoralbriefe, letztere geht der Brief an Philemon an. Der erste Brief an Timotheus belehrt die geistlichen Vorsteher, wie sie durch ihre Leitung die Einheit der Kirche erhalten sollen, der zweite Brief an Timotheus, wie sie dieselbe gegen Verfolger zu schützen haben, der Brief an Titus, wie dieselbe gegen Einflüsse der Irrlehrer zu wahren sei.

Der erste in der Reihe der Paulinischen Briefe ist der Römerbrief; er ist zwar später geschrieben als der erste Korintherbrief, wird aber gleichwol in der kanonischen Sammlung der Briefe vorausgestellt, theils wegen des Vorranges der römischen Weltstadt, welche die anderen Völker beherrschte, theils wegen seines Inhaltes, welcher logischer Weise jenem der Korintherbriefe vorauszugehen hat. Augustinus läßt den Römerbrief von Athen, Hieronymus von Korinth aus geschrieben sein; beide Angaben lassen sich vereinbaren, wenn man annimmt, daß der Brief in Athen angefangen, in Korinth ganz zu Ende geführt worden sei. Er zerfällt in zwei Haupttheile; der einleitende Gruß (1, 1—7) bildet den ersten Theil, alles Folgende

den zweiten Theil desselben. In diesem scheidet sich abermals eine vorangestellte Auslassung seiner persönlichen Gefühle (1, 8—16) als eine besondere Abtheilung von den nachfolgenden lehrhaften Unterweisungen ab. Der lehrhafte Theil des Briefes gibt Unterweisungen über das Wesen der evangelischen Gnade (1, 16 — 11, 36), worauf dringliche Aufmunterungen zu den Werken der Gnade folgen (Capp. 12—16). Es wird über Nothwendigkeit (1, 16 — 4, 25), Wirksamkeit (Capp. 5—8) der Gnade und über den Grund der Gnadenverleihung (Capp. 9—11) gesprochen. Die Gnade ist Heiden (Cap. 1) und Juden (Capp. 2—4) nothwendig, welche letztere weder durch ihr Gesetz (Cap. 2) noch durch ihre Abstammung (Cap. 3) noch auch durch die Beschneidung (Cap. 4) Gerechtigkeit vor Gott erlangen können. In 5, 1—11 wird gezeigt, welche Güter die Gnade bringt; in 5, 12 ff., von welchen Übeln wir durch sie befreit werden: von der Knechtschaft der Sünde (5, 12 — 6, 23), von der Knechtschaft des Gesetzes (Cap. 7), von der Verwerfung und Verdammniß (Cap 8), und zwar von der damnatio culpae (8, 1—10) und von der damnatio poenae (8, 11—33). Grund der Gnadenverleihung ist einzig der Wille Gottes, der die Heiden sich erwählt (Cap. 9), nachdem er die Juden verworfen hat (Cap. 10), ohne daß deßhalb den Juden allgemein und schlechthin das Heil abgesprochen wäre (Cap. 11). Die Mahnungen zu den Werken des Gnadenlebens sind theils allgemeiner Art (Mahnungen zur Heiligkeit, Gerechtigkeit, Reinigkeit 12, 1 — 15, 13), theils enthalten sie besondere Aufträge und Wünsche (15, 14 ff.), mit welchen der Brief abschließt.

Der erste Brief an die Korinther verbreitet sich in seinem lehrhaften Theile, welcher die ganze Kirche betrifft (1, 11 — 15, 58), über die Sacramentenlehre, und handelt zuerst von den Sacramenten als solchen (Taufe Capp. 1—4; Ehe Capp. 5—7; Abendmahl Capp. 8—11); sodann von der res in Sacramento significata et contenta, d. i. von der Gnade (gratiae gratis datae Cap. 12; charitas Cap. 13; Vergleichung der gratiae gratis datae unter sich Cap. 15). Der lehrhafte Theil des zweiten Korintherbriefes beginnt mit Cap. 3, und hebt zuerst die Würde der wahren Diener des Heiles hervor (Capp. 3—9) und züchtiget sodann die schlimmen, unberufenen und pflichtvergessenen Diener der Kirche (Capp. 10—12) sammt deren Anhängern (Cap. 13). Der wahre, ächte Dienst des Heiles wird empfohlen von Seite seiner Würde

an sich (Cap. 3), seiner Leistungen (Cap. 4) und seines Lohnes (Cap. 5). Der Apostel übt sofort selbst das Amt eines christlichen Heilsdieners durch Ermahnungen allgemeiner Art (Capp. 6. 7) und Weisungen für eine specielle Angelegenheit (Unterstützung der Heiligen in Jerusalem Cap. 8). Der Galaterbrief widerlegt im ersten Theile die falsche judaistische Ansicht über die Legalien des alten Bundes, indem er die Würde der evangelischen Lehre aufzeigt (Capp. 1. 2) und die Insufficienz des jüdischen Gesetzesdienstes nachweist (Capp. 3. 4); im zweiten Theile (Capp. 5. 6) ermahnt er die Galater, ihren Irrthum fahren zu lassen und zum ächt evangelischen Geiste sich zu bekehren.

Schon diese kurzen Skizzen genügen zu zeigen, wie sehr Thomas darauf ausgeht, überall einen klaren übersichtlichen Zusammenhang der Gedanken des commentirten Autors hervorzustellen. Er verfolgt dieses Streben bis in's Einzelnste und Kleinste, kein einziges Satzglied kann sich dieser sorgfältigen logischen Umnetzung entziehen. Durch diese stete Reflexion auf den logischen Zusammenhang werden häufig Worte und Sätze, welche für sich von minderer Bedeutung zu sein scheinen, in eine überraschende Beleuchtung gerückt und tiefere Blicke in den reichen Schatz der Schriftweisheit erschlossen. Dabei läßt er niemals von jener streng objectiven Haltung, wie sie dem ächten Ausleger des Gotteswortes ziemt; die ganze Spürkraft seines exegetischen Scharfsinnes ist vielmehr einzig darauf gerichtet, den im geschriebenen Worte enthaltenen Sinn nach den allgemein giltigen Grundsätzen einer rationellen Hermeneutik zu erheben, dieß aber in vollständigster und umfassendster Weise. Da ist ihm kein Wort bedeutungslos, keines umsonst gesagt; man braucht in die Pauliniſche Lehrweisheit keine fremden Gedanken hineinzutragen, es genügt, an das gegebene Wort sich mit voller unbedingter Treue und Hingebung anzuschließen, um eine Fülle von Gedanken und Beziehungen zu entdecken, in welchen bereits die ganze traditionelle Kirchenlehre mit ihren später formulirten Sätzen und Dogmen vorliegt. Die logische Präcisirung des biblischen Ideengehaltes gibt dem heiligen Thomas die Formeln des kirchlichen Lehrbegriffes; in der kunstgemäßen Ablösung dieses Begriffes von der Hülle des biblischen Wortes besteht ihm die Aufgabe des Hermeneuten.

Wir überheben uns der Aufgabe, den Gedankenzusammenhang der übrigen Pauliniſchen Briefe, wie Thomas ihn auffaßt, vorzu-

führen, und geben statt dessen wieder einige specielle Proben seiner Auslegung über verschiedene einzelne Stellen der ersteren Briefe, deren übersichtlicher Inhalt eben zuvor dargelegt worden. In dem apostolischen Gruße, welcher dem Römerbriefe vorausgeschickt ist (1, 1—7) hat man zu beachten, was über den Grüßenden (VV. 1—6) und die Gegrüßten angegeben ist (V. 7), und endlich den Inhalt des Segensgrußes selber (V. 7). Was über den Grüßenden gesagt ist, bezieht sich auf seine Person (V. 1) und sein Amt (V. 2 ff.). Die Person ist näher bezeichnet durch Name, Stand, Würde und Dienstpflicht. Der Name Paulus kann kein hebräischer Name sein, weil die hebräische Sprache kein P hat, es wäre denn, daß man statt P einen damit verwandten Buchstaben wählte; dann bedeutet das fragliche hebräische Wort so viel als mirabilis oder electus, wie denn Paulus in Wahrheit electus quoad gratiam (vgl. Apstgsch. 9, 5) und mirabilis in opere gewesen ist. Im Griechischen bedeutet das Wort Paulus so viel als quietus, im Lateinischen modicus; und er war in der That quietus in contemplatione (Weish. 8, 16), modicus per humilitatem (1 Kor. 15, 9). Dem heiligen Hieronymus zufolge wurde der Name Saulus in Paulus verwandelt, nachdem der Apostel den Proconsul Sergius Paulus bekehrt hatte (Apstgsch. 9); nach Anderen (Chrysostomus) hat er seinen späteren Namen nach dem Beispiele anderer Heiligen verändert, bei welchen diese Änderung ein Zeichen eines besonderen Fortschreitens in Gottes Huld und Gnade war, wie bei Abraham und Petrus; endlich glauben auch Einige, er habe den Beispielen vieler Juden gefolgt, welche im Verkehre mit Griechen und Römern griechische und römische Namen annahmen, und dieser Ansicht ist hauptsächlich Augustinus geneigt. Paulus servus Jesu Christi. Die Knechtschaft ist eigentlich ein Loos des Fluches; aber der Beisatz zu servus stimmt die Bedeutung des Wortes um. Christus heißt so viel als der Gesalbte, womit die priesterliche Heiligkeit, königliche Macht und prophetische Weisheit des Herrn angedeutet ist; die Hingabe (servitus) an den Dienst dieser drei erhabenen Ämter Christi ist die Bedingung einer höchsten sittlichen Vollendung, vorausgesetzt, daß es keine erzwungene (servitus timoris), sondern eine freigewählte Hingabe ist (servitus amoris). Paulus servus Jesu Christi vocatus Apostolus. Mit diesem Zusatze will er entweder die Gnade der Berufung (Hebr. 5, 4) oder seine außerordentlichen Bemühungen um die Verbreitung

des Evangeliums als Apostel κατ' ἐξοχην (1 Kor. 15, 10) oder seine Demuth ausdrücken als Einer, der sich des von Anderen ihm beigelegten Namens (vocatus Apostolus) nicht würdig weiß (1 Kor. 15, 9). Segregatus in Evangelium Dei. Segregatus entweder zufolge seiner Bekehrung (Gal. 1, 15) oder seiner Abordnung durch die anderen Jünger Christi (Apstgsch. 13, 2). Evangelium, d. i. frohe Botschaft, insofern durch dasselbe die Vereinigung von Gott und Mensch, das von den Menschen begehrte höchste Glück (Psalm 72, 28) verkündet wird, in der dreifachen Beziehung auf die Menschwerdung Gottes (Joh. 1, 13), auf die gnadenvolle Wiederaufnahme in den Stand der Kindschaft Gottes (Psalm 81, 6) und auf die zukünftige Verherrlichung (Joh. 17, 3; Jesai. 52, 7). Diese Botschaft ist aber nicht durch Menschen, sondern durch Gott selbst gebracht worden (Jesai. 21, 10); darum sagt der Apostel: Evangelium Dei. Diese beiden Worte bezeichnen Object und Autorität des Amtes, welches der heilige Paulus bekleidet und VV. 2. 3 zur Sprache bringt, und zwar (V. 2) von Seite seiner Auctorität: (Evangelium) quod promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis. In diesen Worten wird die Auctorität des apostolischen Amtes in vierfacher Beziehung empfohlen: von Seite ihrer Vorherbestimmung von Alters her (quod ante vgl. Jesai. 48, 5); von Seite ihrer Zuverläßigkeit und Glaubwürdigkeit (promiserat vgl. Apstgsch. 13, 32), ihrer Würde, indem sie von den Propheten vorausgekündet wurde (per prophetas Amos 3, 7; Apstgsch. 10, 43), und endlich ihrer großen Wichtigkeit, indem ihre prophetische Vorauskündigung schriftlich documentirt und aufbewahrt worden (in scripturis). Auch die adjectivischen Beisätze: suos und sanctis zu prophetas und scripturis werden von Thomas beachtet und erklärt. In VV. 3 ff. wird das Object des apostolischen Predigtamtes angegeben: de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem; qui praedestinatus .... per quem accepimus .... Das Object ist also Christus, an welchem dreierlei hervorgehoben wird: sein Ursprung (V. 3), seine Machtwürde (V. 4), seine gnadenvolle Huld (V. 5). In V. 3 wird eine doppelte Herkunft Christi angegeben: eine ewige (de filio) und eine zeitliche (ex semine David). Der Apostel sagt: filio suo, i. e. proprio et naturali, wodurch den häretischen Irrthümern des Photinus, Sabellius und Arius in Beziehung auf die Gottheit Christi begegnet ist. Eben so lassen sich diese drei Häresien aus

folgenden Worten: Qui factus u. s. w. widerlegen. Denn es heißt: Factus est ei scil. patri, also kann er nicht, wie Sabellius wähnt, Eine und dieselbe Person mit dem Vater sein; ex semine David (factus est filius), also nicht per spiritualem adoptionem, wie nach Photinus angenommen werden müßte; secundum carnem (factus est), also nicht auch secundum divinam naturam factus (i. e. creatus) wie Arius behauptete. Auch der Irrlehre des Nestorius und Eutyches ist in V. 3 begegnet; wenn es vom Sohne heißt: factus est, so können der Sohn und der Mensch, der er geworden, nicht zwei Personen sein; eben so wenig kann aber das Wort factus im Eutychianischen Sinne als Andeutung einer Verwandlung des Wortes in die Menschheit genommen werden, weil Gott unveränderlich ist. Das factus drückt im Gegensatze zu natus die übernatürliche Erzeugung Christi aus. Es heißt ex semine David und nicht ex semine Abrahae, um den Römern Christum als Königssprossen in einem herrlicheren Lichte zu zeigen, und den Beruf Christi als Versöhner der Menschenschuld anzudeuten, indem auch David gesündiget hat, während Abraham ein Gerechter gewesen. Um die antinestorianische oder antiphotinianische Deutung des V. 3 aufrecht zu halten, muß qui als das Subject eines neuen Satzes, kann aber nicht als Anfang eines de filio ausgesagten Prädicates genommen werden. In V. 5 ist die Machtwürde Christi hervorgehoben, und in dieser Hinsicht auf drei Puncte hingewiesen: auf seine Vorherbestimmung (qui praedestinatus est), auf seine göttliche Macht (filius Dei in virtute) und deren Zeichen (secundum spiritum sanctificationis .....). Hier ist nun vor Allem das Wort praedestinatus näher zu erklären. Praedestinare = ante destinare. Destinare bedeutet erstlich so viel als mittere (1 Macc. 1, 14); weiters aber so viel als proponere (2 Macc. 6, 20); demgemäß praedestinare = ante in corde disponere, quid de re aliqua faciendum. Diese vorausgehende Beschließung kann sich entweder auf die Einrichtung einer Sache, oder auf deren Verwendung beziehen. Im letzteren Sinne ist das Wort Praedestinatio zu nehmen; denn das An sich der Sache, d. h. was zu deren nothwendiger und natürlicher Beschaffenheit gehört, ist nicht Gegenstand eines besonderen Vornehmens, sondern versteht sich von sich selber. Von Prädestinirung kann also nur in Bezug auf das, was supra naturam ist, die Rede sein. Supra naturam rationalis creaturae ist einzig Gott, mit

welchem die vernünftige Creatur durch die Gnade Eins wird, und zwar entweder durch die gratia gratis data, oder durch die gratia gratum faciens, oder endlich durch die einzig in Christo statt habende persönliche Vereinigung (gratia unionis). Ist nun jede Gnade eine Sache göttlicher Vorausbestimmung, so auch die gratia unionis; und daher der Ausdruck praedestinatus in Beziehung auf Christus gerechtfertiget; und damit er nicht mißdeutet und etwa auf die gratia adoptionis (gratum faciens) bezogen werde, fügt der Apostel hinzu: Filius Dei in virtute, i. e. talis filius ut habeat aequalem imo eandam virtutem cum Deo Patre (vgl. Offenb. 5, 12; 1 Kor. 1, 24). Und diese Prädestination ist das primum in genere aller Prädestination, und Maaß und Regel aller secundären und von ihm abhängigen Prädestination, wie denn in Wahrheit der Adoptivstand der Kinder Gottes nur ein Abbild und Nachbild der Vereinigung von Gott und Mensch in Christus ist. Noch um einen Grad tiefer steht die gratia gratis data, welche dem Menschen nicht nur um seiner selbst willen, sondern zum Heile und Nutzen Anderer gegeben wird. So ist denn Christus der Prädestinirte per eminentiam. Aber dieß scheint die Existenz des Sohnes Gottes von Ewigkeit her aufzuheben. Nach Nestorianischer Ansicht wäre zwar die Lösung einfach; man könnte sagen, die menschliche Person in Christus sei die prädestinirte, die göttliche von Ewigkeit her. Origenes beseitiget die Schwierigkeit, indem er destinatus statt praedestinatus liest; aber alle lateinischen codices lesen praedestinatus. Andere nehmen praedestinatus im uneigentlichen Sinne als praescitus ab aeterno; aber dann kann es nicht auf eine an Christo erwiesene Gnade genommen werden, wie doch vorläufig als nothwendige Annahme festgestellt wurde. Andere beziehen es auf die menschliche Natur oder Wesenheit Christi; aber die Natur handelt nicht nach Zwecken, kann also nicht gleich der Person zu bestimmten Zwecken prädestinirt werden. Mithin ist es auf die Person Christi zu beziehen. Da aber diese aus zwei Naturen besteht, so kann etwas mit Beziehung auf die eine gesagt werden, was von der anderen nicht gilt, also auch im gegebenen Falle die Prädestination von Christus als Menschen ausgesagt werden, ohne daß dadurch in Beziehung auf die göttliche Natur seiner Person etwas gesagt wäre. Und eine solche Aussage reiht sich im Texte ganz logisch an die vorausgehende Erwähnung der Incarnation, um zwischen dieser

und den nachfolgend erwähnten Erweisungen seiner Gottesmacht mitten inne zu stehen. So sollte zugleich auch gezeigt werden, daß weder die göttliche Herrlichkeit die Schwäche des Fleisches aufheben, noch diese die Glorie der göttlichen Majestät unwirksam machen sollte. Daran schließen sich noch einige Fragen: Ob Christus als Mensch Gottes Sohn genannt werden könne? Insofern als Suppositum seiner Menschheit die Gottheit gedacht wird, ja; nicht aber in Beziehung auf seine Menschheit als solche im Unterschiede von der Gottheit. Auf ähnliche Weise ist auf die Frage zu antworten, ob Christus als Mensch Person sei, ob der Mensch Christus ewig sei (vgl. Hebr. 13, 8) u. s. w. — (Filius Dei in virtute) secundum spiritum sanctificationis (i. e. secundum quod dat spiritum sanctificationem) ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri (i. e. quae quidem sanctificatio incipit ex resurrectione Jesu Christi Domini nostri ex mortuis). Die Verleihung des heiligen Geistes ist Erweis göttlicher Macht (3 Mos. 20, 8; Jesai. 42, 5), welche Christus vornehmlich nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn bethätigte (Joh. 7, 39). Man könnte in den angeführten Worten auch die zwei Zeichen der göttlichen Macht Jesu Christi ausgedrückt finden: die Macht der Heiligung und der Todtenerweckung, die wieder entweder im buchstäblichen oder im geistlichen Sinne verstanden werden kann; denn spiritus sanctificationis könnte man auch auf die übernatürliche Erzeugung Jesu beziehen. In den VV. 5. 6 wird Christus von Seite seiner gnadenreichen Huld geschildert. Zuerst erwähnt der Apostel jene Erweisungen, die ihm mit allen anderen Gläubigen zu Theil geworden: Per quem accepimus gratiam; — sodann jene, die ihm vor allen anderen Gläubigen zu Theil geworden: Et apostolatum. Das Apostolat wird nach einer vierfachen Seite aufgefaßt: von Seite seiner Nützlichkeit: Ad obediendum fidei — seiner umfassenden Wirksamkeit: In omnibus gentibus — seiner Vollgewalt: Pro nomine ejus i. e. vice et auctoritate ejus — seiner ämtlichen Macht über die Römer im Besonderen: In quibus estis et vos, obschon Bürger der römischen Weltstadt (Jesai. 26, 5; 2 Kor. 10, 14). — Vocati Jesu Christi i. e. a Jesu Christo (Hoseas 1, 9; Röm. 8, 30), oder auch dicti a Jesu Christo (Apstgsch. 11, 26). — In V. 7 folgt die Erwähnung derjenigen, welchen der apostolische Gruß gilt. Sie werden näher bezeichnet dem Orte nach: Omnibus qui sunt Romae (Omnibus zum

Ausdrucke seiner apostolischen Hirtensorgfalt) — und nach ihren geistlichen Zuständen als Gottbegnadigte: Dilectis Dei u. s. w. Hier wird wieder zuerst auf den Ursprung der Gnade hingewiesen: Dilectis Dei — sodann auf deren erste und nächste Erweisung: Vocatis — und endlich auf deren volle Frucht: Sanctis (scil. per gratiam et gratiae sacramenta). Endlich Gegenstand des Wunsches: Gratia vobis et pax, d. i. das erste und das letzte, höchste aller Heilsgüter, stellvertretend und in sich begreifend alle anderen. A Deo patre nostro .... was wieder entweder auf den dreieinigen Gott, oder auf den Vater im Unterschied von Sohn und Geist bezogen werden kann, neben welchem auch der Sohn erwähnt wird, während der Geist entweder durch seine Gaben: Gnade und Friede ausgedrückt, oder im Wechselverhältniß von Vater und Sohn mit inbegriffen und mitverstanden ist.

In Röm. 5, 12 — 6, 23 zeigt der Apostel, daß wir durch Christus von der Knechtschaft der Sünde befreit worden sind. Dieß wird 5, 12—21 mit Rücksicht auf die der Vergangenheit entstammende Erbsünde nachgewiesen; in Cap. 6 aber wird gezeigt, wie wir durch die Gnade Christi gegen zukünftige persönliche Sünden bewahrt werden. Mit Rücksicht auf Ersteres zeigt er zuerst die Verbreitung der Erbsünde (5, 12—14), sodann den Proceß der Gnade, durch welche die Intelligenz getilgt wird (5, 15—21). Der Abschnitt 5, 12—14 zerfällt wieder in zwei Glieder; V. 12 wird die Verbreitung der Erbsünde als Factum proponirt, VV. 13. 14 wird das Factum näher nachgewiesen. In der Darlegung des Factums (V. 12) wird zuerst die Wirklichkeit, sodann die Universalität des Erbübels asserirt; in Bezug auf Ersteres abermals der Ursprung der Sünde, und sodann der Ursprung des Todes im Besonderen angedeutet. Die Pelagianer deuten die Worte: Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, auf Nachahmung der Sünde Adam's durch die Sünden aller übrigen Menschen (vgl. Hoseas 6, 7). Dagegen bemerkt schon Augustinus, daß dann richtiger von einer allgemeinen Nachahmung der Sünde des Teufels die Rede wäre (vgl. Weish. 2, 24). Zudem blieben die Worte Ephes. 2, daß wir von Natur aus Söhne des Zornes seien, unverstanden. Es muß also eine wirkliche Fortpflanzung der Sünde gemeint sein. Aber durch die Generation wird nur das Fleisch fortgepflanzt; wie kann von der verderbten Beschaffenheit des Fleisches das subsistente Wesen der

Seele berührt werden? Dieß erklärt sich nach dem Grundsatze: Omne receptum (im gegebenen Falle die Seele) est in recipiente (Leib) secundum modum recipientis. Wie kann aber dieser Schaden der Seele als Schuld anhaften? Dieß erklärt sich, wenn man erwägt, daß Adam nicht bloß Person, sondern auch Princip der in der Totalität des Geschlechtes existirenden menschlichen Natur war; also hat die menschliche Natur in ihm gesündiget, und darum wird diese Sünde auch durch einen Act der Natur (durch die Zeugung) auf die übrigen Glieder der Gattung übertragen, die gleich den Gliedern eines Menschenleibes an der von dem ganzen Menschen gewollten und ausgeführten Handlung Theil haben. Da aber bloß die erste Sünde Adam's auf das bonum naturae Bezug hat, so kann auch die erste Sünde und deren unmittelbare Folge, die carentia originalis justitiae, nicht aber irgend eine andere nachfolgende Sünde Adam's auf seine Nachkommen verpflanzt werden. Darum gebraucht der Apostel das Wort peccatum im Singular; wird, wie Psalm 50: In peccatis concepit me mater mea, die Pluralform gewählt, so soll nur angedeutet werden, daß in der Einen Sünde virtuell viele andere persönliche Sünden enthalten seien. Warum sagt der Apostel: Per unum hominem, d. h. durch Einen Mann — und nicht per unam mulierem, wie es doch der Mosaischen Erzählung angemessen wäre? Deßhalb nicht, 1) weil in den genealogischen Registern der heiligen Schrift immer nur die Männer genannt werden; 2) weil das Weib vom Manne genommen, mithin das, was des Weibes ist, auf den Mann zurückfällt; 3) weil im Manne das active Princip der Zeugung vertreten ist; mithin durch ihn, wie die Natur, so auch das vitium naturae fortgepflanzt wird. — Et per peccatum mors. Ist denn der Tod nicht etwas Natürliches? In Hinsicht auf die principia naturalia des aus Entgegengesetztem zusammengesetzten Menschenkörpers allerdings; aber durch die Gnade konnte die natürliche Sterblichkeit des Leibes überwunden werden; gleichwie es wenigstens logisch denkbar ist, daß ein Schmied dem von ihm verfertigten Messer die Befähigung, nicht zu rosten, mittheile, obschon das Eisen seiner Natur nach dem Rosten sich nicht entziehen kann. — Ita in omnes ..... in quo omnes peccaverunt. In quo scil. homine oder peccato. Aber war nicht auch Christus in Adam enthalten? Er war wol quoad corpulentam substantiam carnis in Adam enthalten, aber nicht

secundum seminalem rationem, die eben das active Princip der Zeugung ist. Also ist die Erbsünde auf ihn nicht übergegangen. — Über VV. 13. 14 bestehen zwei abweichende Auslegungen. Nach Augustinus soll V. 13 zeigen, daß die Sünde auch unter dem Gesetze blieb. Usque ad legem enim peccatum erat in mundo. Usque hat demzufolge eine inclusive Bedeutung; lex kann entweder als Naturgesetz oder als Mosaisches Gesetz genommen werden; peccatum als Erbsünde und actuelle Sünde. Nimmt man lex als Naturgesetz, so wäre der Sinn folgender: Als Erbsünde ist die Sünde in den Kindern vor Eintritt des Vernunftgebrauches (ante legem) und später treten auch actuelle Sünden hinzu, da kein Mensch ohne Sünde ist. Ist lex das Mosaische Gesetz, so besagt V. 13: Wie vor Moses die Erbsünde sammt actuellen Sünden die Menschen beherrschte, so auch noch unter dem Gesetze. Peccatem autem non imputabatur. Der Sinn ist selbstverständlich, wenn man lex als lex naturalis, und als Subject der Imputation die Kinder vor dem Eintritt des Vernunftgebrauches nimmt. Bedeutet lex das Mosaische Gesetz, so sind unter der nicht imputirten Sünde solche peccata zu verstehen, welche an sich nicht gegen die natürliche Ordnung der Dinge sind, und erst durch das Moralgesetz auf Sinai förmlich untersagt wurden, z. B. Non concupisces u. s. w. Andere Sünden, welche gegen die natürliche Ordnung der Dinge verstoßen, z. B. Ehebruch, wurden auch vor Moses bestraft (vgl. 1 Mos. 33). Sed regnavit mors.... etiam in eos, qui non peccaverunt.... Mors kann entweder spirituell auf die ewige Verdammniß gedeutet werden, der die Menschen ohne actuelle Versündigung durch Erbsünde verfallen waren; oder auf den leiblichen Tod, wofern man das vorausgehende non imputare im Auge behält, wornach gesagt wäre: Auch unschuldige Kinder, Menschen ohne actuelle Sünde müssen sterben. — Ambrosius versteht nnter peccatum (V. 13) bloß die actuelle Sünde, unter lex bloß das Mosaische Gesetz; das non imputare bedeutet, daß die erst durch Moses verbotenen Handlungen früher in der Meinung der Menschen nicht als strafbar vor Gott galten, weßhalb auch freventlich Sünde auf Sünde gehäuft wurde. Dafür herrschte auch (mors) das Verderben der Sünde in eos qui peccaverunt... (Ambrosius behauptet, das „non“ vor peccaverunt sei ein interpolirtes Einschiebsel) in similitudinem praevaricationis Adae. Adam glaubte, er werde durch den Genuß der Frucht

unsterblich werden; so ließen sich auch die Abgötterer durch den Teufel bethören und zum Abfall von Gott und Teufelsdienst verleiten. Die Worte: in eos qui peccaverunt, setzen voraus, daß es Andere gab, qui non peccaverunt; über diese hatte der Tod keine Gewalt, d. h. die Verehrer des wahren Gottes waren dem gräuelvollen Verderben der Sünde nicht verfallen. Die beiden Auslegungen von Augustinus und Ambrosius lassen sich in eine dritte zusammenschmelzen. Der Apostel hatte früher gesagt: Durch Einen Menschen sei die Sünde in die Welt gekommen. Nun könnte gesagt werden, wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Schuld, mithin gab es vor Moses keine Sünde, wie sich denn wirklich nach den Worten des Apostels die Menschen ihre Sünden nicht als Verletzungen göttlicher Gesetze anrechneten, am allerwenigsten aber von einer Erbschuld wußten. Wie falsch sie jedoch dachten, zeigt die Herrschaft des Todes auch vor der Zeit des Gesetzes; und damit es nicht scheine, als ob der Tod bloß die Strafe persönlicher Sünden sei, wird darauf hingewiesen, daß auch Kinder und Gerechte, die keine Todsünden begiengen, starben; denn sie hatten als Kinder Adam's auch dessen verderbte Natur an sich (in similitudinem praevaricationis Adae). Qui est forma futuri scil. Christi (vgl. 1 Kor. 15, 47) hinsichtlich des Einflusses auf die Gesammtheit der Gattung; denn wie der erste Adam Sünde und Tod, so hat der zweite Adam wieder Gerechtigkeit und Leben der Welt eingepflanzt. Es bestehen auch andere Ähnlichkeiten zwischen Adam und Christus; keiner der Beiden wurde durch einen Mann erzeugt; wie aus Adam's Seite das Weib genommen wurde, so floß aus Christi Seitenwunde der Gnadenquell der Sacramente, aus welchen die Kirche sich bildete. — Im Folgenden (5, 15—21) handelt der Apostel von der Aufhebung der Wirkungen der Sünde durch die Gnade, und zwar 5, 15—19 mit Beziehung auf die Erbsünde, 5, 20. 21 mit Beziehung auf die unter der Herrschaft des Gesetzes vergrößerte Schuld der actuellen Sünden. Die Superabundanz der Gnade (V. 15) wird dahin erklärt, daß sie nicht nur die durch Adam's Schuld verursachte Erbsünde, sondern auch die actuellen Sünden aufhebt und viele andere Güter verleiht. Daher die Auseinanderhaltung der beiden Worte gratia (Sündenvergebung und Rechtfertigung) und donum. Die Plures, an welchen sich die Gnade erweist, sind nicht vergleichungsweise den multis gegenübergestellt, welche der Sünde wegen sterben,

sondern beide Ausdrücke der Gegensatz zu dem Einen, von welchem die Sünde, und zu dem Einen, von welchem die Gnade stammt. — Im V. 20 sagt der Apostel: Lex autem subintravit, ut abundaret delictum. Hier fällt zunächst der Ausdruck subintravit auf. Subintrare = latenter intrare. Da aber das Gesetz öffentlich verkündet wurde, so kann unter dem latenter nur der tiefere pneumatische Sinn des Gesetzes gemeint sein. Subintrare kann auch die Zwischenstellung des Gesetzes zwischen der Sünde Adam's und der Gnade Christi bedeuten. In dem nachfolgenden Satze: ut abundaret delictum kann ut entweder im consecutiven oder causalen Sinne genommen werden. Wird es im consecutiven Sinne genommen, so besagt die Stelle, daß das gesetzliche Verbot die sündliche Begier reize und hiedurch zur Vermehrung der Übertretungen beitrug; oder auch, daß die Schuld der Verfehlung, weil gegen ein ausdrücklich promulgirtes Gesetz gegeben, größer wurde, als sie vordem war. Wird ut im causalen Sinne genommen, so ist das abundare entweder als Vergrößerung der Sünde in der Vorstellung des Fehlenden, oder als gesteigertes Gefühl der Schmach in Folge dieser vertieften Erkenntniß zu nehmen. Weiters wird noch bemerkt, daß lex in einem fünffachen Sinne genommen werden könne (hier als Gesetz Mosis im Allgemeinen), und in Absicht auf die Juden ein dreifacher Zweck desselben hervorzuheben sei, indem es für die Sünder eine Geißel, für die Unvollkommenen ein Pädagog, für die Guten und Frommen in seinem ceremoniellen Theile ein Sinnbild des für die Zukunft Verheißenen sein, in seinem moralischen Theile erbaulichen Trost gewähren sollte.

In Röm. 8, 19—22 spricht der Apostel von der nach ihrer Verklärung ringenden Creatur. — Exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat. Die Verdoppelung exspectatio exspectat, an Psalm 39, 1 erinnernd, drückt die Intensivität des Verlangens aus. Unter der Creatur sind entweder die gerechten Menschen zu verstehen (Tit. 2, 13), die in dem Zustande, in welchem sie von Gott geschaffen worden, verharren, und welchen deßhalb in gewissem Sinne alle anderen Creaturen gehorchen (Jac. 1, 18); oder die menschliche Natur im Allgemeinen, soweit sie noch informis ist, in den Gerechtfertigten quoad gloriam, in den Nichtgerechtfertigten quoad gratiam justificationis (vgl. Job 14, 14); oder endlich die sinnliche Natur, bei welcher wieder entweder an ihre natürliche

Vollendung oder übernatürliche Verherrlichung gedacht werden kann. — VV. 20. 21. 22 enthalten Nothwendigkeit, Ziel und Zeichen des Harrens. Das Harren ist nothwendig wegen des der Creatur anhaftenden Defectes: Vanitati enim subjecta est .... Auf den Menschen bezogen bedeutet dieß dessen Abhängigkeit von den körperlichen Dingen (Pred. 1, 2), die mit der zukünftigen Auferstehung ein Ende nehmen soll (Matth. 22, 30). Auf die menschliche Natur bezogen ist vanitas die Passibilität derselben (Psalm 38, 6), non volens, weil als Strafe verhängt. Auf die irdische Natur bezogen bedeutet vanitas die Veränderlichkeit derselben, gegen welche sich die einzelnen Naturdinge sträuben, weil das allgemeine Gesetz ihren particulären Bestand bedroht. Eben so muß auch das ingemiscere und parturire verschieden gedeutet werden, je nachdem creatura die sinnliche Natur oder den Menschen bedeutet. Im ersteren Falle ist das ingemiscere mit dem vorausgehenden schon erwähnten non volens, das parturire mit dem vorausgehenden exspectet gleichbedeutend. Im letzteren Falle hat man zuerst zu beachten, daß es omnis creatura heißt; omnis d. h. im Menschen ist alles Creatürliche, Intellectuelles und Sinnliches enthalten; das ingemiscere kommt von den Leiden der Zeit und von der Verschiebung des Besitzes der gehofften himmlischen Güter (Klagel. 1, 22); das parturire ist die daraus entspringende Betrübniß (Sprichw. 13, 12; Joh. 16, 21; Psalm 47, 7); usque adhuc, d. i. auch nach erlangter Gnade der Rechtfertigung — oder: so lange es Menschen auf Erden gibt — oder: nicht nur unsere vorchristlichen Väter sondern auch wir Christen (vgl. 2 Petr. 3, 4). — Im V. 26 ist vom unaussprechlichen Seufzen und Flehen des heiligen Geistes die Rede. Dieß ist nach Thomas auf das durch den heiligen Geist erweckte Seufzen unserer Herzen zu deuten (vgl. Nahum 2, 7); inenarrabilibus wird gesagt entweder wegen des Gegenstandes der Herzenssehnsucht, d. i. wegen der ewigen Herrlichkeit (2 Kor. 12, 4) — oder wegen der Unaussprechlichkeit dieser Stimmungen (Job 38, 37).

In Röm. 9, 6 — 33 wird durchgeführt, daß der Vorrang, welchen die Juden wegen ihrer leiblichen Abstammung von Abraham vor allen übrigen Völkern ansprechen, jenen gebühre, welche geistlich von Gott abstammen. Dieser Vorrang wird durch göttliche Wahl ertheilt (9, 6—23), ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen Juden und Heiden (9, 24 — 33). Der Abschnitt 9, 6 — 23 zerfällt

wieder in zwei Partien; zuerst wird gezeigt, wie die Menschen durch göttliche Erwählung zur Sohnschaft Gottes gelangen (9, 6—13), sodann daß diese göttliche Wahl nicht gegen Gottes Gerechtigkeit streite (9, 14—23). In Bezug auf Ersteres führt der Apostel an, daß von den Söhnen Abraham's nur Einer erwählt, der andere aber verworfen wurde. Nun aber könnte eingewendet werden, Ismael war nicht von derselben Mutter geboren wie Israel, oder er war vor Abraham's Beschneidung erzeugt; darum wird weiter an Israels Söhnen ein Beispiel vorgeführt, welches jenen Einwand nicht zuläßt. Denn Jacob und Esau hatten Einen Vater und Eine Mutter, ja sie wurden mit Einem Male zugleich empfangen, und ehe sie noch geboren wurden, ist Jacob schon auserwählt worden. Beide wurden mit Einem Male empfangen, und doch wurde nur Einer erwählt; — ein Beweis, wie sehr die Manichäer mit ihrer astrologischen Nativitätsstellerei im Irrthum sind. Noch vor der Geburt beider wurde Esau zu Jacob's Knechte bestimmt; also irren die Pelagianer, welche die Verleihung der Gnade von vorausgehenden Verdiensten abhängig machen; eben so Origenes, welcher die Verschiedenheiten in den irdischen Lebensschicksalen der Menschen von einem verschiedenen Verhalten der präexistenten Menschenseelen abhängig macht. Gott wählte Einen aus Zweien aus, nicht weil derselbe heilig war, sondern damit er heilig werde. Man kann die vom Apostel angezogenen Worte 1 Mos. 25, 23: Major serviet minori auf das göttliche Vorherwissen beziehen; das andere Citat aus Malachias 1, 2 aber: Jacob dilexi, Esau odio habui involvirt unläugbar einen Beschluß göttlicher Vorausbestimmung. Denn ehe Gott von Jacob geliebt wurde, liebte er denselben. Diese dilectio war die Ursache der electio, d. i. der Auserwählung vor Anderen, die electio Ursache der praedestinatio, durch welche Gott den Menschen auf das ihm zugedachte Gute hinrichtet. Das Verhältniß zwischen dilectio und electio ist in Gott gerade das Umgekehrte von jenem im Menschen; denn beim Menschen geht die electio voraus und folgt die dilectio nach. Prädestination (praedestinatio gloriae) und Reprobation (praeparatio poenae) sind beide von Ewigkeit her beschlossen; aber während die Prädestination eine praeparatio meritorum in sich schließt, gibt es keine praeparatio peccatorum von Seite Gottes, sondern nur ein Handeln Gottes in Voraussicht desselben, während es andererseits keine bedingende praescientia

meritorum geben kann. Ist aber die rein vom Belieben Gottes abhängige Bevorzugung einzelner Menschen nicht eine Ungerechtigkeit gegen Andere, welchen das Glück, Erwählte zu sein, nicht zu Theil wird? Hierauf gibt der Apostel VV. 15—19 Antwort: VV. 15. 16 mit Rücksicht auf die Vorherbestimmung zur Seligkeit; VV. 17. 18 mit Rücksicht auf die Reprobation der Bösen. Mit Rücksicht auf Ersteres citirt er 2 Mos. 33, 19 nach der Übersetzung der *oi ó*, aus welcher Stelle zunächst hervorgeht, daß alles Gute der göttlichen Erbarmung zuzuschreiben sei (Jesai. 63, 7; Klagel. 3, 22). Man kann sie auf doppelte Art auslegen: Miserebor cui misereor i. e. miserebor illi qui dignus est misericordia (Psalm 102, 13); was emphatisch wiederholt wird durch den Zusatz: Misericordiam praestabo cui misereor. Nun könnte man wieder auf doppelte Weise erklären wollen, wie Jemand misericordia dignus sein könne; entweder wegen vorhergegangener, oder wegen vorhergesehener Verdienste. Ersteres wäre jedoch offenbar pelagianisch, und auch das Letztere ist unzuläßig, weil alles Gute, mithin auch Eingießung und Gebrauch der Gnade, Erfolg und Wirkung, nicht aber Ursache der Prädestination ist. Daher läßt sich kein anderer Grund des göttlichen Erbarmens finden, als eben der göttliche Wille selber; und da das Erbarmen keine Schuldigkeit ist, so widerfährt demjenigen kein Unrecht, dem Gott keine Barmherzigkeit angedeihen läßt; vielmehr thut Gott jederzeit Recht, ob er strafe oder ob er sich erbarme. Da aber das Erbarmen neben der Prädestination seit ewig (Psalm 102, 17) auf die Berufung und Rechtfertigung in der Zeit (Tit. 3, 5) und die zukünftige Glorie (Psalm 102, 4) in sich faßt, so wird in der citirten Stelle das Futurum: Miserebor gebraucht. Übrigens entspricht die hier gegebene Erklärung von 2 Mos. 33, 19 dem Texteslaut der Vulgata: Miserebor cui voluero, et clemens ero cui mihi placet. Und nun der daraus gezogene Schluß: Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, d. i. nicht der eigenen Willensgüte, noch seinen guten Werken, sondern einzig der Gnade Gottes dankt der Mensch, daß er Erbarmen bei Gott findet. Oder: Daß der Mensch das Gute will (volentis) und wirkt (currentis), verdankt er der Gnade. — VV. 17. 18 handeln von der Reprobation der Bösen mit Bezug auf 2 Mos. 9, 10. In dieser Stelle ist zu berücksichtigen, was Gott thut, und zu welchem Zwecke. Erstlich was Gott thut: Quia in hoc ipsum

excitavi te (an Pharao gerichtete Worte). Nach dem Texte der Vulgata ist statt excitavi zu lesen: posui. Der Sinn ist: Obwol deinen Werken nach dem Tode verfallen (Röm. 1, 32), habe ich dir dennoch noch zu leben gegönnt, um dich zu erwecken. Daraus ist zu entnehmen, daß Gott den Bösen nicht nur kein Unrecht zufügt, sondern überdieß noch Gnade angedeihen läßt. Bezieht man aber das excitare auf die Vollbringung böser Werke, so kann es nur permissiv genommen werden (Röm. 1, 28), ohne daß jedoch hiedurch der Sinn der Stelle erschöpft wäre. Man muß vielmehr zugestehen, daß Gott nicht nur zu guten Handlungen (Daniel 13, 45), sondern auch zu bösen veranlaßt (Jesai. 13, 17), jedoch nicht direct, sondern so, daß er den Menschen zu etwas an sich Gutem sollicitirt, was aber vom Menschen aus eigener Schuld in's Schlimme verkehrt wird (Röm. 2, 5; Job 24, 32; Jesai. 10, 6. 7). Weiter fragt es sich, zu welchem Zwecke Gott Solches thut und geschehen läßt? Um sich selbst zu offenbaren (Röm. 1, 20), und zwar Jenen selber, auf welche er wirkt: Ut ostendam in te virtutem meam (2 Mos. 14, 31) — und um Anderer willen (Psalm 95, 3). Aus dem Gesagten wird nun der Schluß abgezogen: Ergo, cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat. In welchem Sinne gesagt werden könne, Gott verhärte die Herzen der Menschen, leuchtet aus dem Vorhergegangenen ein: diese Verhärtung muß letztlich als ein Act Gottes genommen werden, da letztlich Alles auf den göttlichen Willen zurückzuführen ist; was nicht aus seinem erbarmenden Willen abgeleitet werden kann, muß aus seinem gerechten Willen erklärt werden.

In Gal. 2, 1 ff. erzählt der Apostel, wie er „nach vierzehn Jahren" wieder nach Jerusalem gekommen, um mit den Aposteln sich zu besprechen. Er gibt Zeit, Ort, Zeugen und Motive der Besprechung an. Was die Zeit anbelangt, so sagt er: post quatuordecim annos. Wollte man dieß so nehmen, als ob er vierzehn Jahre nach seiner ersten Reise nach Jerusalem (Gal. 1, 18), die er drei Jahre nach seiner Bekehrung vornahm, nach Jerusalem gekommen wäre, so müßte man annehmen, daß er den Apostel Petrus achtzehn Jahre nach dem Hingange des Herrn in Jerusalem getroffen. Dieß wird aber als unmöglich befunden. Denn Petrus lebte nach dem Hingange des Herrn noch vierzig Jahre; davon gehen fünfundzwanzig auf seinen Aufenthalt in Rom, sieben Jahre

auf Antiochien; er hätte demnach fünfzig Jahre nach Christi Hingang leben müssen, damit jene Begegnung in Jerusalem hätte statt haben können. Man muß also annehmen, daß Paulus im vierzehnten Jahre nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem gekommen sei; freilich muß auch damals schon Petrus den Episkopat in Antiochien bekleidet haben, und noch dazu bereits im letzten Jahre vor seiner Abreise nach Rom (denn 14 + 25 = 39 Jahre; und weil es heißt: post XIV annos, so ist zu rechnen 14 + 1 + 25 = 40 Jahre). Aber Antiochien ist ja von Jerusalem nur mäßig entfernt: und so konnte es geschehen, daß er sich irgend einmal dahin verfügte, und da eben mit Paulus zusammentraf. — V. 11 wird bemerkt, daß Paulus dem Petrus in's Angesicht widerstand; in faciem, d. i. nicht durch heimliche Machinationen, sondern frei und offen ihm entgegentretend als der Gleiche. Apostolus fuit par Petro in executione auctoritatis, non in auctoritate regiminis. Petrus war im Irrthume; der heilige Geist bewahrte die Apostel wol vor schweren Sünden (Psalm 74, 4), aber des Looses menschlicher Gebrechlichkeit waren sie nicht überhoben (1 Joh. 1, 8).

Aus den alttestamentlichen Schriften commentirte Thomas das Buch Job, die Psalmen, das Hohelied, die Propheten Jesaias und Jeremias. Bezüglich des Buches Job erklärt er, daß er sich ausschließlich auf Darlegung des Literalsinnes beschränken wolle, indem die vortreffliche mystische Auslegung des heiligen Papstes Gregorius M. Alles erschöpft habe, was sich über den mystischen Sinn dieses heiligen Buches sagen lasse. Bei der lehrhaften Tendenz desselben wäre die Frage, ob Job eine geschichtliche Person sei, von untergeordneter Bedeutung, wenn er nicht in anderen Büchern der heiligen Schrift (Ezech. 14; Jac. 5) auf solche Weise erwähnt würde, daß ein Zweifel an seinem geschichtlichen Charakter einem Angriffe auf das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift gleich käme. Über den Zweck des Buches erklärt sich Thomas, anknüpfend an die verschiedenen Ansichten der alten Philosophie über den Lauf der Welt und die Schicksale der Menschen. Die zuerst ausgesprochenen Meinungen waren die rohesten und unvollkommensten; die ältesten griechischen Physiker (Naturphilosophen) kannten keine Vorsehung und hielten den Zufall für das Princip alles Geschehens in der Welt, worin ihnen auch einige Spätere (Demokrit, Empedokles) wenigstens theilweise beistimmten. Die ihnen nach-

folgenden Philosophen konnten sich die strenge Gesetzmäßigkeit in der Ordnung der Natur nicht verbergen, und wurden zur Überzeugung hingedrängt, daß es wenigstens im Bereiche des natürlichen Geschehens eine göttliche Providenz gebe; aber sie blieben fast alle darüber im Zweifel, ob auch in den menschlichen Erlebnissen eine solche Providenz walte. Einige glaubten, daß in denselben lediglich nur so viel vernunftgemäßer Zusammenhang sei, als der Mensch durch die Kraft seines Wollens und Erkennens in sie bringe; Andere glaubten, daß alles menschliche Geschehen durch siderische Einflüsse oder andere fatalistische Ursachen bestimmt sei. Welchen entmuthigenden und entsittlichenden Einfluß solche Lehren nehmen mußten, ist klar; darum folgt, um solchen Ansichten zu begegnen, in der Reihe der heiligen Bücher das Buch Job unmittelbar auf diejenigen, in welchen das Gesetz und das Auftreten der Propheten dargelegt wird; es soll zeigen, daß die menschlichen Schicksale durch einen höheren Willen geleitet werden, und namentlich die Leiden der Guten nicht ohne Gottes Fügung oder Zulassung eintreten. Unter der buchstäblichen Auslegung des Buches, welche Thomas geben will, ist eine doctrinelle Exposition zu verstehen, welche den Text des Hagiographen aus dem Lehrsystem der kirchlichen Theologie, so wie aus den Anschauungen einer christlich-aristotelischen Kosmologie und Physik erklärt; ein Verfahren, zufolge dessen der Commentar einen eben so großartigen als instructiven Charakter gewinnt, und gewiß immerfort eines der interessantesten Denkmale der biblischen Auslegungskunst bleiben wird. Um einen ohngefähren Begriff dieser Auslegungsart zu geben, mögen ein paar Stellen ausgehoben werden. In Job 1, 6. 7 heißt es: Quadam autem die, cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter illos etiam Satan. Cui dixit Dominus: Unde venis? Qui respondens ait: Circuivi terram et perambulavi eam. Die heilige Schrift will uns in dieser Stelle das geheimnißvolle Walten der göttlichen Weltleitung bildlich veranschaulichen. Die Ausdeutung des Bildes gehört nicht der mystischen, sondern der buchstäblichen Auslegung an, weil es sich darum handelt, was der Hagiograph zunächst und unmittelbar sagen wollte. Um dieß zu ermitteln, muß man sich die Ordnung vergegenwärtigen, nach welcher Gott das Universum regiert; er leitet und bestimmt das Niedere durch das Höhere derselben Art, die irdischen Körper durch die himmlischen Körper, die

Menschen durch die reinen Geister. Die reinen Geister scheiden sich in die zwei gegensätzlichen Klassen der guten und bösen Geister; die guten, dem Herrn treu gebliebenen Geister werden auch Engel (Boten) oder, wie in unserem Texte, Söhne Gottes genannt, insoweit sie Gott durch Theilhaben an seiner Glorie ähnlich sind; die gefallenen Engel heißen Dämonen, und ihr Fürst der Teufel (diabolus i. e. deorsum cadens) oder Satan, d. i. Feind oder Ankläger. Der Satan steht gleich den Söhnen Gottes vor Gottes Angesicht; aber der Wortlaut des biblischen Textes zeigt hinlänglich, daß er auf andere Art vor Gottes Angesicht stand, als die guten Engel. Denn von diesen wird das assistere ausgesagt; vom Satan heißt es: affuit. Assistentes sind, die mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehren; affuit drückt ein Stehen vor Gott ohne Anblick Gottes aus. Assistere bedeutet ein Wirken auf Geheiß Gottes im Einverständnisse mit den in Gottes Lichte erschauten Zwecken des anbefohlenen Wirkens; das bloße adesse schließt dieses Verstehen und Einverstandensein nicht in sich, vielmehr zeigt sich nach den weiteren Angaben des Textes das Gegentheil davon. Daß der Satan unter den Engeln steht, drückt seine Wesensgleichheit mit ihnen aus; er steht gleich ihnen vor Gott, weil er auch trotz seines entgegengesetzten Wollens ausschließlich nur den Absichten Gottes dient. Quadam die; es ist die Weise der Schrift, überzeitliche Vorgänge als zeitliche darzustellen; gleichwie auch in der Erzählung des Sechstagewerkes von Gott gesagt wird, er habe am ersten, zweiten u. s. w. Tage gesprochen, obschon sein Wort ewig ist und nur die Erfüllung desselben der Zeit anheimfällt. Cui dixit Dominus. Man kann das Sprechen in doppeltem Sinne nehmen, als inneres Sprechen bei sich, oder als vernehmliche Mittheilung nach Außen. Ersteres ist in Gott jener ewige Act, in welchem er den Sohn zeugt; letzteres eine besondere Selbstmittheilung Gottes an die sein Wort empfangende Creatur, und zwar entweder durch sinnliche, dem Ohre vernehmliche Laute (wie in der Taufe und Verklärung Christi), oder durch eine in der menschlichen Einbildungskraft erzeugte Vorstellung (wie bei den Propheten), oder endlich durch rein geistige Mittheilung, wie Gott zum Satan sprach. Unde venis? Gott sagt nicht quid facis oder ubi es? Denn dieß wußte Gott ohnehin, weil Aufenthalt und Wirken des Satans durch Gottes Befehl bestimmt sind, soweit er nämlich Gott als Mittel dient, die

Guten zu prüfen und die Böſen zu ſtrafen. Gottes Frage bezieht ſich alſo nur auf die Intention des Satans, die dieſem eigenſt angehört und in ihrer Bosheit Gott fremd iſt. Qui respondens ait. Dieß iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob Gott erſt durch den Satan etwas erfahren müßte, ſondern als ein Erkennen des Satans, daß all ſein Thun und Streben vor Gottes Angeſicht offenbar ſei. Circuivi drückt im Gegenſatze zur Bewegung in einfach gerader Richtung die ſchlauen Krümmungen der ſataniſchen Liſt aus. Die Menſchen geben ſich derſelben dadurch gefangen, daß ſie das höhere Geiſtige fahren laſſen und an's Irdiſche ſich hingeben; deßhalb ſagt er: Circuivi terram. Diejenigen nun, welche an das Irdiſche ſich hingeben, fallen nothwendig in ſeine Schlingen, und werden ſeine Beute; und von dieſen gilt das weitere: Et perambulavi eam. Der ganze Satz: circuivi terram et perambulavi paßt lediglich auf die irdiſch geſinnten Menſchen; in Beziehung auf die Engel gibt es weder ein circuire und noch weniger ein perambulare — in Beziehung auf die Dämonen bloß ein perambulare — in Beziehung auf die guten Menſchen bloß ein circuire — in Beziehung auf die böſen Menſchen aber gilt das circuire und perambulare. Daß terra ſo viel als terreni homines zu bedeuten habe, geht auch aus dem Contexte hervor; denn in der unmittelbar folgenden Frage Gottes wird vorausgeſetzt, daß der Satan den frommen Hiob, den Gott ſeinen Knecht nennt, auf Erden, d. i. unter den Sündigen nicht gefunden habe. — Zu Job 1, 14 ff. macht Thomas die Bemerkung, daß bei der Aufeinanderfolge der Hiobspoſten ein Fortſchreiten von geringerem Unglücke zu größerem bemerkbar ſei, während bei der vorausgehenden Aufzählung der Güter, welche Job anfänglich beſaß, die umgekehrte Ordnung beobachtet wird. Der Grund von Beiden iſt einleuchtend; will man das Glück eines Menſchen ſchildern, ſo nennt man das Weſentliche zuerſt, und läßt das weniger Erhebliche folgen; bei Unglücksfällen aber müſſen, damit jeder Schlag die gehörige Wirkung thue, die minderen vorausgehen und die ſchwereren nachfolgen. — Im Cap. 9 rechtfertiget ſich Job gegen den Vorwurf, als ob er mit Gott rechten wolle. Der Menſch kann mit Gott nicht rechten: Si voluerit contendere cum eo, poterit ei respondere unum pro mille (9, 3). Warum gerade mille? Die Species der Zahlen erſtrecken ſich nach einigen Philoſophen des Alterthums bis 10, von da an wiederholen ſich

in allen höheren Zahlen nur die früheren; 1000 ist aber der Kubus aus 10, und steht darum für jede unbestimmt große Zahl. Demnach lautet der Sinn der Stelle: Es läßt sich kein Maaß finden, nach welchem sich bestimmen ließe, um wie viel die göttliche Gerechtigkeit über der menschlichen stehe. Gott ist sapiens corde et fortis robore (V. 4) und steht in Beidem weit über aller geschöpflichen Kraft (9, 4—7) und Weisheit (9, 8—21). Er hat unbedingte Macht über die Menschen: Quis restitit ei et pacem habuit? Die ganze sichtbare Natur gehorcht seinem Willen: die zusammengesetzten Körper (V. 5: Qui transtulit montes....), die einfachen Elementarkörper (V. 6: Qui commovet terram....), die himmlischen Körper (V. 7: Qui praecipit soli....). Zunächst ist hier das Aufsteigen von den minder vollkommenen Körpern zu den vollkommeneren, von den zusammengesetzten zu den einfachen, von den veränderlichen zu den unveränderlichen wahrzunehmen. Qui transtulit montes et nescierunt hi quos subvertit in furore suo. Es ist nicht nöthig, hiebei an eine wunderbare Versetzung der Berge zu denken; es genügt, diese That Gottes auf natürliche Weise zu erklären. Alles, was auf natürliche Weise entsteht, muß auch auf natürliche Weise wieder einmal vergehen; da nun auch die Berge durch einen natürlichen Generationsproceß entstanden sind, so müssen sie auch wieder einmal auf natürliche Weise vergehen, und diesen Einsturz derselben, der nothwendig mit einer Veränderung der Lage ihrer einzelnen Theile verbunden ist, nennt der Hagiograph eine Versetzung der Berge. Dieser natürliche Vorgang wird aber mit Recht als eine That Gottes genommen, weil die Natur im Verhältnisse zu Gott überhaupt nur als ein Werkzeug aufzufassen ist, mithin nicht selber handelt, sondern zuletzt und zuhöchst nur Organ der Handlungen Gottes ist. Subvertit in furore suo. Damit soll das Gewaltige und Plötzliche der Katastrophe ausgedrückt werden; der Zorn (furor) wird von Gott nur metaphorisch ausgesagt, und bedeutet die auf Bestrafung der Bösen gerichtete Absicht des Herrn. Qui commovet terram de loco suo, et columnae ejus concutiuntur. Auch die Erschütterung der Erde läßt sich auf natürliche Weise aus der Wirksamkeit der im Erdinneren eingeschlossenen Dämpfe erklären; unter den erschütterten Säulen derselben kann man sich entweder ihre Berge, oder die Paläste, Säulen und Thürme, die über dem Boden der Erde erbaut sind, oder auch die innersten festen

Theile der Erde, gleichsam die Grundvesten derselben, denken. Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo. Hier ist eine Antithese in's Auge zu fassen; die Erde ist das stets Ruhende, die Sterne sind das ewig Kreisende; an ersterer bewährt Gott seine Macht, indem er sie bewegt, an letzteren dadurch, daß er sie zum Stillstand bringt. Aber auch dieser ist nicht als wirkliches Stillestehen der Sterne zu denken, sondern als eine Verdunkelung und Verhüllung ihres Scheines durch die Erddünste, welche, obschon ein natürlicher Vorgang, letztlich doch nur aus einem Geheiß des göttlichen Weltordners erklärt werden kann. — Nachdem Job der Macht Gottes die Ehre gegeben, so zeigt er nun weiter, daß auch gegen die Weisheit Gottes nicht aufzukommen sei. Er schlägt hiebei einen umgekehrten Gang ein, indem er von den Gestirnen beginnt (9, 8—10) und beim Menschen endet (9, 11—22), und zwar mit gutem Grunde; denn die Gestirne sind in der absoluten Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen der augenfälligste Beweis der göttlichen Weisheit; während umgekehrt die Erschütterung und Bewegung der trägen und schweren erdhaften Körper ein augenfälligster Beweis der Macht und Stärke sind. Die Weisheit Gottes offenbart sich aber hauptsächlich in dreierlei Hinsicht: daß sie unermeßlich Großes umfaßt (Qui extendit coelos solus V. 8), das Wandelbare und Veränderliche in eine sichere Ordnung bringt (graditur super fluctus maris V. 8), daß sie das Mannigfaltige in einem tiefsinnigedachten, unerforschlichen Zusammenhange miteinander verkettet, wie sich in der Gruppirung der Himmelskörper zeigt (Qui facit Arcturum et Oriona et Hyadas et interiora Austri V. 9). In der Aufzählung der Sternbilder beginnt Job mit dem nördlichsten und geht bis zu dem südlichsten fort. Alle zugleich könnten nur von Jenen gesehen werden qui sub aequinoctiali habitant, si tamen aliqui ibi habitant. Wir auf der nördlichen Erdhälfte können die südlichsten Sternbilder nicht wahrnehmen, weil wir den Südpol des Himmels nicht sehen; und darum heißen sie die interiora (i. e. quasi occulta) Austri. Auf die angeführte dreifache Bekundung der göttlichen Weisheit beziehen sich die drei Adjective, die in V. 10 von den Werken Gottes ausgesagt werden: Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia, quorum non est numerus, d. h. was von Menschen nicht gezählt werden kann; denn an sich sind die Werke Gottes zählbar, weil er Alles nach Zahl, Maaß und Gewicht geordnet hat. — VV. 11 ff.

kommt die Rede auf die Weisheit Gottes, wie sie sich in den Schicksalen der Menschen offenbart. Das Amt eines Lenkers der menschlichen Schicksale faßt aber drei Stücke in sich: Ausrüstung der Menschen mit dem, was sie bedürfen; Prüfung ihrer Handlungen; Bestrafung und Reinigung der Schuldigen. In dieser dreifachen Beziehung offenbart nun Gott nach Job's Worten eine unergründliche Weisheit. Erstlich in der Austheilung seiner Wohlthaten, welche von den Menschen gar nicht vollkommen verstanden werden können: Si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam eum (V. 11). Gott kommt zu den Menschen, indem er sie erleuchtet, zum Guten entflammt, oder auf andere Art ihnen Gutes erweiset (Jesai. 35, 4). Gott entfernt sich von den Menschen, wenn er ihnen seine Wohlthaten oder seinen Schutz entzieht (Psalm 9, 22). Bisweilen entzieht er sich scheinbar den Menschen, aber nur, um ihr Heil zu fördern (Röm. 8, 28); in diesem Falle kommt er zu den Menschen, ohne von ihnen gesehen zu werden. Ein anderes Mal fährt er fort, den Menschen nach ihrem Wunsche Gutes zu erweisen, was aber von diesen mißbraucht wird; für diesen Fall gilt, was Job sagt: Gott entferne sich, ohne daß der Mensch es merke. In beiden Fällen aber wird Gottes Walten von dem Menschen nicht aufgefaßt, und dieß ist das Unergründliche seiner Weisheit in Spendung seiner Wohlthaten. Eben so tief und eindringlich ist die Weisheit seines Gerichtes über die Handlungen der Menschen; Niemand kann ihm da entrinnen: Si repente interroget, quis respondebit ei (V. 12)? Gott hält Anfrage, indem er den Menschen durch innere Erleuchtung oder äußere Wohlthaten und Züchtigungen zur Einkehr in sich nöthiget (Psalm 10, 6). Der Mensch könnte nur dann genügend antworten, wenn er sich tadelfrei wüßte; aber wo ist der vollkommen tadellose Mensch (Sprichw. 20, 9)? Repente ...., müßte der Mensch Gott nicht augenblicklich auf seine Anfrage Rechenschaft geben, so könnte er vielleicht mittlerweile durch Buße von seiner Schuld sich reinigen. Menschliche Richter ermäßigen ihr Urtheil, damit nicht auch sie ein nachsichtlos strenges Urtheil von Anderen erfahren; Gott aber steht über aller Verantwortung. Darum fügt Job bei: Vel quis potest dicere ei, cur ita facis? Endlich offenbart Gott seine Weisheit in seiner strafenden Gerechtigkeit; der Mensch kann ihr durch keine List, durch keinen Gewaltaufwand entrinnen: Deus cujus irae nemo resistere potest (V. 13; vgl.

Psalm 138, 7). Et sub quo curvantur, qui portant orbem. Darunter sind nach Augustinus die himmlischen Geister zu verstehen, welche die Befehle des Herrn ausführen (Psalm 102, 20), und die sichtbare Natur im Namen Gottes regieren. Daher stößt der Mensch, der Gott sich entziehen wollte, überall auf die Vollstrecker des absoluten Herrenwillens Gottes (Psalm 138, 8; Weish. 5, 21). Man kann unter den curvatis, orbem portantibus auch die Mächtigen der Erde verstehen, die im Namen Gottes ihr Amt verwalten (Sprichw. 8, 15) und trotz ihrer Macht unter Gottes Zorn sich beugen müssen. Um wie viel weniger kann also ein anderer Mensch Gott entrinnen: Quantus ergo sum ego, ut respondeam ei et loquar verbis meis cum eo? (V. 14. Loquar i. e. contendam examinando ejus facta et dicendo: Cur ita facis?) — Qui etiamsi habuero quippiam justum, non respondebo .... (V. 15); quippiam drückt aus, wie ungewiß es ist, ob der Mensch vor Gott als Gerechter gelten könne (1 Kor. 4, 4; Jesai. 64, 6). Et cum invocantem me exaudierit, non credo quod audierit vocem meam (V. 16). Gott erhört die Menschen oft auf andere Weise, als sie es wünschen; sie verstehen aber die Wohlthat nicht, die Gott ihnen erweist, und glauben nicht, daß sie erhört worden seien, sondern gehen ganz in der Empfindung des sinnlich wehthuenden Heilsmittels auf; wie auch Job im Weiteren schildert (V. 17): In turbine conteret me, et multiplicabit vulnera mea etiam sine causa, d. h. ohne daß der Mensch die Ursache dieser Züchtigungen durchschaute. Non concedet requiescere spiritum meum .... (V. 18); denn die Ruhe und Erquickung tritt erst am Ende aller Prüfungen und Leiden ein (Matth. 5, 11). — Nun folgt, was im Buche Job sonst allenthalben zu bemerken ist, eine nachträgliche ausführlichere Erläuterung einer vorausgegangenen und durch ihre Kürze dunklen Stelle: Quantus sum ego .... (V. 14). Die Unmöglichkeit eines Rechtens mit Gott wird nachträglich aus zwei Gründen dargethan: Gott ist zu mächtig, und ich kann auf meine Gerechtigkeit zu wenig bauen, als daß ich es wagen dürfte, mit ihm zu streiten. Si fortitudo ... (V. 19). Das Letztere, das Mißtrauen gegen die Gerechtigkeit der eigenen Sache wird abermals durch zwei Gründe belegt: Der Mensch darf nicht hoffen, Gott gegenüber einen Vertheidiger seiner Sache zu finden: Nemo audet pro me testimonium dicere; und eben so wenig gibt ihm sein eigenes Gewissen ein Zeugniß seiner Unschuld.

Man könnte auf dreifache Weise sich mit einem guten Gewissen beruhigen: Erstlich durch das Bewußtsein, im Stande der Kindschaft Gottes zu sein (Röm. 8, 16); aber dieses Bewußtsein gilt nicht gegenüber einer Anklage Gottes: Si justificare me voluero, os meum condemnabit me (V. 20). Zweitens, wenn man, ohne die Präsumtion, im Stande der Kindschaft zu sein, sich wenigstens keiner Sünde bewußt wäre (1 Kor. 4, 4); aber auch dieß ist nicht zuläßig: Si innocentem ostendere, pravum me condemnabit (V. 20). Drittens könnte sich der Mensch für den Fall einer wirklich begangenen Sünde damit entschuldigen, daß er nicht aus Bosheit oder wissentlich u. s. w. gefehlt habe; aber auch dieß wäre eine unerlaubte Präsumtion, da der Mensch sich selbst nur zu wenig kennt: Etiamsi simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea (V. 21; vgl. Jerem. 17, 9), und über dieser Unkenntniß seiner selbst wird er sogar seines Daseins überdrüßig: Taedebit me vitae meae.

Im Cap. 28 wird ausgeführt, welch hohe geistige Güter die Gerechten schon in diesem Leben von Gott empfangen. Alle diese Geistesgüter sind im Begriffe der Weisheit zusammengefaßt, die in Hinsicht auf ihren Ursprung und Werth alle anderen Güter tief unter sich läßt. Zuerst wird der Ursprung aller hochgeschätzten Erdengüter mit jenem der Weisheit verglichen (9, 1—12); sodann der Werth der Weisheit mit jenem der kostbaren Erdendinge verglichen (9, 13—28). Was den Ursprung anbelangt, so entstehen alle Erdendinge an bestimmten Orten, während die Weisheit über alle räumliche Beschränkung erhaben ist. Unter den kostbaren Erdendingen werden zuerst die Metalle erwähnt, die unter Obmacht der Sonne und übrigen Gestirne aus den feuchten Erddünsten entstehen, daher sie dehnbar und streckbar sind, während das Gestein und Anderes, was sich nicht dehnen und schmelzen läßt, aus den trockenen Exhalationen sich bildet. Die Verschiedenheit der Species der Metalle ist abhängig von den verschiedenen Graden der Reinheit der Dünste und der verkochenden Hitze; je reiner die Materie des Metalles, desto edler dieses selber. Das Gold, das reinste Metall, findet sich am häufigsten im Flußsande, wegen der Menge der Ausdünstungen und wegen der Wärme des Sandes; das Silber in gewissen Venen der Erde oder des Gesteines; das Erz ist gewissermaaßen dem Gesteine einverleibt, das Eisen aber in schlammiger, gleichsam noch nicht gehörig verkochter Erde. Habet argentum venarum suarum prin-

cipia (V. 1); nämlich dort, wo sich Dünste lösen, die zur Bildung des Silbers geeignet sind, und mit Erde oder Gesteine vermischt zu Silberadern werden. Et auro locus in quo conflatur; insofern unter den entsprechenden Bedingungen die Goldkörnchen des Sandes zu größeren Quantitäten verschmelzen. Ferrum de terra tollitur (V. 1), nämlich aus unverkochtem Bildungsmateriale. Et lapis in aes vertitur, wenn nämlich unter den Einflüssen starken Feuers die im Gesteine enthaltene Erzmaterie geschmolzen wird. Sofort werden viele andere Dinge erwähnt, die an einen bestimmten Raum und an eine bestimmte Zeit gebunden sind; Vieles davon ist uns verborgen, und Gott allein bekannt; so ist uns nach göttlicher Anordnung durch die Nacht die Sonne und vieles Andere verhüllt — darum heißt es: Tempus posuit tenebris (V. 3); Anderes wird unserer Kenntniß entzogen, indem es zu Grunde gehend sich in seine Principien auflöst: Et universorum finem ipse considerat; Anderes ist uns wegen seiner Lage unzugänglich: Lapidum quoque caliginis (d. i. die in ewigen Nebel gehüllten Kuppen hoher Berge) et umbram mortis (d. i. die Schluchten und Abgründe der Hochgebirge). Dividit torrens a populo peregrinante (V. 4), d. i. die den Bergen entströmenden wilden Wasser schneiden oft den Weg des Wanderers ab. Zuweilen wohnen Menschen auf unzugänglichen Höhen, zu welchen selbst der Bettler, der auf allen Pfaden schweift, den Zugang nicht findet: Dividit torrens..... eos, quos oblitus est pes egentis et invios. Einige Orte werden durch ihre Zerstörung der Kenntniß der Menschen entzogen, wie Sodom und Gomorrha: Terra de quo oriebatur panis in loco suo (d. i. ganz geschaffen zum fruchtbaren Garten), igni subversa est (in Folge übermäßiger unterirdischer Erhitzung V. 5). Diese erzeugt andererseits viele kostbare Steine und Metalle: Locus sapphiri lapides ejus (i. e. terrae igne subversae) et glebae illius aurum (V. 6). Solche zerstörte Gegenden pflegen wegen ihres Schwefeldunstes gemieden zu werden, nicht nur von Menschen, sondern auch von Thieren: Semitam (scil. terrae illius) ignoravit avis, nec intuitus est (eam) oculus vulturis (V. 7) trotz seines scharfen Blickes, woraus zu schliessen ist, daß er sich sehr ferne davon halten muß. Auch der nach Gewinn jagende Krämer, dem kein Pfad zu rauh und unwegsam ist, meidet solche Orte; die Löwin der Wüste mag dort nicht hausen (V. 8). Aber alle diese den Creaturen unzugänglichen und ungekannten

Orte sind für Gott kein Geheimniß; er berührt die Berge (extendit ad silicem manus V. 9) und macht sie einstürzen; er spaltet die Felsen und macht Quellen aus ihnen hervorsprudeln (V. 10); er ergründet die Tiefen der Ströme und fördert ihre verborgenen Schätze an's Licht (V. 11). Die Weisheit jedoch ist an keinem bestimmten Orte zu suchen, sondern über jeden Ort erhaben (V. 12). Nescit homo pretium ejus (V. 13), d. h. nichts von dem, was der Mensch kennt, kommt ihr an Werth gleich. Beide Sätze (VV. 11. 12) werden näher ausgeführt: V. 11 in VV. 13. 14, V. 12 in VV. 15 ff. Die Weisheit wiegt mehr als Gold von Ophir und gediegene Massen Silbers (V. 15). Non conferetur tinctis Indiae coloribus (V. 16), worunter kostbare Steine von verschiedenen Farben gemeint sind, wie sie in Indien vorkommen. Nec lapidi Sardonico pretiosissimo; der lapis Sardonicus ist zusammengesetzt aus dem rothen Carniol, der den Geist schärft und das Herz zur Freude weckt, und aus dem Chalcedonier, dessen schädliche, zur Furcht und Traurigkeit stimmende Einflüsse durch den Carniol gebunden sind, und vermöge dieser Dämpfung nur Gutes bewirken, nämlich ein Verwahrungsmittel wider die Wollust abgeben, daher der lapis Sardonicus für einen kostbarsten Edelstein gilt. Et sapphiro; der Saphir hat die Farbe des Himmels und viele nützliche Kräfte. Wenn man am Golde den Glanz, an Krystall die Klarheit rühmt, so ist die Weisheit mehr als dieß; große und kunstreich gearbeitete Gefäße aus Gold sind nicht mit der Größe und Kunst der Weisheit zu vergleichen (V. 17). Trahitur autem sapientia de occultis; wenn vorhin Dinge aufgezählt wurden, die wegen ihrer Verborgenheit werthvoll sind, so läßt sich von der Weisheit dasselbe rühmen (V. 18). Sie ist etwas Geheimnißvolles und Verborgenes, insofern sie aus göttlicher Erleuchtung stammt und die verborgenen Eigenschaften und Wesenheiten der Dinge erforscht, auf Grundlage dieser Erkenntnisse zu den himmlischen Dingen sich erhebend. Daher läßt sich auch ihr Werth weder mit dem äthiopischen Topas noch mit kostbaren Geweben und Gewändern vergleichen (V. 19). Woher also kommt sie und wo ist ihr Ort (V. 20)? Sie ist vor den Augen aller Lebendigen verborgen (V. 21); denn der Quell der Weisheit ist, wie der Siracide sagt, das Wort Gottes in den Höhen des Himmels. Volucres quoque coeli latet; dabei kann man an die Augurien aus dem Vögelfluge denken, so wie an die nekromantischen Künste bei

den folgenden Worten: Perditio et mors dixerunt, auribus nostris audivimus famam ejus (V. 22). Damit, daß die nekromantischen Künste perditio et mors genannt werden, ist ihre Verwerflichkeit auf das Entschiedenste kenntlich gemacht. Man kann aber die drei erwähnten Subjecte der Erkenntniß: viventes, volucres coeli, perditio et mors auch auf Mensch, Engel, Dämonen deuten. Deus intelligit viam ejus et novit locum ipsius (i. e. seipsum V. 23). Alle Weisheit ist demnach aus Gott, und die creatürliche Welt erst in abgeleiteter Weise, insofern sie ein Werk der ewigen Weisheit ist, der Ort der Weisheit, als welcher sie auch von Gott anerkannt wird, in der abgestuften Rangordnung der Creaturen, wie sie V. 24 angibt: Ipse enim mundi fines intuetur, d. i. die vornehmsten Creaturen, die Engel und Himmelskörper; et omnia quae sub coelo sunt, respicit, d. i. die Elemente, welche ein minder vollkommener Ausdruck der ewigen Weisheit sind. Die ewige Weisheit erkennt als schöpferische und ordnende Weisheit (VV. 25. 26) Alles aus sich selbst und schaute sich zuerst in sich selber: Tunc (nämlich im Schaffen und Ordnen der Dinge) vidit illam (scil. in se ipso V. 27). Et enarravit, d. i. theilte sich den Engeln mit. Et praeparavit, d. i. Mittheilung an die Gesammtheit aller anderen Creaturen. Et investigavit i. e. homines se ipsam investigare fecit; investigare = ratione inquirere, was der menschlichen Intelligenz zukommt. Daß diese Interpretation der Worte: Et investigavit richtig ist, geht aus dem Nachfolgenden hervor: Et dixit homini..... (V. 28). Das dicere ist als innere Erleuchtung des Menschen durch Gott zu fassen.

Thomas schrieb auch einen Commentar zu den ersten 51 Psalmen. Er leitet denselben mit einer Betrachtung ein, welche an die Worte Sir. 47, 9 anknüpft: In omni opere suo dedit confessionem sancto et excelso in verbo gloriae. Diese Worte lassen sich im buchstäblichen Sinne über David geltend machen, und charakterisiren Materie und Form, Verfasser und Zweck (causa materialis, formalis, agens, finalis) der Psalmen. Der Inhalt oder Stoff der Psalmen ist universell, d. h. er bezieht sich auf alle Gegenstände der heiligen Wissenschaft, während die übrigen heiligen Bücher jedes für sich nur bestimmte besondere Materien derselben behandeln. Darum heißt es in der angezogenen Stelle: In omni opere. Und Dionysius Areopagita sagt: Divinarum odarum i. e. psalmorum

sacram scripturam intendere, est sacras et divinas operationes universas decantare. Die Psalmen handeln von allen Werken Gottes: vom Werke der Weltschöpfung Psalm 8, 4 — der Weltleitung, z. B. Psalm 77 u. s. w. — der Wiedererneuerung der Menschheit Psalm 3, 6 u. s. w. — der zukünftigen Verherrlichung Psalm 149, 5 u. s. w. Die das Mysterium der Incarnation betreffenden Äußerungen der Psalmen sind so klar, daß sie mehr einem Evangelium als einer Prophetie gleichen. Vermöge ihres universellen Inhaltes, und wol auch weil sie die Gnade der verzeihenden Barmherzigkeit preisen, werden die Psalmen mehr als alle anderen kanonischen Bücher zum gottesdienstlichen Gebrauche verwendet, und vermöge ihrer Beziehung auf Christus auf das Verhältniß zwischen Haupt und Gliedern des mystischen Leibes Christi angewendet. Was die Form oder Darstellungsart anbelangt, welche in der heiligen Schrift mannigfaltig ist: erzählend, ermahnend, befehlend, disputativ u. s. w., so hat sie in den Psalmen den Charakter des Gebetes als Bitte und Preis Gottes, und darum heißt es in der oben angezogenen Stelle des Siraciden: Dedit confessionem. Daher auch die Überschrift des Buches der Psalmen: Incipit liber hymnorum seu soliloquiorum prophetae David de Christo (Soliloquium bedeutet hier das Zwiegespräch der Seele mit Gott). Aus dem Gesagten ist bereits ersichtlich, daß der Zweck der Psalmen das Gebet sei, als Erhebung des Geistes zu Gott: Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum (Psalm 140, 2). Es gibt aber eine vierfache Erhebung des Geistes zu Gott: Die Erhebung durch den Glauben in der Bewunderung der Erhabenheit der Machtgröße Gottes (Jesái. 40, 26; Psalm 103, 24); die Erhebung durch die Hoffnung im Streben nach den Herrlichkeiten des ewigen Lebens (Job 11, 15); die Erhebung durch die Liebe in der Vereinigung des Willens mit dem Urguten (Jesai. 51, 17); die Erhebung des Geistes durch werkthätige Nachahmung der göttlichen Gerechtigkeit (Klagel. 3, 41). Auf diesen vierfachen Zweck beziehen sich die angezogenen Worte des Siraciden: Excelso et Sancto; excelso auf die beiden ersten Zwecke, die auch in Psalm 112, 3. 4 ausgesprochen sind — Sancto auf die beiden letzten (vgl. Psalm 98, 3). Auf den Urheber des Psalmenbuches deuten die Worte des Siraciden hin: In verbo gloriae. Denn das Wort der Schrift ist Wort Gottes, die Zungen ihrer Verfasser reden die Worte eines Anderen und Größeren (Psalm 44, 2). Die Schrift

kann aus einem vierfachen Grunde ein verbum gloriae genannt werden: in Hinsicht auf ihre Quelle (2 Petr. 1, 17), ihren Inhalt (Psalm 96, 6), Art ihrer Mittheilung durch Gott, und letzten Zweck (Psalm 149, 9). Die Mittheilungsart ist abermals dreifach; Einiges wurde dem Hagiographen durch sinnliche Zeichen, besonders Traumbilder und Visionen, Einiges endlich in seiner unverhüllten, rein geistigen Wesenheit mitgetheilt, wie dem Propheten Daniel. Diese Art der Irradiation ist mit den Strahlen der wolkenlosen Sonne zu vergleichen (2 Kön. 23, 4) und leuchtet auch aus David's Psalmen hervor. — Die Psalmen müssen im typischen und messianischen Sinne ausgelegt werden; schon auf der fünften allgemeinen Kirchenversammlung hat sich die Kirche gegen Theodor von Mopsveste erklärt, welcher meinte, daß die Schriften des alten Testaments nichts mit directer Beziehung auf Christus sagten. Indeß soll die messianisch-typische Auslegung nur auf Grundlagen der buchstäblichen und historischen Interpretation statt haben, gemäß dem Geiste der alttestamentlichen Prophetie, welche in der Regel unmittelbar auf die nächste Zukunft sich bezog, aber zuletzt und zuhöchst doch nur Christus und sein Reich im Auge hatte. So verhält es sich auch mit den Psalmen; z. B. Psalm 71 bezieht sich laut Überschrift auf das Reich David's und Salomon's; einige Stellen desselben aber, z. B. 71, 7. 8 u. s. w. können unmöglich hierauf bezogen werden und sagen nur dann etwas Wahres und Richtiges aus, wenn sie auf das Reich Christi angewendet werden. — Das Buch der Psalmen wird in 150 Gesänge abgetheilt; 150 = 70 + 80, welche beide Zahlen eine Verzehnfachung der Zahlen 7 und 8 sind. Sieben bedeutet entweder die 7 Perioden (gleichsam Tage) der Menschengeschichte, oder das alte Testament, dessen gottesdienstlicher Zeiteintheilung durchgängig die Siebenzahl zu Grunde liegt; 8 bedeutet entweder den ewigen Sabbat, oder dessen Vorbild, den christlichen Sonntag, der als achter Tag an die Stelle des jüdischen Sabbat getreten, also überhaupt die christliche Weltepoche. Einige wollten die Psalmen in fünf Bücher abtheilen, und hielten das viermal vorkommende fiat, fiat für die Schlußformel der ersten vier Bücher; darnach ergäben sich folgende größere Abtheilungen: 1—40; 41—71; 72—88; 89—105; 106—150. Dagegen spricht jedoch, daß die Juden das Psalmbuch stets nur als Ein Ganzes nahmen (vgl. Apstgsch. 1, 20). Wol aber ist es durch den Inhalt desselben gerechtfertiget,

es in drei Theile zu je 50 Psalmen zu scheiden, gemäß dem dreifachen Stande des gläubigen Volkes, dem Stande der Büßenden (Psalm 1—50), Gerechten (51—100), im Preise Gottes Seligen (101—150). Die Psalmen enthalten auch Beziehungen auf Geschichtliches, aber nicht in geschichtlicher Ordnung; z. B. Psalm 17 bezieht sich auf die Geschichte Saul's, Psalm 3 hingegen auf die Absalonischen Wirren. Daraus geht hervor, daß die Geschichte nicht Zweck, sondern Mittel für andere Zwecke ist. Die erste Quinquagene der Psalmen bezieht sich auf den Stand der Büßenden; daher wird in ihr figürlich von den Leiden und Anfechtungen David's und seiner Erlösung gehandelt. Nun hatte David Anfechtungen doppelter Art zu befahren: Solche, welche ihn sammt seinem Volke betrafen; und hierauf bezieht sich die fünfte Dekade der ersten Quinquagene. Weiters solche, welche ihn persönlich angiengen, und diese sind in den vier anderen Dekaden Gegenstand seiner Gebete. Nun kann aber der Gerechte in zweifacher Beziehung Betrübendes erfahren, durch gehässige Verfolgung und durch den Anblick gottlosen Treibens; letzteres ist Gegenstand der vierten Dekade. Die persönlich erlittenen Verfolgungen giengen theils von einzelnen Personen, theils vom ganzen Volke aus; letztere sind in der dritten Dekade gemeint. Besondere Feinde David's waren Saul und Absalon; auf Saul bezieht sich die zweite, auf Absalon die erste Dekade. Saul ist Repräsentant aller persönlichen Feinde David's außer dessen Hause; Absalon Repräsentant der Feinde innerhalb der Familie; der eine das typische Vorbild der ungläubigen Juden, der andere Vorbild des Judas. Thomas bemüht sich weiters, auch unter den Psalmen jeder einzelnen Dekade wieder eine logische Verbindung herzustellen und Gründe für die besondere Art ihrer Aufeinanderfolge aufzufinden. Auch über die Eintheilung der von Thomas nicht mehr bearbeiteten zweiten Quinquagene finden sich in der Einleitung zu Psalm 51 noch einige Angaben. Diese Quinquagene handelt vom Stande der Gerechten, der drei Stufen in sich schließt: Übung der Werke der Rechtfertigung (Psalm 51—70), der guten Werke zur Förderung des erworbenen Heiles (Psalm 71—80), die Beschauung der Werke Gottes (Psalm 81—100). Auch hier werden die größeren Complexe wieder in Dekaden abgetheilt; die erste Stufe in zwei Dekaden gemäß der doppelten Function im Acte der Rechtfertigung: Aversio a peccato (Psalm 51—60); conversio ad Deum (Psalm 61—70).

Die Psalmen der zweiten Stufe bilden für sich eine Dekade. Über die zwei Dekaden der dritten Stufe finden sich keine Angaben mehr. Psalm 1 ist als Einleitung zu allen übrigen Psalmen zu nehmen. Die Psalmen 21. 34. 54. 68. 108 werden als solche bezeichnet, welche speciell vom Leiden Christi handeln; ihre Fünfzahl deutet auf die fünf Wunden Christi. Über Psalm 50 wird bemerkt, daß ihm ganz sachgemäß die vierte Stelle in der Reihe der sieben Bußpsalmen angewiesen werde; indem nämlich der erste derselben (Psalm 6) Zerknirschung ausdrücke (Lavabo per singulas noctes lectum meum), der zweite (Psalm 31) auf die Beicht hindeute (Dixi: confitebor adversum me injustitiam meam), der dritte (Psalm 37) von der büßenden Genugthuung rede (Afflictus sum et humiliatus sum nimis u. s. w.), handle Psalm 50 von den Wirkungen der Buße.

Als Probe der Auslegung im Einzelnen möge der Commentar zu Psalm 7 dienen. Die Überschrift: In finem psalmus David quem cantavit pro verbis Chusi filii Gemini wird nach der Erzählung in 2 Kön. 17 erläutert. Verba Chusi bedeutet die dem König David durch Chusi überbrachte Kundschaft. Warum er filius Gemini (Jemini) genannt werde, läßt sich nur vermuthen; vielleicht war er aus dem Stamme Benjamin, oder es führte einer aus seinen Ahnen den Namen Gemini. Die Worte: in finem, fehlen bei Hieronymus; Chusch übersetzt er mit Aethiops; es ist aber zweifelhaft, ob der Genannte ein Äthiopier war. Mystisch ist der Psalm auf die Kirche und ihre Verfolger zu deuten. Unter Achitophel, dessen Name fratris ruina bedeutet, ist Judas zu verstehen, welcher sich wider Christus, seinen Bruder (Hebr. 2, 11), verschworen hat. Aber was er zum Verderben Eines Mannes that, wurde durch Christus zum Segen für Alle gewendet. Der Psalm läßt sich in drei Abschnitte zerlegen; der erste enthält ein Gebet (VV. 2—8), der zweite feiert die Erhörung des Gebetes (VV. 9—17); der dritte enthält eine Danksagung (V. 18). Das Gebet enthält die doppelte Bitte um Befreiung aus der Macht der Feinde (VV. 2—6) und um Unterdrückung derselben (VV. 7. 8); die Bitte um Befreiung ist Anrufung des hilfreichen Erbarmens Gottes (VV. 2. 3) und Betheurung der eigenen Unschuld (VV. 4—6). Die Anrufung des göttlichen Erbarmens drückt zuerst den Affect des Betenden aus: Domine Deus me in te speravi; sodann folgt der Gegenstand der Bitte: Salvum me fac ...; und endlich der Grund der Bitte: Ne quando

rapiat.... Der Affect des Betenden drückt Vertrauen aus; denn Keiner, der auf Gott hoffte, ist je zu Schanden geworden (Sir. 2, 11). Salvum me fac.... et libera me. Liberare = Abwendung des Bösen, salvare = Erhaltung des Guten. Salvum me fac ex omnibus persequentibus me, kann auf Feinde unseres leiblichen und geistlichen Heiles bezogen werden (vgl. Psalm 21, 22; 3, 17). Ne quando rapiat ut leo animam meam. Vgl. damit David's Bitte um Rettung aus Absalon's Nachstellungen (2 Kön. 15, 14). Zu beachten ist der Singular: leo, im Gegensatze zum vorausgehenden Plural: persequentibus; in dem Einen Haupte der Verfolger sind diese alle inbegriffen, die Feinde des leiblichen Heiles in Absalon's Person, die geistlichen Feinde in dem Einen Teufel (1 Petr. 5, 8; Psalm 10, 9). Rapiat drückt das plötzliche Überfallen aus einem Hinterhalte aus (Joh. 10: Lupus rapit). Dum non est qui redimat neque qui salvum faciat. Redimere = Befreiung vom Übel (der Strafe, Hoseas 13, 14); Salvum facere = Befreiung von der Schuld (Matth. 1, 21). Nun folgt die Betheurung der Unschuld: Domine Deus meus, si feci istud. Dieß kann entweder als Schwur, sei es nun Contestationseid (Röm. 1, 9) oder Detestationseid (Job 31, 29; 2 Kor. 1, 23) genommen werden, oder als Voraussagung der Übel, die ihn treffen müssen, wofern er u. s. w. Si feci istud ist Verwahrung gegen die Schuld; decidam merito.... Angabe der Strafe, die er nicht verwirkt zu haben hofft. Die Verwahrung gegen die Schuld ist zuerst allgemein gehalten, dann werden bestimmte besondere Verfehlungen abgelehnt. (Si feci) istud, d. i. die Sünde κατ' ἐξοχην: der Hochmuth (Sir. 10, 14); oder auch: wenn ich dieß, d. i. diese Verfolgung veranlaßt habe; vgl. 2 Kön. 8, 15. Die besonderen Verwahrungen betreffen die etwaigen Vorwürfe der Ungerechtigkeit: Si est iniquitas in manibus meis (vgl. Job 11, 14; 1 Kön. 24, 12) — der Rachsucht: Si reddidi retribuentibus mihi mala (1 Kön. 24, 11; 3 Mos. 19, 18). VV. 5. 6 zählen die Strafen auf, die ihn treffen mögen, wenn er nicht schuldlos ist; er will an seinen zeitlichen Gütern (decidam inanis vgl. Job 31, 7) — an seiner Person (persequatur inimicus animam meam) — und an seiner Ehre gestraft werden (gloriam meam in pulverem deducat). Bezüglich der Person erwähnt er dreierlei Arten von Strafen: Verfolgung (persequatur), Gefangenschaft (comprehendat), Tod (conculcet in terra vitam meam). Im mystischen Sinne

genommen ist es der Teufel, welcher den Menschen durch Versuchungen verfolgt (Klagel. 4, 19), den in die Sünde Einwilligenden gefangen nimmt (Klagel. 1, 3), den schmachbedeckten Gewohnheitssünder zu Boden tritt (Jesai. 51, 23). Die Ehre wird eingetheilt in eine natürliche angeborne Ehre des Menschen als göttlichen Ebenbildes (1 Kor. 1, 7) und in die geistliche Ehre des guten Gewissens (2 Kor. 1, 7); beide Arten von Ehre zerstört der Teufel in den gebrandmarkten Gewissen (1 Tim. 4, 2) der geschändeten Ebenbilder Gottes (Psalm 72, 20). — Das gegen die Feinde gerichtete Gebet (VV. 7. 8) bittet um Bestrafung derselben und um eine Frucht ihrer Bestrafung. Exurge Domine in ira tua. Exurge ist eine Aufforderung entweder zum Erwachen aus dem Schlafe, oder zur Ermannung und Sammlung der Kräfte; in Beziehung auf Ersteres ist es die Bitte zu strafen, damit die Feinde seines Namens nicht glauben, er sehe ihr Treiben nicht (Psalm 43, 23), oder er sei zu ohnmächtig, um es zu strafen (Jesai. 26, 11). Die Frucht dessen soll eine dreifache sein: für Gott die Erhöhung seines Namens im Glauben der Menschen: Exaltare in finibus inimicorum (vgl. Sir. 36, 4; in finibus ... = gänzliches Darniederwerfen); für David die Anerkennung seiner durch göttlichen Befehl (1 Kön. 13, 14; 2 Kön. 6, 21) ihm zuerkannten königlichen Würde: Et exurge Domine Deus meus in praecepto quod mandasti; von Seite des Volkes Achtung des göttlichen Befehles (4 Mos. 27, 16; 5 Mos. 17, 14) hinsichtlich seiner durch Gott eingesetzten Könige: Et synagoga populorum circumdabit te. Also auch darum, nicht bloß der Strafe wegen möge Gott seine Herrlichkeit offenbaren: Et propter hanc in altum regredere. Wird die ganze Stelle auf Christus bezogen, so betrifft sie das Mysterium der Incarnation, welches eine doppelte Frucht hat: die Niederwerfung der Dämonen (Joh. 12, 31; Marc. 1, 24) und die Bekehrung der Menschen. Die Niederwerfung der Dämonen durch Christum als den Stärkeren (Luc. 11, 21; Matth. 12, 29): Exaltare in finibus inimicorum tuorum. Man könnte in diesen Worten auch ein durch die Hartnäckigkeit der Juden motivirtes Verlangen der Heidenkirche erkennen; und das exaltare hätte dann die Bedeutung des sich Entziehens (Apstgsch. 1, 9) in Rücksicht auf die Juden, oder auch jene des Offenbarwerdens (Job 28, 11) in Hinsicht auf die Heiden. Die zweite Frucht der Incarnation ist die Bekehrung der Menschen: Exurge Domine Deus in praecepto quod

mandasti. Das Gebot des Herrn ist die Demuth und Sanftmuth (Matth. 11, 29); das exurgere in praecepto die Offenbarung seiner göttlichen Hoheit in diesen menschlichen Tugenden. Man kann das exurgere auch als Auferstehung von den Todten nehmen. Et synagoga populorum circumdabit te: damit sind die Schaaren der Seligen und der Verworfenen gemeint, die zu Lohn und Strafe reif geworden (Jesai. 2, 2; 60, 4). Et propter hanc in altum regredere, d. i. die Himmelfahrt des Herrn muß seinem letzten richterlichen Acte vorausgehen, weil er zur Rechten Gottes erhöht, die menschlichen Zeiten auf Erden ihrem Abschlusse entgegenführen und die Herrlichkeit der Auserwählten vorbereiten soll (Ephes. 4, 8; Mich. 2, 13). Man kann das regredi in altum auch auf die Abwendung Christi von den Juden deuten; das circumdari per synagogam auf den Haß der empörten Judenrotten, die durch ihren Christushaß nur sich die schwersten Gerichte zuziehen. — Der zweite Abschnitt des Psalmes preist die Erhörung des Gebetes, und da diese in Folge eines göttlichen Gerichtsactes statt hatte, so ist zuerst vom Gerichte Gottes die Rede (VV. 9—11) und dann vom Aufschub desselben (12—17). Die Erwähnung des Gerichtes ist durch die vorausgehende Bezugnahme auf die Himmelfahrt des Herrn motivirt (Apstgsch. 1, 11). Der Sänger ist überzeugt, daß der Herr jedem sein Recht verschaffen wird: Dominus judicat populos (vgl. Psalm 95, 13; Jesai. 3, 13). Es wird nun in Gebetsform die Art dargestellt, wie Gott richten und vergelten wird, den Guten: Judica me Domine secundum justitiam meam et secundum innocentiam meam super me — und den Bösen: Consumetur nequitia peccatorum. Den Guten wird Fülle der Güter und Freisein von allem Übel zu Theil (Sprichw. 1, 33); Fülle der Güter zufolge ihrer Gerechtigkeit: secundum justitiam meam (vgl. Matth. 5, 6); Freisein von allem Übel zufolge ihrer Unschuld: secundum innocentiam meam (vgl. Job 22, 30). Super me, weil alle Gerechtigkeit von Oben, von Gott kommt. Es ist Gottes weiser Weltökonomie angemessen, daß in diesem Leben die Guten den Druck der Bösen erfahren und diese im Besitze von Gütern seien (Luc. 16, 25). Grund dessen ist: Die Bosheit soll hiedurch zu ihrem Ende kommen: Consumetur nequitia peccatorum. Das consumere kann die Bedeutung von Vollendung und von Vertilgung haben; Letzteres, insofern die Prädestinirten sich endlich zu Gott bekehren und ihre Bosheit

aufhört (Jesai. 30, 18) — Ersteres, insofern die nequitia durch Füllung ihres Maaßes für das Gericht vollkommen reif wird (1 Mos. 15, 13; Apstgsch. 7, 5). Mögen sie aber mittlerweile was immer treiben, der Gerechte kann nicht ihre Beute werden, weil Gott ihn schirmt: Et diriges justum. Nun wird gezeigt, daß Gott ein vollkommen geeigneter Richter sei vermöge seiner Weisheit: Scrutans corda et renes Deus (vgl. Hebr. 4, 13) — und vermöge seiner Gerechtigkeit: Justum adjutorium meum a Domino (vgl. Jerem. 11, 20). (Im Texte des heiligen Hieronymus steht: Probator cordis et renum, Deus justus.) Corda = Intention; renes = delectatio, Lust an Gott oder Welt als Motiv der Handlung. Justum adjutorium.... diese Worte sind Ausdruck des Vertrauens; gerecht wird der Schutz genannt, insofern der Gute Einiges aufweisen kann, was Gott — qui salvos facit rectos corde — als Verdienst gelten läßt. Die Befreiung von Sünden und Nöthen aber ist nur ein Werk der Gnade. Vgl. über Gott als barmherzigen Helfer Psalm 45, 2 — als gerechten Helfer 45, 6. — Im folgenden (VV. 12—17) wird von der Verschiebung der göttlichen Gerichte gesprochen, und zwar zuerst die Ursache dessen angegeben (V. 12). Man soll nicht glauben, daß Gott aus ungerechter Gleichgiltigkeit (Ezech. 9, 9; Job 22, 14) oder aus Schwäche seine Gerichte verschiebe: Deus judex justus et fortis (vgl. Jesai. 32, 1; Job 9, 9); mithin ist nur seine Langmuth Ursache der Schonung: Et patiens. Er will nicht immer sogleich strafen, sondern abwarten, ob der Sünder sich nicht bessere: Numquid irascitur per singulos dies? (Vgl. Weish. 11, 24; Jesai 30, 18; 28, 27.) Aber er bereitet sich zum Gerichte; dieß wird mit Rücksicht auf das, was Gott vorbereitet (VV. 13. 14) und was dem Menschen bevorsteht (VV. 15—17), näher geschildert. Gott hat Pfeil und Bogen in Bereitschaft: Nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit; arcum suum tetendit et paravit illum. Das Schwert wird gegen den nahen Feind gebraucht, der Pfeil gegen den entfernten; nahe Feinde Gottes sind jene, welche die Ursache seines Zornes vermöge ihrer besseren Erkenntniß begreifen könnten. Diesen droht er deßhalb auch schrecklicher, er zückt das Schwert gegen sie (Job 19, 29; Zach. 9, 14). Nach der Glosse ist Christus das Schwert Gottes, und das Zücken desselben das Drohen mit der Hölle (Jesai. 27, 1). Weiters wird das Verhalten gegen die entfernten Feinde detaillirt. Gott bereitet Bogen und Pfeile. Den Bogen spannt er und legt ihn an

(Jesai. 30, 33). Die Pfeile werden auf den Bogen gelegt: Et in eo paravit vasa mortis — und an die Geschoße Bränder gebunden: Sagittas suas ardentibus effecit. Die ardentia sind die Strafen des ewigen Feuers. Nach Augustinus und nach der Glosse ist unter dem Bogen die heilige Schrift zu verstehen (Job 29, 20); das Anspannen des Bogens ist Abbeugung von der starren Strenge des alten Testamentes durch den mildernden Geist des neuen, das Bereitmachen des Bogens die Auslegung der heiligen Schrift. Die vasa mortis können im üblen und guten Sinne verstanden werden. Im ersteren Falle sind die Häretiker gemeint, welche durch falsche Schriftauslegung die Einfältigen verführen, was Gott zeitweilig zuläßt (paravit; vgl. Psalm 106, 40) und sie auftreten läßt (effecit i. e. extra fecit, in apparentia posuit; vgl. Psalm 119, 4). Im guten Sinne sind unter den Todesgeschoßen die Apostel gemeint (2 Kor. 2, 16), die mit dem Feuer der Liebe ausgerüstet sind, um Wunden in die Seelen zu brennen (Sir. 48, 1). — Der Mensch bereitet sich zum Gerichte durch das Fortschreiten in der Sünde. Die Momente in der Entwickelung der Sünde sind: Innere Ausgeburt der Sünde: Ecce parturiit injustitiam; — leidenschaftliche Bewegung und Anstrengung der Kräfte zur werkthätigen Ausführung: Concepit dolorem (vgl. Jerem. 9, 15; Jesai. 59, 6); — Vollziehung und Vollendung des bösen Werkes: Et peperit iniquitatem (vgl. Jac. 1, 15). — Den reifgewordenen Sünder trifft die unvermeidliche Strafe (VV. 16. 17); alles Schlimme, was er gethan, wendet sich gegen ihn selbst; dieß wird V. 16 bildlich gesagt, V. 17 wird das Bild erklärt. Lacum aperuit et effodit eum: er gräbt sich selber die Grube; lacus im Hebräischen = fovea (vgl. Zach. 9, 11); fodere bedeutet die schlaue List des bösen Treibens, incidere in foveam den argen Selbstbetrug dieser Schlauheit. Und nun die nicht figürliche Darlegung desselben Gedankens: Convertetur dolor ejus in caput ejus .... (V. 17). Schließlich der Dank für die zuversichtlich erwartete Rettung (V. 18).

Der Commentar zum hohen Liede wird mit den Worten Hohel. 2, 14 eingeleitet: Sonet vox tua in auribus meis; vox enim tua dulcis et facies tua decora. Diese Worte können entweder als Worte des Bräutigams an die Braut, d. i. Christi an die Kirche, oder als Worte der Kirche an Christus genommen werden. Im ersteren Sinne erklären sie uns den Titel, im letzteren Sinne die vier causas des heiligen Buches. Dieses ist „Lied der Lieder" betitelt.

Damit ist kein sinnlich vernehmbarer, sondern vielmehr ein geistiger und geistlicher Hochgesang gemeint. Denn wie es ein zweifaches Wort gibt, ein äußeres und ein inneres, so auch eine zweifache Harmonie, eine sinnlich hörbare und eine geistig vernehmbare. Boëthius lehrt in seinem Werke über Musik, daß Alles Harmonie sei, insofern Alles nach bestimmten Maaßverhältnissen geordnet sei; Augustinus findet die musikalischen Maaßverhältnisse auch in den Vorgängen und Thätigkeiten des Seelenlebens, und specificirt sie als numeros judiciales, progressivos, occursores, recordabiles, consonales. Demnach bilden auch die Gedanken und Bewegungen des Gott aufgeschlossenen Gemüthes eine Melodie; und eine solche Melodie ist das Canticum Canticorum als Hochgesang jeder frommen Seele oder der ganzen Kirche, welche die Entzückungen des wonnereichen Verkehres mit ihrem himmlischen Bräutigam feiert. Dieser Gesang wird Gott geweiht, und die Aufforderung Gottes: Sonet vox tua in auribus meis, setzt voraus, daß Gott ihn vernehme. Man kann, da in der angezogenen Stelle vom Gehöre Gottes gesprochen wird, ein doppeltes Ohr Gottes unterscheiden: das Ohr seines Zornes (1 Mos. 4, 10; Jac. 5, 4), und das Ohr seiner Gnade. Gott fordert die heiligen Seelen und die Kirche auf, diesen Gesang ertönen zu lassen, und sagt auch, warum er daran Gefallen habe: Vox enim tua dulcis et facies tua decora — also zwei Ursachen des Gefallens: die Schönheit des Gesanges an sich, und die Anmuth des Sängers, d. i. der in Gottes Gnadenfülle himmlisch schönen Seele, welche sich in heiligen Gesängen austönt. Diese Gesänge sind die Harmonie im vorzugsweisen Sinne; daher die emphatische Verstärkung: Canticum Canticorum, analog dem biblischen Rex Regum, Dominus Dominantium. — Nimmt man die Worte Hohel. 2, 14 als Worte der Kirche oder der heiligen Seele an Christus, so enthalten sie die vier causas des hohen Liedes. Braut und Bräutigam, Kirche und Christus oder Seele und Christus sind die materia und die causa efficiens des Buches als Colloquenten: Sonet vox tua in auribus meis. Das Weitere: Vox tua dulcis drückt die causa formalis aus; denn es wird damit der Charakter bezeichnet, welcher der Darstellungsform dieses Buches zukommt. Es ist der affective Charakter im Gegensatze zur lehrhaften und geschichtlichen Darstellungsform. Durch die Worte:

Facies tua decora wird die causa finalis, die Erfreuung der Seele an der gnadenreichen Liebe Gottes bezeichnet.

Die Absicht des Buches ist, die wechselseitige Liebessehnsucht der beiden Colloquenten darzustellen. Die Wünsche dieser Sehnsucht sind aber verschieden nach den verschiedenen Zuständen der gottinnigen Seele oder Kirche; und da vornehmlich drei solche Zustände zu unterscheiden sind: der primitive, der Endzustand und der inzwischen liegende mittlere, so sind auch drei Theile des Buches zu unterscheiden. Der erste Theil (1, 1—3, 6) drückt die Sehnsucht der Kirche nach Christus im primitiven Zustande (status rami fracti vgl. Röm. 11, 17) derselben aus; der zweite Theil (3, 7 — 6, 9) schildert ihr Sehnen in den Zeiten, welche zwischen ihre Gründung unter den Heiden und die endliche Bekehrung der Juden (Röm. 9, 27) fallen. Der dritte Theil bezieht sich auf den letzten Zustand (6, 10 — 8, 14). — Der erste Theil zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen: 1, 1—3 drückt das Verlangen und die Sehnsucht der Kirche nach dem entzückenden Genusse der Gemeinschaft mit Christus aus; 1, 4 — 3, 6 die Bitte um Abwendung der von Außen (1, 4 — 2, 7) und Innen (3, 1 ff.) drohenden Störungen des gottseligen Lebens und Strebens. Die primitive Kirche hatte gegen vier Arten von Störungen zu kämpfen; zwei Arten derselben dauern noch heute fort: theilweise Inobedienz von Seite der Gläubigen und Angriffe der Häretiker; die beiden anderen Arten der Bedrohung: Verfolgung von Seite der Heiden und der heute machtlosen Juden, waren der ersten Kirche eigenthümlich. Von diesen ihr eigenthümlichen Bedrohungen ist 1, 4—16 die Rede; in 2, 1 ff. von den auch heute noch fortdauernden Gefahren und Bedrängnissen. Ihre Bedrängnisse deutet die Kirche an mit den Worten: fusca sum, sol decoloravit me; die Juden sind verstanden unter den Worten: filii matris meae pugnaverunt contra me. Die Christen werden aus der ursprünglichen Heimath der Offenbarungen, aus der heiligen Stadt Jerusalem verdrängt: Vineam meam non custodivi. Daher der Sehnsuchtsruf der vom Judenthum ausgestoßenen Kirche: Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie (i. e. in plena luce zur Bezeichnung der Herrlichkeit des wahren Gottes). Die Antwort Christi: Si ignoras te, o pulcherrima mulierum .... (V. 7) enthält einen doppelten Verweis; erstlich, weil die eben erwähnte Frage gewissermaaßen so klingt, als ob die Fragende nicht wüßte, daß Christus

ja ohnehin mit ihr und in ihr sei (vermöge dieser Präsenz wird sie als pulcherrima angeredet); sodann wegen ihres Kleinmuthes, wenn sie zagend spricht: Indica mihi.... ne post greges sodalium vagari incipiam. Die folgenden Worte: Egredere et abi.... schildern die Folgen, die aus solchem Kleinmuthe entspringen müssen. Egredi et abire post vestigia gregum ist Verirrung auf die Abwege der Häresie; pasce hoedos tuos das Versinken in fleischlichen Gelüsten. VV. 8 ff. folgen sodann die Ermuthigungen, Verheißungen und Tröstungen des Bräutigams. Mit 2, 1 beginnt die Schilderung jener Gefahren und Störungen, welche die erste Kirche mit der heutigen gemein hat. Zuerst die Aufforderung Christi an die Kirche, ihres Amtes über die Gläubigen treu zu warten, um den Gefahren innerer Störungen zuvorzukommen (2, 1—14) — und den Gefahren von Seite der Häretiker zu begegnen (2, 15: Capite nobis vulpeculas....). Hierauf das Versprechen der Kirche, dem Gebote des Bräutigams treu zu folgen, und Bitte um seine Hilfe (2, 16. ff). Der Abschnitt 3, 1—6 schildert im Besonderen die Bedrängnisse der von Innen ausgehenden Störungen; daher ihr Suchen und Irren durch die Gassen der Stadt (3, 2), d. i. die Prüfung ihres Gewissens, die Selbstprüfung, welche die Leiter der Kirche mit sich vornehmen, weil sie, da ihnen nach gethaner Arbeit die Seligkeiten der contemplativen Ruhe sich nicht einstellen, aufmerksam werden, daß sie ihre Pflicht nicht ganz gethan haben. Denn im Suchen nach Christus werden sie von den Häschern ergriffen; dieß sind die Zerstreuungen (vanae cogitationes), die sich allenthalben in die Übungen des heiligen Amtes eindrängen. Nun erst, nachdem dieser Feind beseitiget ist (cum pertransissem illos) findet die Kirche Christum wieder, um sich nunmehr innigst mit ihm zu vereinigen, und die größeren und kleineren Söhne der Kirche in die wahre Erkenntniß und in den Genuß seiner Gnaden einzuführen (donec introducam illum (Christum) in domum matris meae et in cubiculum genitricis meae). Um diese Wirkungen des kirchlichen Amtes zu sichern, beschwört die Braut die Töchter Sions, d. i. die Gläubigen, man möge sie aus ihrem süßen Verkehr mit Christus nicht wecken, bis sie selbst geweckt sein will; d. h. man soll den Dienern des kirchlichen Amtes die contemplative Ruhe und Sammlung gönnen, weil dieselben zunächst ihrem eigenen Heile verpflichtet sind, und ohne dessen Pflege auch den Pflichten ihres Hirtenamtes nicht

gewachsen sind. Schließlich die zusammenfassende Charakteristik der primitiven Kirche nach ihren eigenthümlichen Leiden und Schönheiten, welche sie in ihren drangsalvollsten Zeiten entfaltet (V. 6).

Wie der erste, so schließt auch der zweite Theil (3, 7 — 6, 9), der die Zustände der mittleren Zeiten der Kirche schildert, mit einem Preise der Kirche (6, 9). Die Schilderung selber hat ein Doppeltes zu ihrem Gegenstande: das Mannigfaltige (3, 7 — 6, 2) und das Eine in der Kirche (6, 3 — 8). Das Mannigfaltige subsumirt sich unter die Hauptgegensätze des contemplativen (3, 7 — 5, 1) und activen Lebens (5, 2 — 6, 2). Das contemplative Leben schließt dreierlei in sich: die Bekehrung zu Gott (3, 7—11), die Abkehr von der Welt (4, 1—9), das geduldige Ausharren in Versuchung und Trübsal (4, 10 — 5, 1). Die Bekehrung zu Gott ist schuldige Erwiederung der unermeßlichen Wohlthaten, welche Christus Anfängern im Heile (en lectulum .... 3, 7), den im Heile Fortgeschrittenen (ferculum fecit sibi .... 3, 9) und den Vollkommenen (reclinatorium aureum .... 3, 10) spendet. Den Anfängern stellt er Wächter des Heiles zur Seite (sexaginta fortes .... 3, 7). An den Fortgeschrittenen wird eine dreifache Güte hervorgehoben, im Verhältniß zu Gott (oder Christus = Salomo: ferculum fecit sibi rex Salomo, d. h. sie tragen Gott in ihren Herzen), zu sich (vermöge ihrer Reinheit: ferculum de lignis Libani), zum Nächsten, den sie durch erbauenden Einfluß hilfreich stützen (columnas fecit argenteas ....). Der Stand der Vollkommenen wird charakterisirt von Seite seiner Höhe (reclinatorium aureum als oberster Theil des ferculum), von Seite des Weges, auf welchem man zu ihm gelangt (Leidensweg Christi: Ascensum ejus purpureum), von Seite der Kraft, welche auf diesem Wege zur Vollkommenheit hinführt (media charitate constravit ....). Die Abkehr von der Welt (4, 1—9) ist aus drei Gründen nothwendig: um die Kirche nicht zu beflecken (4, 1—7), um die Krone der Vollendung zu erlangen (coronaberis de capite Amana ..... V. 8), um die Liebe Christi zu uns zu vergelten (vulnerasti cor meum .... V. 9). Das Ausharren in Trübsal und Versuchung (4, 10 — 5, 1) ist den Frommen nicht schwer (4, 10—15); und weil es zur Vollendung führt, darum will Gott, daß sie geprüft werden (surge Aquilo .... V. 16 ff.). Die Kirche soll über der Contemplation nicht ihren weltthätigen Beruf versäumen: Vox dilecti mei pulsantis .... (5, 2) — sie soll dem Unglauben (caput

meum plenum rore) und dem Verderben der Sitten steuern (cincinni mei pleni guttis noctium). Die Kirche zagt, aus ihrer heiligen Ruhe (exspoliavi me tunica....) heraus und mit der Welt in Berührung zu treten; aber Christus läßt nicht ab, in sie zu dringen (dilectus misit manum ad foramen.... V. 4), und so gehorcht sie denn (surrexi ut aperirem... V. 5). Sie erhebt sich und prediget Buße (manus meae stillaverunt myrrham); aber die beberufenen Verkünder des göttlichen Wortes können sich im Verkehre mit der Welt der Zerstreuungen nicht erwehren (invenerunt me custodes.... V. 7). Sie gerathen tiefer in dieselben, als in den Zeiten der Urkirche; die Kirche ruft die Töchter Sions um die Hilfe ihres Gebetes an, um Christum wieder zu finden (Adjuro vos.... V. 8). So drangvoll waren ihre Nöthen in den ersten Zeiten nicht; vgl. 3, 4. Dieses Gebet der Töchter soll neue Gnaden des Himmels erwirken, und der Aufruf zum Gebet den sittlichen Eifer der Töchter (Gläubigen) beleben (V. 9). Die Frage der angerufenen Töchter veranlaßt eine nähere Beschreibung des Geliebten, d. i. Christi nach seiner Gottheit (V. 10), Menschheit (V. 11—15) und nach beiden zugleich (V. 15: species ejus sicut Libani....). Christus als Gott wird geschildert nach seinem Verhältniß zum Vater als dessen Abglanz (dilectus meus candidus), zum heiligen Geiste, dem vom Sohne spirirten Princip der Liebe (et rubicundus = liebeflammend, liebeathmend, liebehauchend), und zu den Menschen, die bloß Adoptivkinder Gottes sein können, während er seiner Natur nach Gottes Sohn ist (electus ex millibus). Die Beschreibung Christi als Mensch nimmt Bezug auf das, was er an sich ist und wie er in seinen Gläubigen sich darstellt. Christus an sich ist das reine, sündelose Haupt der Menschheit (caput ejus aureum optimum). Seine Repräsentation durch andere Menschen läßt sich eintheilen in die doppelte Repräsentation durch Lehrende und Wirkende. Die Repräsentanten der Lehrkirche unterscheiden sich in Apostel (comae ejus.... als das Oberste), Propheten oder Seher (oculi ejus....), Lehrer (genae.... utpote masticantes cibum doctrinae), Prediger (labia ejus....). Sodann die verschiedenen Berufsarten: das active Leben (manus ejus...), das contemplative Leben (venter ejus....) und endlich die Beides vereinigenden Prälaten (crura ejus....). Manus plenae hyacinthis = Himmelsfarbe, vermöge der rechten gottwohlgefälligen Intention im thätigen Wirken. Venter ejus

eburneus vermöge der Reinheit, distinctus sapphiris = Himmelsbläue in der Richtung auf das Himmlische. Crura illius columnae marmorea (starken Säulen der Kirche) fundatae super bases aureas, d. i. im Geiste der christlichen Charitas. Zuletzt Schilderung des gottmenschlichen Wesens im Ganzen nach seiner Schönheit (species ejus ut Libani), Incorruptibilität (electus ut cedri), Süßigkeit (guttur illius suavissimum). Die Töchter stellen an die Braut zwei Fragen: Quo abiit dilectus tuus?.... quo declinavit? Die erste Frage beantwortet sie nicht, da es für Christus als Gott kein ubi gibt; auf die zweite Frage, die sich auf die Menschheit Christi bezieht, sagt sie (6, 1): Descendit in hortum suum (d. i. in ecclesiam) ad areolam (areola = die heilige Jungfrau, aus welcher Christus geboren worden), ut ibi pascatur in hortis (d. i. um sich an unseren guten Werken zu erfreuen) et lilia colligat, d. i. sich seine Auserwählten sammle. — Im Folgenden wird gezeigt, daß die Kirche trotz der Mannigfaltigkeit dessen, was jeder einzelne Stand in sich begreift (6, 3—6) und trotz der Verschiedenheit der Stände selber (6, 7) doch nur Eine sei. Das Mannigfaltige jedes besonderen Standes diversificirt sich als pulchritudo substantiae (pulchra es amica mea.... V. 3), virtutis (terribilis ut castrorum acies ordinata), operationis (capilli tui sicut cortex oder grex = operationes effectuum — dentes tui... = operationes intellectivae). Die Diversität der Stände wird (6, 7) von Seite ihrer reicheren oder minder reichen Heilserrungenschaft aufgefaßt (reginae = virgines mit hundertfältiger Frucht; concubinae = viduae mit sechzigfältiger Frucht; adolescentulae = conjugatae mit dreißigfältiger Frucht) und durch die Zahl der diesen drei Ständen angehörigen Glieder: 60, 80, unzählige, angedeutet, daß, je höher der Stand der Vollkommenheit, desto geringer die Zahl der Theilnehmer sei. Die Kirche ist trotz dieser Verschiedenheiten nur Eine in der Einfalt ihres Glaubens (una est columba mea V. 8) und in ihrer Liebe (una est perfecta mea) wegen des Einen Gnadenquelles (una est matris suae), aus dem die Liebe fließt; die Kirche ist endlich Eine in dem gemeinsamen Ziele ihrer Glieder, indem Alle das himmlische Jerusalem suchen (electa genitrici suae).

Der dritte Theil (6, 10 — 8, 14) schildert die letzten Zeiten der Kirche, in welchen die Juden sich bekehren sollen. In diesem Theile wird zuerst von der Bekehrung der Juden gehandelt (6, 10 — 8, 5),

welche Schilderung gleichfalls mit einer Lobpreisung der Kirche dieser Zeiten schließt (8, 5: Quae est ista quae ascendit de deserto....?); sodann wird eine Ansprache an die Kirche gerichtet, der bekehrten Juden sich eifrig anzunehmen (8, 9 ff.). Christus fordert die Synagoge auf, an ihn zu glauben (6, 10); sie entschuldiget ihren bisherigen Unglauben mit ihrer Unwissenheit (6, 11); Christus ermahnt sie, daß sie, nunmehr zur Erkenntniß ihres Zustandes gelangt, die angebotene Gnade nützen möge (6, 12). Sie soll sich bekehren; denn sie kann die Schönheit, in der sie von Gott vorausgeschaut ist (7, 1—7) nur durch Christus gewinnen (7, 8). Sie stimmt den Worten Christi bei (7, 9: dignum dilecto meo....), und bekehrt sich (7, 10). Sie ruft die Hilfe Christi an (7, 11 ff.) und bekennt seine Menschwerdung (8, 1). Sie will an ihm zum Heile ihrer Kinder festhalten (8, 2—4). Die Aufforderung an die Kirche, um die bekehrte Synagoge Sorge zu tragen, wird begründet durch die Erinnerung an die Wohlthaten, welche die Kirche von Christus empfieng (8, 5: Sub arbore mali suscitavi te....), durch die Pflicht der Wiedervergeltung gegen Christus (8, 6. 7), die an der Synagoge (soror nostra parva....) geübt werden soll (8, 8). Die Kirche stimmt der Aufforderung Christi zu (quid faciemus sorori nostrae.... V. 8. 9). Die Synagoge, dankgerührt, entflammt in Liebe gegen Christus (V. 10) und gibt seiner bis dahin geschmähten Kirche Zeugniß (V. 11). Christus ergänzt ihr Bekenntniß und stellt es gegen mißverständliche Deutung sicher (V. 12). Letztmaliger Aufruf Christi an seine Kirche, der Neugewonnenen sich zu widmen (V. 13); abermalige freudige Erwiederung der Kirche (V. 14), selbst mit zeitweiligem Entbehren an dem seligen Glücke des contemplativen Verkehres mit Christus der Neugewonnenen sich widmen zu wollen.

Der Commentar zu Jesaias wird mit einer Digression über die auf Jesaias angewendeten Worte Habac. 2, 2 eingeleitet: Scribe visum et explana eum super tabulas, et percurrat qui legerit eum, quia adhuc visus procul et apparebit in finem. Mit diesen Worten läßt sich Verfasser, Darstellungsart und Inhalt der Jesaianischen Prophetie charakterisiren. Hinsichtlich der Autorschaft hat man den eigentlichen Urheber der Schrift, den im Auftrage desselben thätigen Concipienten der Schrift und dessen Amt zu berücksichtigen. Scribe visum sind Worte des Geistes Gottes, auf

dessen Geheiß der Seher spricht und schreibt (Jesai. 48, 16; 1 Kor. 14, 2; Psalm 45, 2; 1 Kor. 3, 5). Visum drückt das Amt des Propheten aus, das Schauen geheimnißvoller Dinge (4 Mos. 12, 6). — Et explana. Damit ist die Darstellungsart des Buches charakterisirt, dessen prophetischer Inhalt so plan und offen daliegt, daß es mehr einer Erzählung vergangener Dinge, als einer Vorauskündigung zukünftiger gleicht, und dieß wegen der Angemessenheit seiner ausdrucksvollen Bilder, wegen der Klarheit seiner Sentenzen und Schönheit seiner Sprache. — Super tabulas. Die Schrift kennt dreierlei Tafeln: die steinernen Gesetzestafeln, die Tafeln eines steinernen Herzens, die Tafeln eines weichen und menschlich empfänglichen Herzens (2 Kor. 3, 3). Auf die steinernen Tafeln schrieb Gott selbst; darum ist die Schrift tief, dunkel und geheimnißvoll. Darum mußten die von Menschenhänden geschriebenen Prophetenbücher zur Verdeutlichung der Gottesschrift nachfolgen. Daher der Auftrag an den Propheten: Jesai. 8, 1. Da er aber seine Worte in steinerne Herzen grub (Matth. 15, 8), so mußte eine Schrift der dritten Art, in weiche, menschliche Herzen eingedrückt, nachfolgen: Ut percurrat, um an's Ziel zu kommen. Nun unterscheidet die Schrift ein dreifaches Ziel, des Gesetzes, des Gebotes, des Lebens. Das Ziel des Gesetzes ist Christus (Röm. 10, 4); das Ziel der Vorschrift die Liebe (1 Tim. 1, 8); das Ziel des Lebens der Tod (Hebr. 9, 27). Somit besagen die Worte: Ut percurrat qui legerit eum, soviel, daß der Leser durch dieses Buch zum Glauben an Christus gelange, im Glauben zur Liebe sich erschwinge und in dieser bis an sein Ende verharre. — Quia adhuc visus procul et apparebit in finem. Damit ist der Gegenstand angegeben, um welchen sich die ganze Prophetie bewegt: die Erscheinung des Sohnes Gottes. Diese ist aber eine dreifache, die Offenbarung im Fleische (Tit. 3, 4), im Glauben der Völker (Tit. 2, 11), in der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit (1 Joh. 3, 2). Die Jesaianische Prophetie bezieht sich auf alle drei Erscheinungen. Aber sie wurden vom Seher nur aus der Ferne geschaut: Procul visus, wegen der unerreichbaren Erhabenheit des Sohnes Gottes (Job 36, 25), wegen seiner Verborgenheit im Vater (Eph. 3, 9) und wegen seiner geschichtlichen Ferne (Hebr. 11, 13). Aber der Erhabene sollte herabsteigen (Joh. 1, 14), der Verborgene offenbar werden (Joh. 1, 18), die in die Zukunft gerückte Verherrlichung im seligen Hoffen der Heiligen auf Erden

vorausgenommen werden (Matth. 25, 34). Apparebit in fine, und zwar gemäß der dreifachen Bedeutung des finis am Ende der Gesetzesherrschaft (Gal. 4, 4), am Ausgange des Heidenwesens (Jesai. 19, 1), am Ende aller Erdenmühsal (Offenb. 21, 4). Auf diese großen Ziele war der erhabene Gedankenflug des Jesaias gerichtet, von dem der Siracide sagt: Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes Sion usque in sempiternum; ostendit futura et abscondita, antequam evenirent.

Seiner Gewohnheit nach zergliedert Thomas nach logischen Gesichtspuncten den Stoff des biblischen Buches, und scheidet es in zwei große Hauptpartien: Ankündigung des göttlichen Zornes, welcher den Sündern Untergang droht (Capp. 1 — 39); Trost der göttlichen Barmherzigkeit zur Auferbauung derselben (Capp. 40—66). Der zweite Haupttheil zerfällt in zwei Hälften: Capp. 40—44 Einführung in die Erwartung des von Gott Verheißenen; Capp. 45 — 66 nähere Schilderung der von Gott verheißenen Zukunft. — Als Probe der Auslegung im Einzelnen mögen zwei Stellen aus der Erklärung der Capp. 7 und 8 dienen. In Jesai. 7, 10 ff. wird Achaz aufgefordert, ein Zeichen vom Herrn zu verlangen als Bürgschaft der an ihn ergangenen Verheißung, daß Jerusalem von seinen Feinden, Israel und den Syrern werde befreit werden. Pete tibi signum a Domino Deo tuo, d. i. von mir, dem Propheten, oder: von Gott deinem Herrn, der durch mich spricht. In profundum inferni, sive in excelsum supra. In profundum inferni, d. i. daß sich die Erde bis zum Infernus hinab öffne, wie bei Verschlingung des Dathan und Abiron (4 Mos. 16). Oder: infernum = inferiora elementa, gleichwie Moses aus der Erde Heuschrecken und fliegendes Ungeziefer hervorrief: Sive in excelsum supra, wie der von Josue erbetene Sonnenstillstand. Achaz weigert sich: Non petam, weil er entweder auf seine Götzen oder auf die Macht der Assyrer baute, oder Gott dem Herrn die Ehre nicht gönnen wollte. Non tentabo; mit fälschlicher Beziehung auf 5 Mos. 6, 16, da Gott selbst ihn aufforderte, wie den Gedeon (Richt. 6). Audite ergo domus David. Der Prophet richtet seine Rede an das Haus David, entweder weil es der Bosheit des Achaz beistimmte, oder weil David die Verheißung des Messias empfangen (Psalm 131, 1). Numquid parum vobis est, d. i. dünkt es euch zur Reizung des göttlichen Zornes nicht hinreichend — molestos esse hominibus, Menschen zu

plündern; oder: die Propheten durch neuen Unglauben zu betrüben — qui molesti estis Deo meo (meo nicht vestro). Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Die Erfüllung dieses Versprechens ist bei Luc. 2, 12 zu lesen. Zugleich schließt aber der Vorwurf: molesti estis Deo meo, die Androhung eines Strafgerichtes in sich, dessen Ankündigung V. 17 ff. der Beschreibung des von Gott selber gesetzten Zeichens sogleich nachfolgt. Denn obschon Gott für Heil und Rettung zu wirken nicht aufhört, verwirft er doch Jene, die daran nicht glauben; und das molestum esse Deo fordert ein von Gott verhängtes onus als Erwiederung heraus: Ut quid onus vobis — heißt es bei Jerem. 23 — projiciam quippe vos, dicit Dominus. — Das Zeichen ist folgendes: Ecce virgo concipiet et pariet filium. Hier fällt der Nachdruck auf virgo, die Permanenz der Virginität nach Empfängniß und Geburt besagend. Was weiters über den Sohn der Jungfrau gesagt wird, bezieht sich theils auf seine Gottheit: Et vocabitur nomen ejus Emmanuel — theils auf seine Menschheit: Butyrum et mel comedet.... Daß ein Weib als Jungfrau empfängt und gebiert, ist etwas Einziges in seiner Art und ihr Sohn, der bei Jerem. 31, 22 geweissagte Neue Mensch, den Gott super terram geschaffen (terra = mulier circumdans virum; super terram = super hominem, weil nach Pred. 1, 10 nil novum sub sole, der Sohn der Jungfrau aber ein Novum ist). Butyrum et mel comedet, er wird Kindesspeise genießen (weil Christus von Kindheit an allen menschlichen Bedürfnissen unterworfen war, vgl. Weish. 7, 3). Ut sciat reprobare malum et eligere bonum. Ut hat entweder eine consecutive oder causale Bedeutung. Im ersteren Falle ist der Sinn: Noch Kindesspeisen genießend wird er bereits das Schlechte verwerfen (sine experimento) und das Gute wählen (sine consilio), als Einer, der im Besitze aller Wissenschaft ist. Wenn ut causale Bedeutung hat, so ist der Sinn: Im Genusse dieser Speisen entwickelte er sich zu jener Altersstufe, auf welcher er zeigen konnte, daß er im Besitze jener Wissenschaft sei. Nach Augustinus bedeutet Butter die Menschheit, weil aus irdischen Erzeugnissen bereitet; Honig die Gottheit, weil aus himmlischem Thaue zusammengetragen. Die Menschheit Christi war reine Butter ohne Käse, d. i. ohne Beimischung menschlicher Verderbtheit; sein Honig war ohne Stachel, d. i. er erschien auf Erden nur als Tröster, nicht als Richter. Christus ist das

Zeichen, welches von Oben oder Unten zu begehren der Prophet auffordert; das Zeichen von Oben als Gottessohn, von Unten als Sohn der Jungfrau. V. 16 gibt das Ereigniß an, dessen Eintreten durch das verheißene Zeichen verbürgt wird. Antequam sciat puer reprobare malum...., d. i. bevor er menschwerdend die scientia creata annimmt — derelinquetur terra... (terra Samariae et Syriae vgl. 4 Kön. 16 und 17). Gegen die christliche Messianische Deutung der Stelle werden von den Juden viele Einwände erhoben. Sie sagen: Es handelte sich um ein Zeichen, durch welches die Befreiung aus der augenblicklichen Gefahr verbürgt würde, worauf die Incarnation Christi doch gar keinen Bezug hat. Hierauf ist zu erwiedern, daß eben die Verheißung der Incarnation Christi die größte Bürgschaft für die Geneigtheit Gottes, aus der Noth des Augenblickes zu befreien, bieten mußte. Denn wer das Größere gibt, wird auch das Geringere nicht versagen. Vgl. Röm. 8, 32. Man kann auch nicht sagen, es sei widersinnig, ein Zeichen anzubieten, welches zu sehen diejenigen, denen es zur Bürgschaft dienen soll, gar nicht erleben werden. Denn der Prophet wendet sich mit seiner Rede nicht an Achaz, sondern an das Haus David (audite domus David), welches bis auf Christus fortbestand. Man sagt ferner, das Zeichen der Bürgschaft muß doch offenbar der verbürgten Hilfe vorausgehen. Dieser Grundsatz gilt jedoch nicht schlechthin. Es gibt auch Fälle, in welchen das Zeichen vorangeht (Richt. 7), andere, in welchen Zeichen und Erfüllung gleichzeitig zusammentreffen (2 Kön. 5, 24); endlich Fälle, in welchen das Zeichen nachfolgt (5 Mos. 18, 22). Müßte doch auch bei Festhaltung der jüdischen Auslegung das Zeichen als nachfolgend genommen werden, weil im entgegengesetzten Falle ein Widerspruch mit den Angaben des Propheten erscheint. Soll das Zeichen der Erfüllung vorangehen, so muß der Knabe vor dem Tode des Phakee geboren worden sein. Phakee regierte zwanzig Jahre; in dessen siebenzehntem Regierungsjahre trat Achaz seine Regierung an, die sechzehn Jahre dauerte, mithin dreizehn Jahre über den Tod des Phakee sich hinaus erstreckte. Oseas trat im zwölften Regierungsjahre des Achaz die Regierung an, und erlebte in seinem neunten Regierungsjahre, also sechs Jahre nach des Achaz Tode, die Einnahme von Samaria. Mithin hätte der verheißene Knabe bei der Einnahme von Samaria zum mindesten neunzehn Jahre alt sein müssen; dann aber wäre

falsch, was Jesai. 8, 4 gesagt wird, daß der Knabe Vater und Mutter noch nicht zu nennen wußte. Auch der Einwand ist nicht stichhältig, daß Alemah nicht Jungfrau, sondern ein mannbares Mädchen bedeute, oder, die Bedeutung Jungfrau angenommen, doch nur eine Jungfrauschaft vor der Empfängniß gemeint sein könne. Denn erstlich ist wirklich Alemah der erste und ursprüngliche, auch etymologisch gerechtfertigte Ausdruck für den Begriff Jungfrau, während Bethulah erst ein späterer, bloß conventioneller Ausdruck dafür ist. Sodann wäre auch die Rede des Propheten ganz bedeutungsleer, indem er nicht feierlich etwas als ein ganz Ungewöhnliches zu verkünden brauchte, was sich von selber versteht. Endlich steht die jüdische Deutung mit der Geschichte in Widerspruch. Soll unter dem verheißenen Knaben Ezechias gemeint sein, so würde etwas bereits Geschehenes als zukünftig angekündiget; denn wie aus 4 Kön. 16 und 18 hervorgeht, mußte Ezechias bei dem Regierungsantritte des Achaz bereits ein Alter von zehn Jahren haben. Des Jesaias Sohn kann nicht gemeint sein, da der verheißene Emmanuel im folgenden Capitel Herr von Judäa genannt wird. — Cap. 8 weissagt V. 1—7 die Wegführung der zehn Stämme Israels in die assyrische Gefangenschaft; V. 8 werden die gleichzeitig das Reich Juda betreffenden Bedrängnisse erwähnt, VV. 9 ff. werden die Stämme des Reiches Juda durch die Verheißung ihrer zukünftigen Befreiung getröstet. Die erste Abtheilung des Capitels (V. 1—7) zerfällt abermals in zwei Abschnitte; zuerst wird das göttliche Strafgericht bildlich dargestellt (V. 1—3), sodann das Bild erläutert (V. 4—7). Die bildliche Darstellung ist eine Darstellung durch Schrift (V. 1), Zeugenschaft (V. 2), That (V. 3). Der Herr sprach zum Propheten: Sume tibi librum grandem (wegen der Größe und Schwere der Heimsuchung Jerem. 36, 2). Et scribe in eo stilo hominis, d. i. verständlich für Jedermann (Habac. 2, 2). Velociter spolia detrahe, cito praedare. Diese Worte gelten entweder dem Propheten, oder den Feinden (vgl. Jesai. 10, 6); im ersten Falle sagen sie, was der Prophet schreiben soll, im letzteren Falle, was die Feinde wider Israel und Juda unternehmen werden. — Zur Bekräftigung des ihm mitgetheilten Auftrages nimmt der Prophet zwei Zeugen, den Priester Urias und Zacharias, den Sohn des Barachias (V. 2 vgl. 5 Mos. 19, 15), und besteigt das Lager seiner Gattin (V. 3). Sie empfängt und gebiert einen Sohn, diesen soll

der Prophet nennen: Accelera, detrahe, spolia. Alles dieses ist im buchstäblichen Sinne zu nehmen. Dawider wird nun freilich mancherlei eingewendet. Wozu ein großes Buch zur Aufschreibung der wenigen Worte? Wie kann der Prophet schicklicher Weise zwei Zeugen zu seinem Ehebette beiziehen? Wie paßt der Götzendiener Urias als Zeuge? Wie war es möglich, den Zacharias, den Sohn des Jojoda, beizuziehen, der längst früher vom Könige Joas getödtet worden? Der Prophet Zacharias kann ebenfalls nicht gemeint sein, da er viel später lebte. Endlich könne von der Erzeugung eines Sohnes des Propheten auch darum keine Rede sein, weil dieser vor dem Tode des Phakee, mithin neunzehn Jahre vor der Zerstörung Samaria's geboren worden wäre, daher auf ihn nicht passen würde, was V. 4 gesagt wird. Also müsse die Stelle christologisch gedeutet werden: das große Buch ist die heilige Schrift, der Menschengriffel (stilus hominis) der Prophetenstil, das auf die Tafel Geschriebene eine Umschreibung des Namens Christi, der dem Satan die Beute entreißt, Urias (= lux Domini) bedeutet das Gesetz (Sprichw. 6, 23), Zacharias (= memoria domini) der Sohn des Barachias (benedictio domini) bedeutet die Prophetie, und beide, Gesetz und Propheten, bezeugen die Incarnation Christi (Luc. 24, 44); das Prophetenweib ist die heilige Jungfrau (Luc. 1, 46) oder der Urquell aller Prophetie, der heilige Geist, dessen Benennung im Hebräischen generis feminini ist. Das Empfangen der Prophetin müßte, auf den heiligen Geist bezogen, als concipere facere genommen werden. Indeß ist diese Deutung gezwungen, auch läßt sich keine Berechtigung für dieselbe aus der Schrift nachweisen. Deßhalb haben Andere eine vermittelnde Ansicht vorgeschlagen: man möge auf Grundlage des anerkannten Literalsinnes eine mittelbare Beziehung auf Christus annehmen. Die Einwendungen gegen die buchstäbliche Auffassung lassen sich sämmtlich beseitigen. Hinsichtlich des Ausdruckes liber grandis wurde schon oben die nöthige Erklärung gegeben. Die Zeugenschaft muß nicht nothwendig auf die eheliche Beiwohnung des Propheten bezogen werden, sie kann eben so gut als Zeugenschaft für den Inhalt des vom Propheten geschriebenen Buches genommen werden; und selbst das Erstere könnte im Vergleiche mit dem, was Oseas Cap. 1 vorkommt und gleichfalls von Einigen buchstäblich ausgelegt wird, noch immerhin als etwas discret Gesagtes gelten. Urias führt das Prädicat

eines testis fidelis nicht wegen seines persönlichen Charakters, sondern wegen seines priesterlichen Amtes. Bei dem Namen Zacharias braucht man an keinen von den beiden oben Genannten zu denken; es kann ja, nach der Sitte der Hebräer, einer der Verwandten der Erstgenannten dessen Namen getragen, oder der Prophet einen demselben an Charakter ähnlichen Mann desselben Standes um dieser Ähnlichkeit willen so genannt haben, da die Hebräer häufig nomina propria statt der nomina communia gebrauchen. Was endlich den letzten Einwurf anbelangt, so muß man das 8, 4 Gesagte nicht auf das Jahr, in welchem Samaria gänzlich zerstört worden, beziehen; man hat vielmehr an die diesem Ereignisse vorausgehende Zerstörung von Damask und Verheerung Samaria's durch Tegalphalassar zu denken (4 Kön. 15 und 16). Den Ausdruck liber grandis betreffend, muß erinnert werden, daß die heilige Schrift viele Epitheta hat; sie wird groß genannt in Hinsicht auf ihren gewichtigen Inhalt (Sprichw. 8, 6); versiegelt bezüglich ihres mysteriösen Inhaltes (Jesai. 29, 11); zusammengerollt wegen ihres vielfältigen Sinnes (Ezech. 2, 9); bitter wegen der Anstrengung, die ihr Verständniß kostet (Offenbar. 10, 10); süß wegen des lieblichen Genusses, den sie bietet (Ezech. 3, 3); fliegend wegen ihres hohen Gedankenfluges (Zach. 5, 1; Job 39, 27); belebend wegen der Wirkungen ihres Inhaltes (Sir. 24, 32; 8, 35). — Von V. 4 angefangen folgt die Erklärung des prophetischen Bildes. Quia antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci et spolia Samariae coram rege Assyriorum. Der buchstäbliche Sinn dieser Stelle ist aus dem bereits Gesagten klar. Bei messianischer Auffassung heißt das antequam sciat ....: Ehe er noch durch die scientia creata seinen Nährvater oder seinen himmlischen Vater erkannt hat. Im Folgenden wird nun das Strafgericht selber geschildert. Zuerst wird die Schuld der zu Strafenden, sodann die Macht der göttlichen Straforgane, endlich der Vollzug der Strafe beschrieben. Erstlich die Schuld: Pro eo, quod abjecit populus iste aquas Siloe quae vadunt cum silentio et assumsit magis Rasin et filium Romeliae. Siloe ist eine am Fuße des Berges Sion entspringende Quelle, die bald hoch schwillt, bald seicht und träge hinschleicht, ein Bild der Könige von Juda, die bald gut und mächtig, bald schlecht und schwach gewesen. Aber sie regierten legitim, und im Vergleich mit Israels Königen auch gut. Darum

wird dem Volk aus ihrer Vertreibung ein Verbrechen gemacht. Aber wie, wenn es auf göttliches Geheiß geschah (vgl. 3 Kön. 12)? Insofern dadurch Salomon's Schuld gerächt wurde, wurde allerdings Gottes gerechter Wille erfüllt; aber das Volk vertrieb die Könige nicht aus Gehorsam gegen Gott, sondern aus unbotmäßiger Gesinnung, weil es die pflichtgemäßen Steuern nicht entrichten wollte (3 Kön. 12). Oder noch richtiger, es fehlte, daß es, seine Könige vertreibend, deren verwerflichen Gesinnungen folgte und mit Rasin u. s. w. sich verbündete. Propter hoc ecce Dominus adducet super eos aquas fluminis fortes et multas, regem Assyriorum et omnem gloriam ejus (i. e. exercitum ejus). Die Glosse deutet diesen feindlichen Einfall auf Senacherib; aber nicht dieser, sondern Salmanassar war es, der Samaria verwüstete. Einige wollen, daß Salmanassar und Senacherib eine und dieselbe Person seien, im Widerspruche mit Tobias Cap. 1, wo gesagt wird, daß Senacherib seinem Vater Salmanassar als König gefolgt sei. So wird denn am Besten sein, anzunehmen, daß Senacherib als Jüngling sich im Heere seines Vaters befand, und dieses wird deßhalb als Beider Heer zu nehmen sein, daher ihm auch cumulativ das gesammte Werk der Verwüstung und Zerstörung, welches von den assyrischen Königen ausgieng, zugeschrieben wird. Et ascendit super omnes rivos omnes et fluet super universas ripas ejus. (Rivi = principes; ripae = terrae). Et ibit per Judam inundans et hauriens usque ad collum veniet (Ibit inundans = wird überfluthen, überschwemmen, aber nur vorübergehend; ibit, quia non perfectum habet dominium; usque ad collum, weil auch Juda's Bewohner nahe daran sind, in die Gefangenschaft abgeführt zu werden). Et erit extensio alarum ejus implens latitudinem terrae tuae, o Emmanuel! Alae (vgl. Ezech. 17, 3) sind die Heerführer Senacherib's; terra Emmanuelis ist Judäa, in welchem Christus einst geboren werden sollte. Zur Eroberung Jerusalem's hatte Senacherib seine Schaaren eigentlich ausgeschickt (vgl. Jesai. Cap. 36).

Es erübriget noch eine kurze Erwähnung des Commentars über Jeremias, dessen charakteristische Eigenthümlichkeiten als prophetischen Schriftstellers im Vorworte zum Commentar mit Anknüpfung an die Stelle 2 Macc. 15, 14 geschildert werden. Jeremias ist der heilige Mann, der auf den Trümmern der heiligen Stadt über das Elend seines Volkes weint, und betend zwischen ihm und Gott

steht. Dieser Gedanke wird durch eine schöne, mit reichen biblischen Anführungen ausgestattete kurze Erörterung durchgeführt. Inhalt seiner Prophetie ist, im historischen Sinne aufgefaßt, die Gefangenschaft seines Volkes. Sie zerfällt in drei Theile; im ersten Theile sagt er die Gefangenschaft als eine zukünftige voraus; in den Klageliedern beweint er sie als eine bereits geschehene; im Buche Baruch führt er die in die Gefangenschaft Abgeführten redend ein. Thomas hat nur die ersten zwei Parthien dieses dreitheiligen Ganzen commentirt, und auch da nicht vollständig; der Commentar zu den Prophezeiungen des Jeremias reicht bis Cap. 42, die folgenden zehn Capitel blieben unerklärt. Er faßt sich in diesem Commentar weit kürzer, als in allen seinen übrigen exegetischen Schriften. Nicht unerwähnt dürfen seine Bemerkungen zu Jerem. 1, 5 bleiben; die in dieser Stelle erwähnte Heiligung des Propheten im Mutterschooße veranlaßt ihn, an den Täufer und an die heilige Jungfrau zu erinnern, welche letztere in gleicher Weise geheiliget worden sei, wie die beiden anderen. Wie die sacramentale Heiligung als Wiedergeburt ihrem Begriffe zufolge erst nach der Geburt, so kann die Heiligung im Mutterschooße erst nach der Beseelung der bereits vorhandenen Leibesfrucht eintreten, weil sonst das Subject der Heiligung fehlt. Beide Arten der Heiligung heben die carentia justitiae originalis auf; die Heiligung im Mutterschooße bewirkt aber nebstdem auch noch dieß, daß entweder gar kein concupiscibler Reiz mehr im Menschen vorhanden ist, wie bei der heiligen Jungfrau, oder doch kein Reiz zu todsündlichen Acten und Begehrungen. Die sacramentale Heiligung drückt dagegen der Seele einen bestimmten Charakter auf, was in der anderen Art der Heiligung nicht statt hat. Daraus ergibt sich, daß die Heiligung im Mutterschooße simpliciter, die sacramentale Heiligung secundum quid den Vorzug hat.

An die exegetischen Studien des heiligen Thomas schließen sich zufolge innerer Verwandtschaft seine homiletischen Arbeiten an. Wir besitzen von ihm homiletische Skizzen über die Episteln und Evangelien aller Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, viele Heiligenfeste mit eingerechnet, welche jetzt nicht mehr öffentlich gefeiert werden. Seine Methode ist constant diese, daß er aus der kirchlich vorgeschriebenen Perikope, oder, wofern keine besondere Perikope vorgeschrieben ist, wie an einzelnen Heiligenfesten, aus der Schrift einen Vers als Text wählt, diesen in bestimmte Puncte zergliedert, die in

den einzelnen Puncten enthaltenen besonderen Momente angibt und durch Stellen der Schrift beleuchtet. So zwecken demnach seine erbaulichen Vorträge ganz und gar auf eine schriftgemäße und aus der Schrift belegte Auslegung der gewählten Texte ab. Einige Beispiele mögen sein Verfahren veranschaulichen. Für die Erklärung des Evangeliums vom Sonntag nach Weihnacht wählt er die Worte Simeon's an Maria: Deine Seele wird ein Schwert durchbohren (Luc. 2, 35). An diesen prophetischen Worten ist hervorzuheben, was Maria mit Christus zu leiden hatte, das Leiden Christi selber, und was aus diesem Leiden erfolgen sollte. a) Was Maria mit Christus, d. i. beim Anblicke seiner Leiden dulden mußte: 1) wegen seiner Schuldlosigkeit (1 Petr. 2, 22); 2) wegen der Unmenschlichkeit seiner Kreuziger, die ihm nicht einmal Wasser zur Labung gönnten, und auch die Mutter hinderten, es dem am Kreuze Hangenden zu reichen; 3) wegen der Schimpflichkeit der über ihn verhängten Todesart (Weish. 2, 20); 4) wegen der Grausamkeit der über ihn verhängten Qualen (Klagel. 1, 12). — b) Das Leiden Christi selber. Sein Kreuz ist als scharfes, blankes Schwert geweissagt (Ezech. 21, 9). Die Schärfe des Schwertes drückt die Peinen aus, die von bösen Menschen über ihn verhängt worden sind; der Glanz des geschliffenen Schwertes die richterliche Macht seiner göttlichen Herrlichkeit (Hebr. 1, 3; 5 Mos. 33, 29), nach welcher er an den ungebesserten Bösen Vergeltung üben wird. Und in dieser Hinsicht bedeutet das Schwert: 1) die bereits im zeitlichen Leben verhängten Strafen (Ezech. 11, 8); 2) seinen Urtheilsspruch beim zukünftigen Gerichte (Offenb. 1, 16); 3) die brennende Schärfe der ewigen Peinen (Jesai. 1, 20; 1 Mos. 3, 24). — c) Die Folgen des Leidens Christi: Es werden die Gedanken Vieler offenbar werden, entweder im reumüthigen Bekenntnisse (Psalm 36, 5) — oder beim Verdammungsspruche des letzten Gerichtes (Oseas 2, 10). Wir sollen lieber jetzt schon freiwillig unsere Sünden offenbaren und bekennen: 1) weil das Bekenntniß Vergebung erwirkt (Sprich. 28, 13); 2) damit Gott unsere Sündenschmach verberge und tilge: Si revelas ego celo, si celas ego revelo (Augustinus); 3) weil das Bekenntniß die Gnade Gottes und 4) das ewige Leben erwirkt (Sirach 4, 25). — Alles, was der Mensch nicht auf Erden offenbart, wird beim Gerichte geoffenbart werden, und zwar: 1) durch die Himmel (Job 20, 27); 2) durch die Sünder selber (Röm. 2, 15); 3) durch Gott (1 Kor. 4, 5) — vor

dessen Zornesenthüllung (Röm. 1, 18) wir bewahrt werden mögen Amen.

Für das Evangelium vom eilften Sonntag nach Pfingsten wird zum Thema gewählt Luc. 19, 43: Circumdabunt te inimici tui vallo et circumdabunt te et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te. Mit diesen Worten weissagt Christus die erschütternde Katastrophe voraus, welche über das der Eitelkeit anheimgegebene Treiben dieses Zeitlebens hereinbrechen wird. Er schildert sie von Seite ihrer Allgemeinheit (circumdabunt te), Vielfältigkeit (coangustabunt te undique), ewigen Folgen (ad terram prosternent te). a) Allgemeinheit der Bedrängniß. Von acht Seiten wird die Bedrängniß über die Gottlosen hereinbrechen: 1) die Erde wird sie verschlingen (Psalm 105, 17; Job 20, 27); 2) das Wasser wird sie ersäufen (Weish. 5, 23); 3) aus der Luft werden Blitze fallen (Weish. 5, 22); 4) das Feuer wird sie verzehren (Psalm 96, 3); 5) Sonne, Mond und Sterne werden sich verfinstern (Joel 3, 15; Matth. 24, 29); 6) die Heiligen werden sie verdammen (Matth. 19, 27); 7) Christus wird sie richten (Matth. 25, 41); 8) die Engel werden sie in die Hölle stürzen (Matth. 13, 49). — b) Vielfältigkeit der Bedrängnisse und Strafen. Acht Strafen werden über sie verhängt werden: 1) die Blindheit der Unwissenheit: In tormentis positis nihil praeter tormenta scire licebit (Gregorius M.); 2) unausgesetzte Qualen des Hasses und Zornes (Psalm 111, 10); 3) Mangel aller Hoffnung auf Erlangung der begehrten Seligkeit (Psalm 111, 10) — Quae potest esse major miseria, quam semper velle quod nunquam est, et semper nolle quod semper erit? (Gregorius M.); 4) als Strafe am Gehör das Vernehmen unaufhörlichen Wehklagens und Schmerzgeheuls (Job 15, 21; Jac. 5, 1); 5) als Strafe an den Augen das unaufhörliche Vergießen feuriger Thränenbäche (Luc. 6, 25; Job 20, 18) — Oremus filii, antequam veniamus ad locum, ubi lacrymae urent corpora nostra (In vitis Patrum); 6) als Strafe für den Geruchsinn unaussprechlicher Gestank (Jesai. 3, 24); 7) als Strafe für den Geschmacksinn gallenbittere Kost (Jerem. 9, 15); 8) unlöschlicher Brand eines am innersten Marke zehrenden Feuers (Jesai. 66, 24). Wie thöricht demnach, um des flüchtigen Genusses eitler Weltfreuden willen sich den ewigen Qualen der Hölle zu liefern! Momentaneum est quod delectat, aeternum quod cruciat (Gregorius).

Erklärung der Epistel von demselben Sonntage. Text: Scitis quia cum gentes essetis, ad simulacra muta, prout ducebamini euntes. Die Heiden ehrten in sieben Götzenbildern die sieben Planeten, welche die Hauptsünden bedeuten und auch von den Scheinchristen der Welt angebetet werden. Der Saturn bedeutet den Neid, weil er für übelwollend gilt, kalt (Matth. 24, 12) und trocken ist. Der Jupiter bedeutet die Schlemmerei oder Gaumenlust, welche die ersten Eltern aus dem Paradiese trieb, wie Jupiter seinen Vater aus dem Himmel — zur Wollust reizt (Jerem. 5, 7), wie Jupiter viele Ehebrüche begieng — und durch Häufung von Säften Fäulniß erzeugt (Joel 1, 17), gleichwie Jupiter ein feuchter Planet ist. Der Mars bedeutet den Zorn als Gott der Schlachten und Kämpfe, zu welchen der Zorn hinreißt (Sprichw. 15, 18; Sirach 28, 11); als feuriges Sinnbild der lodernden Zornesflamme (Sirach 28, 12); und weil er durch seinen austrocknenden und erhitzenden Einfluß den Menschen hart und ungestüm macht (Sprichw. 27. 4). Die Sonne bedeutet den Stolz; denn der Stolze will glänzen (Luc. 18, 11), ist von brennendem Verlangen nach Ehre erfüllt, und will alle Anderen verdunkeln (Luc. 18, 11). Die Venus bedeutet die Wollust, weil sie heiß (Oseas 7, 4), feucht (Ephes. 5, 18) und der schönste der Planeten ist (Ezech. 16, 15). Der Merkur bedeutet den Geiz, weil er der Gott der Krämer (Sprichw. 26, 8; Ephes. 5, 5), kalt (Jerem. 6, 6. 7) und übelwollend ist (Sirach 10, 10). Der Mond bedeutet die träge Schwäche wegen seiner Wandelbarkeit (Sirach 27, 12) und Kälte (Sprichw. 20, 4) [1]).

Man hat in dem Namen, welchen Thomas in der Taufe empfieng, ein Präsagium seiner wissenschaftlichen Berühmtheit entdecken wollen: Thomas = abyssus (תהום), abgründige Geistestiefe. Vernehmen wir, wie er selber den Namen seines Schutzheiligen in

---

[1]) In einer anderen Homilie (auf das Fest des heiligen Nicolaus wird die entgegengesetzte gute Bedeutung der in den Benennungen der sieben Wochentage verchristlichten Planetennamen hervorgehoben. Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo (Sirach 44). In diebus suis. Habuit enim septem dies: diem solis i. e. diem sapientiae; diem lunae i. e. donum intellectus; diem martis i. e. fortitudinis; diem mercurii i. e. consilii; diem jovis i. e. scientiae; diem veneris i. e. pietatis; diem saturni i. e. timoris.

der Skizze einer Homilie auf das Fest des Apostels Thomas erklärt. Der Text ist aus Habac. 3, 10 gewählt: Dedit abyssus vocem suam, altitudo manus suas levavit. Diese Worte drücken Gottes Güte und Thomas' Gläubigkeit aus. Thomas wird abyssus genannt vermöge seines Namens, vermöge der etymologischen Bedeutung des Wortes abyssus (a privativum und byssus = candor lucis; fuit enim aliquando sine candore et luce fidei), und wegen des mit dem Worte abyssus verbundenen Begriffes: profunda aquarum congregatio, was der Tiefe seiner Worte angemessen ist (vgl. Sprichw. 18, 4). Aus diesem Abgrund tönte eine fünffache Stimme: der Liebe (Joh. 11, 16), des Zweifels (Joh. 20, 25), des Bekenntnisses (Joh. 20, 28), des Gehorsams (Domine quo vis mitte me), der Gerechtigkeit, indem er über jenen, der ihn schlug, ein göttliches Strafgericht herabrief. Auch noch eine sechste Stimme ließ er tönen, die Praedicatio Judaeorum, die conversio sponsi et sponsae. Die Textesworte: Altitudo .... deuten Gottes Güte an. Unter Altitudo ist Christus zu verstehen, welcher buchstäblich seine Hand erhob, als er dem Thomas die Wundmale derselben wies. Er erhob sie: 1) um das Opfer der Sühnung für die ganze Welt darzubringen (Psalm 140, 2), 2) um zu segnen (Luc. 34, 50), 3) seine Macht zu zeigen (5 Mos. 32, 40), 4) die Gottlosen zu strafen (Sirach 36, 3). Für das Erste müssen wir ihn lieben (Bern.: Super omnia), für das Zweite ihm lobpreisend danken (Ephes. 1, 2. 3), wegen des Dritten ihn fürchten (Matth. 10, 28), wegen des Vierten ihm gehorchen (5 Mos. 18, 19). Möge Christus uns dieß als Gnade und Segnung erwirken. Amen.

An die exegetischen Arbeiten schloß sich für den Theologen Thomas die weitere Aufgabe an, die durch Schriftforschung eruirte Substanz des christlichen Lehrgehaltes systematisch zu verarbeiten. Die theologische Systematik des Mittelalters bildete sich aus der den Sentenzenbüchern des Lombarden gewidmeten commentirenden Thätigkeit heraus. In dem Werke des Lombarden lag selber bereits ein System der kirchlichen Lehre vor, Gang der Entwickelung und Methode der Behandlung war in demselben vorgezeichnet, und wurde für die nachfolgenden Theologen maaßgebend. Auch Thomas schulte sich vorerst im Studium der Sentenzenbücher, ehe er zu größeren selbstständigen, nach der Methode der Schule abgefaßten Arbeiten schritt, und endlich auf Grundlage dieser Vorarbeiten den

nach einem eigenen Plane unternommenen Bau eines nach ihm genannten Systemes ausführte. Zwar hatte auch bereits Albert der Große neben seinem Commentar zu den Sentenzen eine theologische Summe als System des theologischen Wissens abgefaßt; aber er folgte im Ganzen und Großen doch nur der vom Lombarden vorgezeichneten Eintheilung, und hinterließ sein Werk nur zur Hälfte vollendet, in zwei Büchern, die denselben Stoff behandeln, welchen die ersten zwei Bücher der Sentenzen in sich fassen.

Petrus Lombardus gewinnt die vier Hauptabtheilungen seines Werkes durch eine doppelte, dem heiligen Augustinus entnommene Unterscheidung von Dingen und Sachen, Dingen des Genusses und des Gebrauches (res fruendae et utendae). Ausschließlich nur Object des Genusses ist Gott oder heiligste Dreieinigkeit, von welcher im ersten Buche gehandelt wird. Alle anderen Dinge außer Gott sind entweder zugleich Objecte des Genusses und des Gebrauches, wie den Engel und Menschen, oder nur Objecte des Gebrauches, wie die Dinge der sichtbaren Welt. Anlage, Kräfte und Tugenden gehören, da sie zuletzt nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel des seligen Genusses Gottes begehrt werden, ebenfalls zu den Objecten des Gebrauches. Von allen diesen Objecten wird im zweiten und dritten Buche gehandelt; im zweiten nämlich von den Engeln, von der sichtbaren Schöpfung, vom Menschen vor und nach dem Falle, vom Verhältniß der Freiheit zur Gnade und Sünde, — im dritten Buche von der Menschwerdung Gottes und Wiedererneuerung des menschlichen Geschlechtes und dem hiedurch begründeten christlichen Tugendleben. Im vierten Buche wird von den sichtbaren Zeichen gehandelt, durch deren Vermittelung dem Menschen die Gnade Christi zugewendet wird; und endlich zum Schlusse das Nöthigste aus der Eschatologie angefügt. Obschon kunstlos in seiner Zusammenfügung ist das Ganze dennoch planmäßig angelegt, und in einer ziemlich guten Ordnung gereiht. Jedes Buch zerfällt in eine gewisse Anzahl von Distinctionen; das erste Buch enthält deren 48, das zweite 44, das dritte 40, das vierte 50. Das Vorgehen des Verfassers ist folgendes: Er stellt zuerst einen Satz der Kirchenlehre hin und belegt ihn durch Zeugnisse der heiligen Schrift; er fragt bei den Vätern an, in welchem Sinne dieser oder jener Lehrsatz aufzufassen sei; weichen die Auctoritäten der Väter von einander ab, so sucht er sie miteinander zu vermitteln, so daß ihre

Ansichten neben einander bestehen können. Durch die Herbeiziehung der Väter gewinnt das Werk einen speculativen Gehalt; die ermittelnde Ausgleichung derselben, so wie die Abweisung falscher Ansichten ermöglichet auch dem ratiocinativen Elemente eine Stelle, abgesehen davon, daß gewisse religiöse Begriffe und Lehren, z. B. über Gottes Dasein, über sein Verhältniß zu Zeit und Raum u. s. w. durch sich selber schon ein speculatives Ratiocinium nothwendig machen. Einer der Grundgedanken des Werkes ist der dem heiligen Augustinus entlehnte Satz: daß in allen Creaturen das Bild des dreieinigen Gottes abgedrückt sei. Jedes Ding weist an sich eine gewisse Einheit, eine bestimmte Form und ein bestimmtes Maaßverhältniß (ordo) auf, wodurch es seinem Zwecke entspricht oder im Innewerden dieser Harmonie selber auch Befriedigung findet. In dieser dreifachen Eigenschaft spricht sich der Hinweis auf einen höchsten Ursprung aller Dinge, auf eine vollkommenste Schönheit und seligste Lust aus, aus welcher göttlichen Dreiheit eben auch jene geschöpfliche abzuleiten ist. Speciell ist wieder die Dreiheit der menschlichen Seelenvermögen: memoria, intellectus, voluntas ein Bild der göttlichen Dreieinigkeit; und wenn der Mensch darauf achtet, wie er sich selbst denkt, erkennt und will, so sieht er die Dreieinigkeit, wol nicht im Wesen, aber im Bilde. Der geschaffene Geist ist ein relativ einfaches Wesen; er ist einfach im Vergleiche mit dem ausgedehnten und zusammengesetzten Körper, ein Vielfaches in Hinsicht auf seine verschiedenen Vermögen, Anlagen und Eigenschaften. Vermöge seiner absoluten Einfachheit muß Gott über alle Kategorien, auch über die der Substanz hinausgestellt gedacht werden. Wie die erste Person in Gott Vater sein könne, ohne dem Sohne der Zeit nach vorauszugehen, ist ein unaussprechliches Geheimniß. Wie die Weisheit, obwol der ganzen untheilbaren Gottheit zugehörig, auf unterscheidende Weise vom Sohne ausgesagt wird, so die Liebe vom heiligen Geiste. Die Verschiedenheit zwischen dem Ausgange des Sohnes und des Geistes vom Vater ist ein unerklärliches Geheimniß. Vom heiligen Geiste muß man mit Augustinus sagen, daß er weder gezeugt noch ungezeugt sei, Hieronymus aber behauptet die Ungezeugtheit; er versteht nämlich darunter ein Nichtgeborensein aus dem Vater, Augustinus aber im weiteren Sinne ein Nichtsein aus dem Vater. Lateiner und Griechen sind der Sache nach Eins über die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes; denn

der Zusatz filioque ist kein Widerspruch gegen das auf den fünf Concilien formulirte Bekenntniß, sondern eine Folgerung aus demselben, welche ja von den griechischen Vätern selber gezogen worden ist. Der heilige Geist ist specifisch die Liebe, also auch unsere Liebe, mit welcher wir Gott und den Nächsten lieben; diese brüderliche Liebe ist nach Augustinus Gott selbst, insofern er im heiligen Geiste sich uns zum Geschenke gibt. Der Vater ist voraussetzungsloses Princip (principium sine principio) der ganzen Trinität; der Sohn principiirtes Princip (principium de principio) des heiligen Geistes; der heilige Geist principium de utroque aber nur in Hinsicht auf die Creaturen, und war dieß nicht seit ewig, sondern hat es zu sein angefangen. Man mißversteht den heiligen Augustinus, wenn man aus seinen Worten folgert, daß die Vaterschaft und Sohnschaft im göttlichen Wesen als solchem seien; er sagt nicht, daß dasjenige, was der Vater ist, auch die göttliche Substanz sei; sondern: der Vater ist dadurch, wodurch er Vater ist, die höchste Substanz. Die Frage, ob Gott Zukünftiges vorauswissen würde, wenn es keine zukünftigen Dinge gäbe, beruht auf der unmöglichen Voraussetzung, daß es keine zukünftigen Dinge gebe; es kann nichts in Wirklichkeit werden, was nicht seit ewig in Gottes Gedanken existirte, ohne deßhalb in seinem Wesen zu sein. Vielmehr hat Gott dasjenige in seiner Präscienz, was er nicht in seinem Wesen hat. Die Frage, ob Gottes Vorherwissen der Grund des zeitlichen Geschehens, oder dieses der Grund des göttlichen Vorherwissens sei, ist ungereimt; keine von den beiden gegensätzlichen Aufstellungen ist zulässig; letztere namentlich deßhalb nicht, weil sie für etwas, was in Gott ist, eine Ursache sucht; dieß klingt, als ob man für den ersten Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß: Quod est, est, noch einen Grund suchen sollte. Genug, das Zukünftige wird sein, wie es Gott vorausdenkt, und nicht weil er denkt, und nicht weil er es denken muß. Gott kann das Böse nicht thun; ein solches Können ist kein Vermögen, sondern ein Defect des rechten Könnens. Seine Macht erstreckt sich auf Mehreres, als sein Wollen; was er will, ist heilig und gerecht, warum er nicht etwas Anderes, eben so Heiliges und Gerechtes wolle, ist für uns unergründlich. Gott ist in allen Dingen praesentialiter, potentialiter, essentialiter; in den Heiligen überdieß noch auf eine vollkommnere specifisch andere Art durch seine Gnade, am vollkommensten in Jesu Christo. Die Heiligen sind das Haus

Gottes, aber nicht so, daß Gott aufhören sollte, seine eigene Wohnung zu sein. Der Wille Gottes ist die Ursache aller Dinge, hat aber selbst keine höhere Ursache über sich; was er will, geschieht auch; die Menschen, deren Seligkeit er beschlossen hat, werden auch selig. Das Böse geschieht ohne positives Wollen, aber nicht ohne Zulassung Gottes (non Deo volente vel nolente sed non volente fiunt mala) und muß den Absichten der göttlichen Güte dienen, die zuletzt und zuhöchst nur sich selbst wollen kann, und eben so sehr in der strafenden Gerechtigkeit wie im verzeihenden Erbarmen sich offenbart. Die göttliche Güte war sich selbst das Motiv des Schaffens; Gott wollte an der unerschöpflichen und durch keine Mittheilung zu vermindernden Fülle seiner Seligkeit auch andere Wesen Theil nehmen lassen. Weil nun aber diese Theilnahme nur in Kraft des Erkennens möglich ist, so schuf Gott die Engel, dann auch die Menschen, durch welche gezeigt werden sollte, daß eine innige Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer um so gewisser möglich sein müsse, als selbst der materielle Leib, der doch einen niedrigeren Ursprung hat, einer innigsten Vereinigung mit dem Geiste, und der Veredlung durch denselben, der das Herrlichste in der Schöpfung ist, fähig ist. Um des Menschen willen wurde weiters auch die sichtbare Welt geschaffen. Die Engel und die Materie wurden zugleich geschaffen; erstere im Empyräum, mit der Fähigkeit des Zunehmens an Verdienst und Seligkeit bis zum jüngsten Gerichte. Das Licht, welches Gott zur Erleuchtung der irdischen Welt schuf, war der erste Tag, ohne Morgen, daher in der Schrift der Eintritt des ersten Abends vor dem Eintritt des ersten Morgens erwähnt wird. Jenes Licht leuchtete an jener Stelle, an welcher, vielleicht aus ihm, am vierten Tage, die Sonne geschaffen wurde; es mochte die ganze Wasserhülle durchleuchten, welche bis zum dritten Tage die Erde umgab; leuchtet doch auch das Öl, welches die in die See untertauchenden Schiffer zu diesem Zwecke aus dem Munde lassen. Da Gott in den sechs Tagen Alles erschuf, so mußte auch das aus Fäulniß und Verwesung entstehende Gezücht, Gewürm, Insecten u. s. w. wenigstens potentialiter und materialiter mit den übrigen Thieren geschaffen worden sein; die giftigen Thiere sind den Menschen erst nach dem Falle schädlich geworden. Engel und Menschen hatten in Kraft ihrer natürlichen Begabung die Fähigkeit, das Böse zu meiden; damit sie aber zugleich im Guten zunehmen und

zur Vollkommenheit gelangen konnten, bedurften sie der Gnade. Die Geschichte des Falles im Paradiese bildet die Geschichte des Falles aller anderen Menschen vor. Die Triebe der Sinnlichkeit lassen sich mit der Schlange, die niederen Seelenkräfte mit Eva, die Vernunft mit Adam vergleichen. Das Wort Freiheit kann man in einem dreifachen Sinne nehmen: als Freisein von Nöthigung, welches dem Menschen auch nach dem Falle geblieben, Freisein von Sünden, welches nur durch die Gnade wiedererlangt werden kann, Freisein vom Elende, welches gleichfalls erst durch die Gnade wiedererrungen werden kann. Die Erbsünde ist die den Nachkommen Adam's anhaftende Schuld des ersten Falles; der Zustand dieser Verschuldung gründet in einer von Adam ererbten verderbten Beschaffenheit des Menschenwesens, in der Concupiscenz. Die Concupiscenz ist im Fleische schon vom Anfange des Menschendaseins an, wenn sie auch in Kindern sich noch nicht regt; gleichwie das blinde Auge ein verderbtes Auge ist und bleibt, wenn es auch als solches in der Finsterniß und vor Anbruch des Tages nicht erkannt würde. Durch die dem Leibe einwohnende Concupiscenz wird jede Seele verderbt, die mit einem Menschenleibe verbunden wird, gleich einem guten Weine, der in ein verdorbenes Gefäß gegossen wird. Die Sünde Adam's war nicht die größte der Sünden, die von Menschen begangen worden sind. Man hat an jeder Sünde Materie und Form der Handlung zu unterscheiden; ihrer Materie nach ist jede Handlung als Äußerung einer gottgeschaffenen Kraft etwas Gutes, das Böse derselben besteht in der Abweichung vom Gesetze, und demzufolge in dem Mangel einer Güte, welche sie haben sollte und auch haben würde, wenn sie der Vorschrift Gottes gemäß wäre. So gut wie der Sohn, hätten auch der Vater und der heilige Geist Mensch werden können; aber es war nicht angemessen, daß derjenige in der Zeit als Menschensohn geboren wurde, welcher seit ewig Sohn des göttlichen Mittlers war; und wie in der Weisheit des Sohnes Alles im Himmel und auf Erden geschaffen worden, so sollte auch durch ihn Alles auf Erden wieder erneuert werden. Dem heiligen Geiste kam es zu, der specifische Mittler der Vereinigung von Gottheit und Menschheit Christi im Schooße der Jungfrau zu sein, weil er specifisch die Liebe, der Act der Menschwerdung aber ein höchster Liebesact ist. Der Sohn Gottes hätte nicht nothwendig als ein Nachkomme Adam's in die Welt zu treten gebraucht; er wollte aber

die von Adam fortgepflanzte Menschennatur annehmen, um den Satan durch eben jene Natur zu überwinden, die früher von diesem überwunden worden war. Das Wachsthum Christi in Gnade und Weisheit ist nicht als innerliche Zunahme, sondern als successives Nachaußenentfalten des innerlich schon Vorhandenen zu nehmen. Die Übernahme aller menschlichen Schwachheit mit Ausnahme der Sünde und der Unwissenheit ist eine rein freiwillige, mit Rücksicht auf das Werk der Erlösung; an sich war sie für Christus kein nothwendiges Geschick. Der Tod Christi war eine Verherrlichung der Liebe Gottes gegen uns, die in diesem ihrem erhabensten Erweise auch uns zur Gegenliebe entflammt und dadurch gerecht und heilig macht. Der Satan veranlaßte seine Hinopferung, und verwirkte durch Vergießung unschuldigen Blutes das Recht seiner Schuldforderung an das bis dahin ihm tributäre Menschengeschlecht; denn das Blut Christi tilgte die Sünden aller anderen Menschen. Christus kam in sein Haus, d. i. in die Herzen derer, in welchen bis dahin der Satan gewohnt, und entriß ihm die Gefäße, die bis dahin mit Gift und Bitterkeit erfüllt gewesen. Christus mußte als Mensch den Satan überwinden, weil dem Satan mit Unrecht eine Herrschaft geraubt worden wäre, welche alle Menschen ihm freiwillig eingeräumt hatten. Damit er ihn aber gewiß überwände, mußte Gott in ihm sein; denn bei Engel und Mensch ist das Beharren im Guten etwas Problematisches, es waren ja schon früher Engel und Menschen gefallen. Die Sacramente sind zu unserer Demüthigung, Belehrung und Übung eingesetzt. Das Demüthigende besteht darin, daß die Spendung der Gnade von sinnefälligen Zeichen und Objecten, die an sich unter dem Menschen stehen, abhängig gemacht wird; zur Lehre dienen uns die Sacramente durch ihre Symbolik; und indem sie den Menschen auf heilsame und nützliche Weise beschäftigen, und unsere Aufmerksamkeit für Höheres fesseln, dienen sie auf nützliche Weise zu unserer geistlichen Übung.

Die Gründe, warum das Werk des Lombarden sich so hohe Geltung verschaffte, lassen sich leicht erkennen. Man fühlte allgemein das Bedürfniß, das Ganze der kirchlichen Theologie, wie sie sich bis zur damaligen Zeit ausgebildet hatte, in einer systematisch geordneten Zusammenstellung überschauen zu können. Petrus Lombardus lieferte eine solche Zusammenstellung, möglichst objectiv gehalten, vollständig ohne Überladung, mit geeigneter Berücksichtigung

der vornehmsten patristischen Auctoritäten, auf Augustinischer Grundlage, mit Ausschluß aller überflüssigen Digressionen. Eine gewisse großsinnige Ruhe, die das ganze Werk beherrscht, die Sicherheit und Unmittelbarkeit der Auffassung und Darstellung, die nicht so fast Untersuchungen, als gereifte Resultate vorausgegangener ernster Studien gibt, und zwar mit besonnener Wahl eben das Instructivste und Zweckdienlichste hervorhebt, und nebstdem jene der Mystik verwandte Gemüthstiefe der Augustinischen Auffassung, welche zu keiner Zeit ihres Eindruckes verfehlen wird — alles dieses zusammen machte die Sentenzenbücher zu einem in seiner Art klassischen Buche; kein Wunder daher, daß es vor anderen ähnlichen Werken eines Robert Pullein oder Peter von Poitiers das Buch der Schule wurde [1]) und zahlreiche Förderer und Commentatoren fand. Den

---

[1]) Die beiden einschlägigen Werke Hugo's von St. Victor, der früher als Petrus Lombardus schrieb, kommen in dieser Beziehung selbstverständlich nicht in Betracht: Die Summa sententiarum nicht, wegen ihrer Kürze; und das Werk de sacramentis fidei christianae, so merkwürdig es sonst ist, und hinsichtlich der Lehre von den Sacramenten in der Geschichte der Dogmatik eine wichtige Stelle behauptet, entbehrt, von Anderem abgesehen, desjenigen Vorzuges, durch welchen sich das Sentenzenbuch Peters zumeist empfahl, der constanten Belegung aus den Auctoritäten der Väter. — Auch Robert von Melun ist unter den Vorgängern des Lombarden zu nennen, berühmt als Dialektiker, und durch das Geschick einer gefälligen und faßlichen Darstellung dialektischer Materien sich auszeichnend. Weitläufige Mittheilungen aus seiner ungedruckten Summa theologiae finden sich bei Bulaeus, hist. Univ. Paris., tom. II, p. 264. 585 — 628. 772. 773. — Die Werke des Robertus Pullus und Peters von Poitiers stehen in einer nahen Beziehung zum Lombarden, ersterer als nicht selten benützter Vorgänger, letzterer als treuer, unbedingter Anhänger und Nachfolger desselben. Der Mauriner Mathoud hat in seiner Ausgabe des Robertus Pullus (Paris 1655. Fol.) alle Stellen namhaft gemacht, welche theils dem Sinne nach, theils selbst dem Wortlaute nach in das Werk des Petrus Lombardus übergegangen sind. Bei Peter von Poitiers hinwiederum finden sich fast alle Sätze des Lombarden wieder, von welchen die Theologie des folgenden Jahrhunderts sich lossagte: daß die Charitas der heilige Geist sei; daß die Zahlwörter auf Gott angewendet bloß negative Bedeutung haben; daß die Engel an ihrer Seligkeit kein Verdienst haben; daß Beicht und Ehe Sacramente des alten Bundes seien, und nicht durch sich bewirken, was sie ausdrücken; daß die Absolutionsformel bloß declarativ zu nehmen sei; daß die Charitas nicht dem Wesen nach, sondern bloß in ihren Wirkungen wachsen könne; die Beschneidung wirkte bloß Vergebung

ersten Commentar über dasselbe schrieb Wilhelm von Seignelay, von mütterlicher Seite her mit dem heiligen Bernhard verwandt, erst Lehrer in Paris, dann nacheinander Bischof von Auxerre und Paris (zu unterscheiden von dem späteren Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne). Nachahmer und Förderer des Werkes des Lombarden waren auch der bereits genannte Cardinallegat und Freund Innocenz des Dritten, Robert von Courçon, Gilo oder Wilhelm Präpositivus, Kanzler der Universität, auf welchen im Weiteren noch die Rede kommen wird, Petrus von Riga, Domherr von Rheims, Hugo Etherianus, Johann Beleth, Stephanus Langthon, Raimund von Pennaforte.

Bedeutender und einflußreicher, als die genannten, war ein anderer Commentator des Lombarden, der Minorit Alexander von Hales, welcher die durch den Lombarden in Gang gebrachte Lehrweise durch Herbeiziehung neuer Mittel im großartigsten Maaßstabe erweiterte, ohne jedoch ein selbstständiges System zu schaffen. Er steht vielmehr in der Mitte zwischen den bloßen Sententiariern, die einfach dem Lombarden folgten, und den großen Systematikern des dreizehnten Jahrhunderts, die aber eben deßhalb, weil sie ihren eigenen systematischen Gang in selbstständigen Werken darlegten, in ihren Erklärungen der Sentenzen der in diesen befolgten Ordnung

der Sünden ohne jene anderen Gnaden, welche in der Taufe überdieß ertheilt werden; die Ceremonialien haben immer nur eine significative Bedeutung, auch dann, wenn ihre Beobachtung aus einer charitativen Stimmung hervorgeht; Christus war als Mensch nicht aliquid sondern alicujus; daß Christus in Kraft seiner Gottheit seinen Geist aufgeben, aber nicht sterben konnte; er war auch nach dem Verscheiden noch Mensch und blieb es in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung; die Taufe ist gültig, wenn der Taufende, von jedem Irrthum über Glaubenslehren frei nur Eine Person der Trinität oder bloß den Namen Christi anruft; die von Johannes Getauften brauchten nicht neuerdings getauft zu werden, wenn sie nur an die Trinität glaubten; excommunicirte Priester können die Eucharistie nicht gültig consecriren (auch Hugo von St. Victor war dieser Ansicht zugethan); in die Natur des Menschenleibes, die am jüngsten Tage wieder erstehen soll, geht von Speise und Trank nichts über, nur das von Adam Ererbte wird durch wunderbare Mehrung vergrößert erstehen. Eine eigenthümliche Ansicht hatte Peter von Poitiers über Adam's Zustand vor dem Falle; er habe im Rathe der Engel gesessen und die Sündfluth geweissagt.

sich unbedingter anschlossen, als Alexander, in welchem der Commentator mit dem freilich noch danieder gehaltenen construirenden Dialektiker im Streite liegt. Sein Commentar besteht aus vier Büchern; von der Ordnung des Lombarden weicht er insofern ab, als er im ersten Buche, gleich allen nachfolgenden Systematikern jene Fragen, welche Sein, Wesen und Wirken der Gottheit im Allgemeinen betreffen, den Erörterungen über die Trinität vorausschickt, welche erst mit Qu. 42 des aus 74 Quästionen bestehenden ersten Buches beginnen und bis zu Ende desselben fortgeführt werden. Eine andere Abweichung betrifft die Stellung, welche der Lombarde der Eschatologie zugewiesen hatte. Ein richtiges Gefühl sagte dem Halesier, daß dieser Abschnitt nicht anhangsweise in jenen Theil des Werkes gehöre, welcher beim Lombarden als Lehre von den Zeichen gegen die in den drei ersten Büchern behandelte Lehre von den Dingen contradistinguirt ist [1]). Da er nun von der Vierzahl der Bücher nicht abweichen wollte, so nahm er ihn in's dritte Buch herüber, und setzte ihn mit der Christologie in Verbindung, indem er von der Himmelfahrt Christi auf dessen Wiederkunft zum Gerichte übergeht. Daran schließt sich sodann noch in demselben Buche unmittelbar die Lehre von der göttlichen Erziehung der Menschheit, vom Gesetze Mosis und des Evangeliums und von der Zubereitung der Christen durch die ihnen von Christus erworbene Gnade der Heiligung. Am ausführlichsten ist das vierte Buch gerathen, welches in 114 Quästionen einzig von den Sacramenten handelt. Die in diesem Commentar befolgte Methode in Behand-

---

[1]) Hugo, planmäßiger als der Lombarde verfahrend, hatte sich durch das in der Reihe der Sacramente zuletzt gestellte Sacrament der letzten Ölung den Übergang zur Lehre vom Tod und den letzten Dingen gebahnt, die sein Werk de Sacramentis schließen. Der Lombarde stand indeß in zu hoher Achtung, als daß man sich nicht bemüht hätte, auch für die Zusammenfügung der Sacramentenlehre und Eschatologie im vierten Buche seines Werkes Gründe aufzusuchen. So Bonaventura in seiner kleinen Schrift: Compendiosum principium super libros Sententiarum, aus Anlaß seiner Bewerbung um das academische Baccalaureat ausgearbeitet. Indem er auf das Sentenzenbuch den Spruch beim Siraciden 24, 7: Gyrum coeli circuivi sola, anwendet, findet er, daß im vierten Buche der Sentenzen von einem dreifachen Gyrus gehandelt werde: de gyro sacramentalis expiationis, de gyro resurrectionis, de gyro judiciariae examinationis.

lung der einzelnen theologischen Fragen wurde das Muster für die übrigen Scholastiker und Summisten dieses Jahrhunderts. Er gieng ihnen voran in dem umfassenderen Gebrauche der Aristotelischen Philosophie, in der durch deren Anwendung verursachten Vermehrung der Unterscheidungen, Fragen und Untersuchungen, und in der Art und Weise, sie vorzunehmen. Man kann zwar nicht sagen, daß letztere neu gewesen und nicht schon vordem geübt worden wäre; sie lag im Wesen der Scholastik begründet, und war von Abälard, vom Lombarden und Peter von Poitiers in der Theologie in Anwendung gebracht worden. Alexander that nur Schritte zu ihrer weiteren Ausbildung, indem er durch umfassendere Benützung patristischer Auctoritäten, durch Herbeiziehung neuer philosophischer Auctoritäten die Zahl der Fragen, der Gründe und Gegengründe häufte, um der Kunst des Disputes zur vielseitigsten Übung Anlaß zu geben; und man darf wol auch sagen, daß er hierin von Keinem der Späteren mehr überboten wurde, da der systematische Geist eines Albert, Bonaventura, und namentlich eines Thomas im Interesse der Einheit und Übersichtlichkeit des Stoffes eher auf Beschränkung als auf eine noch gesteigerte Vervielfältigung der bereits beregten Fragen und Unterscheidungen bedacht war. Petrus Lombardus theilte seine Bücher in Distinctionen ab, deren jede wieder eine bestimmte Anzahl von Fragen enthielt; Alexander setzte an die Stelle der Distinctionen eine vergrößerte Anzahl von Quästionen, die ihrerseits wieder in membra, und diese in Artikel zerfallen. In jedem dieser Artikel wird zuerst eine Reihe von Gründen für und wider die beregte Frage aufgestellt; hierauf folgt die Resolution, die sich indeß selten unbedingt für die eine oder andere der einander entgegen gestellten Ansichten erklärt, sondern mit Einschränkungen oder näheren Bestimmungen, die sich aus der Rücksicht auf die entgegengesetzten Gründe ergeben. Hierauf folgt die specielle Würdigung und Beantwortung aller einzelnen Gründe und Gegengründe, welche vor Lösung der Frage aufgestellt worden sind. Es ist dasselbe Verfahren, wie es auch bei Albert und Thomas zu treffen ist.

Alexander war der Erste unter den Scholastikern, welcher von Aristoteles einen umfassenderen Gebrauch machte, wenn auch ohne solche innerliche Aneignung und Verschmelzung mit dem Lehrstoffe, wie Albert und Thomas; er begann bereits die Aristotelische Psychologie und Anthropologie in den Bereich der Theologie hereinzuziehen,

sein Schüler und Ordensgenosse Johann von Rochelle verfolgte diese Untersuchungen weiter [1]), Thomas endlich benützte diese Partie der Aristotelischen Philosophie zu einem großartigen Unterbau seiner theologischen Moral. Von den Werken des Aristoteles finden sich bei Alexander die meisten und wichtigsten citirt und benützt: die Bücher von den Prädicamenten und Postprädicamenten, die Topik, die Metaphysik, die Physik, die Bücher vom Himmel, von der Erzeugung der Thiere, Schlaf und Wachen, von der Seele, die Ethik und Politik; auch die Commentatoren und Erklärer des Aristoteles, Abumasar, Algazel, Avicenna, Averroes waren ihm bekannt. Außerdem citirt er bisweilen auch andere Schriftsteller des heidnischen Alterthums, einen Plato, Euklid, Ptolomäus, Plotinus, Porphyrius, Apollonius, Claudianus, Hippokrates, Makrobius, Cicero, Ovidius, Quintilian, Priscian, Seneca, Valerius Maximus, Virgilius. Von den lateinischen Kirchenvätern übergeht er fast keinen; auch die Ansichten der vorzüglichsten theologischen Schriftsteller des eilften und zwölften Jahrhunderts werden bei geeigneten Anlässen berücksichtiget und erwogen. Unter den griechischen Theologen wird vorzüglich Johannes Damascenus angezogen; von älteren Schriftstellern und Vätern kennt er den Origenes, Athanasius, Chrysostomus, die beiden Cyrille und Gregore, den Dionysius Areopagita, auch Didymus von Alexandrien war ihm nicht unbekannt. Ob er einige nähere Kenntniß der griechischen Sprache besessen habe, läßt sich nicht näher bestimmen, ist aber kaum anzunehmen. Geniale Inspirationen und neue schöpferische Ideen darf man bei Alexander nicht suchen; wol aber zeichnet er sich nebst bedeutender Gelehrsamkeit durch einen großen Scharfsinn aus, welchem durch das Prädicat eines Doctor irrefragabilis die ehrende Anerkennung gezollt wurde. Zu dem traditionellen Schatze kirchlich theologischer Gelehrsamkeit, welcher in seinem Werke zusammengetragen ist, hatten die nächstfolgenden Theologen seines Jahrhunderts nicht mehr Vieles von Bedeutung hinzuzufügen; eben so hatte er auf dieselben in Auffassung und Behandlung der vornehmsten Lehrstücke im Systeme der christlichen Wissenschaft entschieden bedeutenden Einfluß, und ist unverkennbar ihren weiter bauenden Arbeiten und Ausführungen zu Grunde gelegt. Die sogenannte rationelle Gotteslehre, d. i. die

[1]) Vgl. Haureau I, 476—492.

Lehre von Gottes Sein, Wesen und Eigenschaften, ist bei ihm zum ersten Male in systematischer Vollständigkeit und Ausführlichkeit behandelt; sie wurde später von Thomas noch durch zwei einläßliche Abschnitte über Gottes Leben und Seligkeit erweitert. In der scholastisch-theologischen Ausführung der Trinitätslehre, die freilich auch schon beim Lombarden mit großer Sorgfalt und Umständlichkeit behandelt ist, hat er den nachfolgenden Systematikern das Materiale fast vollständig geliefert. In dem kosmologischen Theile, d. i. in den Lehren über Wesen, Entstehung, Ursache und Zweck der Welt mußte das vertiefte speculative Interesse seiner Nachfolger zu mancherlei Modificationen führen. Daß er z. B. seinen Beweis für die Zeitlichkeit der Welt hauptsächlich auf die Contingenz der Welt stützte, mochte weder einem Albert, noch einem Thomas genügen; die Lehre vom Bösen, von der göttlichen Weltregierung wurde von Thomas bedeutend erweitert, in Ansehung der Prädestinationslehre schloß sich Thomas enger an Augustinus an, als Alexander. Die Lehre von den Engeln wurde durch Albert und Thomas im Interesse ihrer speculativen Ansicht von einer gradativ abwärts steigenden Emanation durch die dem Areopagiten entlehnte Idee der himmlischen Hierarchie weitergebildet. Die Lehre vom menschlichen Urzustande erhielt durch Thomas mancherlei Bereicherung theils durch deutlichere Erklärungen, wie über die Frage: ob der Mensch im Urzustande alle Tugenden besessen habe — ob bei Fortdauer dieses Zustandes ein Mensch über den anderen geherrscht haben würde; theils durch Zusätze, wie die Beantwortung der Fragen: ob der erste Mensch Affecte und Leidenschaften gehabt, über die Bestimmung des Lebensbaumes im Paradiese. In der Lehre von der Erbsünde suchte Thomas das Ungenügende im Nachweise Alexanders durch Herbeiziehung des Begriffes der Zurechnung zu verbessern. Die Lehre von der Heiligung Maria's im Mutterschooße hat Thomas mit Alexander gemein. In der Christologie hat Thomas die Möglichkeit und Schicklichkeit der Incarnation ausführlicher und geordneter erörtert, die Frage beantwortet, warum das Wort gerade zu der Zeit, als es geschah, Mensch geworden, die Lehre von der menschlichen Weisheit und Wissenschaft Christi umständlich besprochen, und dem hohepriesterlichen Amte Christi zuerst einen besonderen Artikel gewidmet. Die in diesem Artikel entwickelte Theorie von der Genugthuung Christi ist genial und tief, und läßt jene Alexander's

entschieden hinter sich zurück. In der Lehre von der Gnade hatte zuerst der Lombarde das nöthige Materiale aus Augustinus zusammengestellt, Peter von Poitiers den Versuch gemacht, den gesammelten Stoff systematisch zu verarbeiten; durch Alexander's und Albert's umständlichere und distinctere Erörterungen wurde die Zahl der Fragen und Entscheidungen vermehrt, Thomas endlich brachte auf Grundlage des bereits Geleisteten die Augustinische Gnadenlehre zu einem für das gesammte scholastische Zeitalter mustergiltigen Abschlusse. Die Lehre von den Sacramenten ist bei Hales nicht vollständig bearbeitet, auch nicht in jener Ordnung und in jenem Zusammenhange, wie sie beim Lombarden zum ersten Male vorkommt, behandelt; die Lehre von der Ehe hatte er in den dritten Theil seines Commentars hinübergezogen, die Priesterweihe und die letzte Ölung sind gänzlich entfallen. Alexander war, dem Lombarden folgend, nicht abgeneigt, auch an Sacramente des menschlichen Urzustandes zu glauben; in dieser Hinsicht stellte Thomas mit Entschiedenheit fest, daß die sacramentale Heilsvermittelung vermöge der durch sie anerkannten und involvirten Abhängigkeit des Menschen von der Natur erst nach dem Falle von Gott eingesetzt worden sein könne. Überhaupt war es wieder Thomas, der auch diesen Haupttheil der kirchlichen Dogmatik in der für die gesammte nachfolgende Theologie mustergiltigen Form herausgebildet hat.

Alexander schloß sich an die von dem Lombarden befolgte Lehrordnung nicht so enge an, als man es von einem Commentator füglich zu erwarten hätte; andererseits hatte er es doch wieder nicht auf eine durchgreifend bewältigende Umgestaltung und Gliederung des theologischen Lehrstoffes angelegt. Er schwankte demnach unentschieden zwischen der Rolle eines Commentators und jener eines selbstständigen Bearbeiters. Die nachfolgenden Theologen, Albert, Thomas, Bonaventura schieden diese beiden Functionen auseinander, und beschränkten sich bei der Auslegung der Sentenzenbücher mit bewußter Absichtlichkeit auf die Aufgabe der bloßen Commentirung, daher sie auch dem Texte des Lombarden unbedingt sich anschlossen, und ihm von Distinction zu Distinction mit ihren Erklärungen folgten. Freilich brachten auch sie, gleich Halesius, ihre gesammte eigene Theologie unter; der Text des Lombarden bot ihnen eigentlich nur den Anlaß, ihre eigene Ansicht über dieselbe Sache mit erschöpfender Ausführlichkeit vorzutragen, daher man ihre

Commentare nicht so fast Erklärungen des Lombarden, als Werke über den Lombarden nennen möchte. Thomas deducirt in seinem Prologe zu den Sentenzenbüchern die Viertheilung derselben mit Beziehung auf Sirach 24, 41 aus der vierfachen Function der eingebornen Weisheit des ewigen Vaters in Hinsicht auf das immanente Sein und emanante Wirken Gottes. Das erste Buch stellt sie dar in ihrem immanenten Sein bei Gott und enthüllt die Geheimnisse des ewigen Ausganges der Personen in Gott; die folgenden Bücher in ihrer Wirksamkeit nach Außen im Schaffen und Ordnen aller Dinge (zweites Buch); in der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit (drittes Buch); in der Vollendung derselben zum ewigen Leben, welche durch die Gnaden der sacramentalen Weihungen vorbereitet wird und mit der Einführung in das Reich der ewigen Glorie abschließt (viertes Buch). Der ewige Ausgang der Weisheit von Gott ist Urbild und Erklärungsgrund des zeitlichen Ausganges der Dinge aus Gott; und wie jener durch sie uns enthüllt worden (Ego Sapientia effudi flumina vgl. Matth. 28, 19; Job 28, 11), so ist dieser kraft ihrer bewirkt worden (Ego quasi trames aquae immensae defluo; trames aquae immensae = die absolute Einheit, welche die unermeßliche Fülle des göttlichen Seins zusammenhält, defluo das productive Überfließen und Setzen von außergöttlichen Dingen). Es ist angemessen, daß das Geschaffene durch dieselbe Weisheit wiederhergestellt werde, durch welche es geschaffen worden; daher fällt dem Sohne die Wiedererneuerung der Menschheit zu (Ego quasi fluvius Dorix et sicut aquaeductus exivi de Paradiso; Paradisus = gloria patris, Dorix = rapidissimus fluvius den göttlichen Liebesdrang andeutend, aquaeductus = die Bewässerung der ganzen Erde, d. i. Verbreitung des Christenthums unter allen Völkern). Die sacramentalen Gnaden, die in der Zeit gespendet werden, und die zukünftige Verherrlichung sind angezeigt in den Worten: Rigabo hortum plantationum et inebriabo patris mei fructum. In ähnlichem Geschmacke erklärt Bonaventura aus Hiob 28, 11 (Profunda fluviorum fructatus....) die vier causas des Werkes des Lombarden. Dem Prologe schließen sich sofort gewisse allgemeine Fragen und Orientirungen über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie an: Ist eine heilige Wissenschaft nothwendig? Gibt es Eine oder mehrere Wissenschaften des Heiligen? Ist sie eine praktische oder speculative Wissenschaft? Welches ist das

Subject (Substrat) derselben? Auf welche Weise ist in ihrer Entwickelung vorzugehen? Es zeigt sich hier, wie die Theologie bereits das Bewußtsein von sich als systematisch abgeschlossener Gesammtwissenschaft gewonnen hatte. Alexander hatte der Erste diese Fragen beregt und mit ihnen seinen Commentar begonnen: Der heilige Augustinus nennt die Theologie eine Wissenschaft, dessen nämlich, was zum Heile der Menschen gehört; mithin ist nachzuweisen, ob und inwiefern sie Wissenschaft sein könne. Ihre Objecte sind freilich zunächst nicht Gegenstände des Wissens, sondern des Glaubens; aber das Geglaubte wird für Menschen von reinem Herzen auch ein Gegenstand der Einsicht, die im Vergleiche mit anderen Vernunfterkenntnissen auf den Namen eines Wissens um so mehr Anspruch machen kann, als die auf Gottes Wort gestützte Gewißheit über der durch Beweise und Schlüsse erzielten Vernunftgewißheit steht. Freilich kann nur eine allgemeine Wahrheit Object des vernünftigen Wissens sein; und so scheint es, als ob die vielen geschichtlichen und concreten Objecte des Glaubens, die in der heiligen Schrift enthalten sind, den wissenschaftlichen Charakter der Glaubenswahrheit beeinträchtigten. Aber sie werden durch eine tiefer gehende Deutung, die eben auch der göttlichen Absicht ihrer Mittheilung begegnet, zu Bildern und Zeichen allgemeiner Wahrheiten, Ideen und Begriffe, oder sind gar die letzten und höchsten Erklärungsgründe alles Seins und Bestehens, wie Gott und sein in Christo incarnirtes ewiges Wort. Also kann die Theologie recht wol eine scientia universalium genannt werden. Aber nicht als Wissenschaft, sondern vielmehr als Weisheit soll sie gelten; denn ihr Zweck ist nicht, das Wissen des Menschen gleich der philosophia prima aus sicheren Schlüssen auf die letzten Ursachen zu vollenden, sondern die Besserung und Veredlung des Herzens, welches sie durch Beweggründe der Furcht und Liebe zum Guten bewegt. Albert stimmt dem Halesier vollkommen zu und gibt im Einzelnen ähnliche Ausführungen; aber er geht um einen Schritt weiter, und steht der Idee der christlichen Wissenschaft näher als sein Vorgänger. Dieser sagt, nicht so sehr Wissenschaft, als vielmehr Weisheit soll die Theologie genannt werden; Albert sagt, eben weil sie die höchste Wissenschaft ist und aus höchsten, wenn schon schwer erkennbaren Gründen erkennt, soll sie Weisheit genannt werden. Alexander stellt sie der philosophia prima gegenüber, Albert identificirt sie mit dieser in

Hinsicht auf den beiden gemeinsamen Anspruch, nicht bloß Wissenschaft, sondern Weisheit zu sein. Thomas endlich beweist die Nothwendigkeit einer solchen auf den Glauben gegründeten, und alles zeitlich erreichbare Erkennen zuhöchst abschließenden Weisheit, welche im ausgezeichneteren Sinne, als die philosophia prima Weisheit, und bereits, wenn auch unvollkommen, Anticipation der ewigen Anschauung ist. Alexander hatte das Object der Theologie im strengsten Sinne auf die Erlösung als materia de qua beschränkt, und die zum Verständniß derselben vorausgesetzten Erkenntnisse über die Schöpfung und die Werke Gottes als materia circa quam zugelassen. Albert steht auf Alexander's Seite, insofern er den praktischen Zweck der Theologie betont, der in der Erbauung, Heiligung, Tröstung und Erquickung der Seele besteht; aber er faßt alle Objecte der Theologie nach ihrem mittelbaren oder unmittelbaren Verhältniß zum höchsten Ziele des Menschen, dem Genusse Gottes, in's Auge, und findet darin, wenn auch keine unitas generis oder speciei der Objecte, so doch eine unitas principii, welcher gemäß die res fruendae eigentlichst, die res utendae aber nach ihrem Verhältnisse zu der vom Menschen begehrten fruitio in den Bereich der theologischen Wissenschaft fallen. Das Hauptobject der Theologie ist demzufolge Gott, zu dessen Genusse der Mensch geschaffen ist; so weit man unter Object der Wissenschaft einen Träger bestimmter Leidenheiten versteht, die von demselben ausgesagt werden, ist Christus und die Kirche Object der Theologie; reflectirt man auf die Quellen, aus welchen der Erkenntnißstoff geschöpft wird, so ist Inhalt und Lehre der Schrift Object der Theologie. Thomas anerkennt den praktischen Zweck der Theologie, faßt sie aber nach ihrem höchsten Ziele, welches die Anschauung Gottes ist, als eine vornehmlich speculative Wissenschaft auf. Ihr Gegenstand ist Gott, sowol an sich, als rücksichtlich dessen, was aus ihm ist und zu ihm strebt, so weit alles dieses und er selbst in Kraft göttlicher Erleuchtung erkannt wird. Sie ist nur Eine Wissenschaft und kein Complex aus mehreren; denn sie schaut, wenigstens einigermaaßen, Alles im göttlichen Lichte, ist also eine höchste Erkenntnißart: je höher aber eine Erkenntnißart steht, desto geeinter und umfassender ist sie, daher sich die Theologie unter allen menschlichen Wissenschaften der vollkommen geeinten und zugleich vollkommen distincten und allumfassenden Erkenntniß, die Gott besitzt, am meisten annähert. Über

die verschiedenen Lehrarten und Auslegungsarten der heiligen Schrift, aus welcher die Theologie ihre Erkenntnisse schöpft, faßt sich Thomas kürzer als seine beiden Vorgänger; er deducirt einfach die Arten des biblischen Lehrvortrages aus Zweck und Beschaffenheit des Gegenstandes der Lehre und gründet darauf die Nothwendigkeit einer vierfachen Schriftauslegung. Albert findet in der Vortragsweise der heiligen Schrift, so wie in der Unmöglichkeit, ihren Inhalt je ganz zu ergründen und zu erschöpfen, ein für alle Zeit unübersteigliches Hinderniß, die Theologie zur vollkommenen Wissenschaft zu gestalten, wie sie denn auch nicht um ihrer selbst willen ist, sondern einem praktischen Interesse dient. Thomas stellt das Erstere nicht in Abrede, beschränkt aber die Befriedigung, die sie verheißt, nicht auf den intellectus affectivus, sondern sucht in ihr die möglichst erreichbare Befriedigung des Erkenntnißtriebes, und fragt demgemäß, wie man dieser allerdings nur relativ vollendbaren Wissenschaft die ihrem Charakter angemessene, in ihrer Art vollendete Form geben könne. Die Theologie hat in Verarbeitung des aus der Schrift geschöpften Erkenntnißstoffes auf methodische, kunstgemäße Art zu verfahren. Man kann nicht sagen, daß sie, wenn ihr Verfahren von jenem der übrigen Wissenschaften abweicht, nicht kunstgemäß zu Werke gehe. Jede Wissenschaft hat ihre eigene Methode; das der Theologie eigene Vorgehen ist vermöge seiner Angemessenheit zum Inhalte und Gegenstande der Theologie eben das wahrhaft kunstgemäße; so beweist auch die Moral ihre Sätze auf eine von der Beweisart der Geometrie abweichende und dennoch wissenschaftliche, ihr einzig angemessene Art; die bildliche Ausdrucksweise der Theologie ist mit der bloß poetischen nicht auf eine Linie zu stellen, da sie nicht einen Mangel, sondern eine unfaßbare Fülle von Wahrheitsgehalt anzeigt [1]); daß

[1]) Über diesen Punct, welchen Thomas Sent. I, Prol., art. 5 nur kurz andeutet, findet sich eine schöne Stelle bei Albert Summ. theol. I, tract. I, qu. 5, membr. 1: Intellectus noster conjunctus est continuo tempori et ad manifestissima se habebit sicut oculus vespertilionis, qui non comprehendit lumen nisi mixtum tenebris; propter quod simplicissima et manifestissima format imaginabiliter et sensibiliter, ut ex his quasi manuductus et anagogice elevatus tandem attingat ad invisibilia et simplicissima, ut de illis secundum modum sibi possibilem accipiat notitiam aliquam. Unde Gregorius super illud Matth. 13: simile regnum coelorum thesauro, sic dicit: Regnum coelorum ideo terrenis simile dicitur,

ſie Sätze und Wahrheiten, nicht einer, ſondern verſchiedener Art, hiſtoriſche, moraliſche u. ſ. w. vorbringt, erklärt ſich aus verſchiedenen Zwecken, welche ſie unbeſchadet ihrer Einheit verfolgt. Ihr Verfahren ſoll auch ein kunſtgemäßes ſein, nicht als ob dadurch erſt die Wahrheit der Glaubensſätze eruirt werden müßte, ſondern um die im Voraus feſtſtehende Wahrheit derſelben den Gegnern nachzuweiſen. In dieſem Nachweiſe ſoll man ſich ſtreng an den Literalſinn der Schrift halten. — Dieß der Inhalt der Vorrede. Der Commentar ſelber befolgt dieſe Weiſe: Zuerſt wird bei jeder Diſtinction der Text des Lombarden quoad literam durchgegangen, abgetheilt und gegliedert; daran ſchließen ſich ſodann die vom Com-

---

ut ex his, quae animus novit, surgat ad incognita quae non novit; et ex his, quae usu didicit, quasi confortatus incalescat. Et ideo dicit Boëthius, quod difficile est nostro intellectui — aliquid intelligere nisi per modum puncti. Et Dionysius in libr. coel. hier. c. 1: Impossibile est nobis aliter lucere radium divinum, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, et his, quae secundum nos providentia paterna connaturaliter nobis et proprie praeparatum. In omnibus enim talibus, ut dicit Augustinus in 12 sup. gen. ad lit., illud quod figurative et quasi naturaliter pingitur in sensu vel imaginatione, immateriali luce et infigurabili splendet intelligentia. Hinc est quod theologia de incomprehensibili luce agens talibus quasi poëticis utitur proprie secundum suum modum. Aliae autem scientiae philosophicae, quae de luce nobis proportionali agunt, peccant si talibus utantur. Id enim, quod intendunt declarare, obscuratur per talia. Clariora enim sunt in seipsis proposita quam in figuris aenigmaticis. In theologia autem non ponuntur talia propter ea quae declarare intendit, sed propter nostrum materialem intellectum, qui in connaturalibus sibi paullatim lucem colligit et luce collecta fortificatus sic tandem ad contuenda clarissima consurgit. Unde Dionysius coel. hier. c. 1: Neque est possibile animo nostro ad non materialem illam ascendere coelestium hierarchiarum imitationem et contemplationem, nisi ea quae secundum ipsum est, materiali manuductione utatur: visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imagines arbitrans; sensibiles suavitates sive fragrantias invisibilis distributionis figuras et immaterialis luculentiae imaginem materialia lumina et secundum intellectum contemplativae pulchritudinis discursus disciplinans. Ut dicit scholium de graeco in latinum translatum: Disciplinae discursae sunt probationes eorum quae spiritualia sunt per visibilia, et per res latiores efficiuntur quae perenniter et repente intellectibus immittuntur.

mentator aus Anlaß des im Texte Enthaltenen aufgeworfenen Fragen, die wieder in Artikel abgetheilt werden. So werden in 1 dist. 1 in vier Quäſtionen die beſonderen Fragen über Begriff, Subject, Object der fruitio und des usus nach der bereits geſchilderten Methode des Aufſtellens von Gründen und Gegengründen mit nachfolgender Reſolution und Beleuchtung der aufgeſtellten Gründe erörtert. Dist. 2 wird in einer fünf Artikel enthaltenden Quäſtion die Einheit Gottes und deren Vermittelung mit der Mehrheit der Eigenſchaften und der Perſonen in Gott abgehandelt — ein Thema, welches unter Thomas' Vorgängern keiner ſo umſtändlich und vielſeitig erörtert hatte, als Alexander von Hales. Die Vermittelung der Weſenseinheit mit der Mehrheit der Attribute iſt nicht durch den Text des Lombarden veranlaßt, ſondern wegen der Stetigkeit des Ganges eingeſchaltet. Die Einheit Gottes wird mit dem Areopagiten als principiell nothwendige Vorausſetzung des Vielen erkannt. Die Attribute Gottes ſind die in Gott per eminentiam vorhandenen Trefflichkeiten der Geſchöpfe, der Sache nach Eins und mit dem Weſen Gottes abſolut zuſammenfallend, aber ihrem Begriffe nach zu unterſcheiden, weil kein geſchaffener Verſtand, ſelbſt wenn er zur Anſchauung Gottes gelangt, im Unvermögen die Fülle des Angeſchauten zu bewältigen, nicht mittelſt eines einzigen Begriffes das Angeſchaute erſchöpfend und allſeitig darſtellen könnte. Darnach ſind zwei entgegengeſetzte Anſichten zu vermitteln, eines Avicenna und Rabbi Moſes einerſeits, welche die Unterſcheidung göttlicher Attribute ausſchließlich für eine Sache des menſchlichen Verſtandes halten — und Anſelm's und des Areopagiten von der anderen Seite, welche jene Unterſchiede ſchlechthin nur aus der Idee Gottes ableiten. Eine Mehrheit der Perſonen läßt ſich zwar nicht ſtrenge durch Vernunftgründe erweiſen und iſt darum weſentlich ein Glaubensſatz [1]); indeß laſſen ſich aus der Idee Gottes als mittheil-

[1]) Der Satz Richard's von St. Victor: für jede nothwendige Wahrheit müſſe es zwingende Beweiſe geben, läßt ſich nach Thomas nicht allgemeingültig feſthalten; die prima principia per se nota werden nicht bewieſen, die Schlüſſe von der Creatur auf Gott führen zu keinem ſtricten Nachweiſe dreier Perſonen in Gott. Alſo gibt es Wahrheiten, für welche das Beweiſen überflüſſig — andere, für welche es unzureichend iſt. Vor Thomas hatte bereits Alexander von Hales bemerkt: nicht die propria, ſondern die appropriata der drei Perſonen ſeien durch die Vernunft zu erkennen.

ſamer Güte, höchſter Seligkeit und vollkommenſter Liebe erläuternde Gründe hiefür ableiten, und die auf Vernunftgründe geſtützten Einwendungen abweiſen. Daß die Vervielfältigung der Supposita auch eine Plurification der Eſſenzen zur Folge haben müſſe, gilt nur in Bezug auf die geſchöpflichen Subſtanzen, weil in dieſen Sein und Weſen verſchieden ſind, und mit dem Weſen nicht zugleich das Sein mitgetheilt wird; in Gott hingegen wird mit dem Weſen auch das Sein communicirt, daher die Eſſenz nicht bloß dem Begriffe, ſondern auch der Sache nach in den göttlichen Suppoſitis die eine und ſelbe iſt. Sie iſt aber dem Begriffe nach von den Suppoſitis verſchieden, und das Suppoſitum ſeinem Begriffe nach unmittelbar, alſo eine Mehrheit der Perſonen nicht etwa aus dem Grunde der Coincidenz des quo est und quod est in Gott in Abrede zu ſtellen. Die Relationen der Supposita zu einander können nicht bloße relationes rationis ſein. Gedankenobject iſt die Relation des Suppoſitum zur Eſſenz, die Relation des einen Suppoſitum zu ſeinem correlativen Suppoſitum kann, wie Boëthius bemerkt, nicht anders denn als reale gedacht werden, mithin iſt die Sabellianiſche Vorſtellungsweiſe unzuläßig. 1 Dist. 3 handelt von der Erkennbarkeit Gottes. Thomas theilt dieſe Frage in 5 Quäſtionen ab: von der Möglichkeit, Gott zu erkennen; von den Spuren, die auf dieſe Erkenntniß leiten; vom geſchaffenen Ebenbilde Gottes; von den Beſtandtheilen dieſes Ebenbildes nach doppelter Angabe des Lombarden: memoria, intellectus, voluntas — mens, notitia, amor. Wir haben eine unmittelbare Gewißheit, daß die Wahrheit ſei, weil wir Alles durch ſie als wahr erkennen; inſofern wir nun die Wahrheit Gott nennen, iſt Gottes Sein für uns ſelbſtverſtändlich. Nicht ſo aber die Vorſtellung, die wir uns von Gott zu machen haben; in dieſem Sinne kann unſere Kenntniß von Gottes Sein nur eine mittelbare ſein, wie auch Avicenna lehrt. Inſofern alle Dinge die göttliche Vollkommenheit nachahmen, müſſen ſich in allen Dingen die Spuren der göttlichen Trinität finden; hieher gehören die auf alle Dinge paſſenden Trilogien: Anfang, Mitte und Ende jedes Dinges, Materie, Form und Zweck, Maaß, Zahl und Gewicht, modus, species und ordo, unum, verum et bonum, essentia, virtus et operatio. Man kann Spuren am accidentellen und ſubſtanziellen Sein des Dinges unterſcheiden; erſtere ſind verlöſchbar, letztere dauern ſo lange wie das Ding ſelbſt. Die menſchliche Seele

trägt nicht bloß Spuren an sich, sondern ist in der Dreiheit ihrer geistigen Vermögen ein wirkliches Bild des dreieinigen Gottes, und stellt sich als solches Ding einigermaaßen schon dar, wenn sinnliche Objecte der Gegenstand ihrer Thätigkeit sind, noch mehr, wenn sie sich denkt, am wahrsten, wenn sie Gott denkt, in keinem Falle aber ganz vollkommen. Denn hiezu gehören drei Erfordernisse: aequalitas, ordo, actualis imitatio. Bei der Beschäftigung mit sinnlichen Objecten ist wol die aequalitas potentiarum als Bild der Wesensgleichheit der göttlichen Personen vorhanden, nicht aber die Gleichheit zwischen Potenz und Object; eben so ist die Ordnung umgekehrt, indem das intelligere der Aufbewahrung in der habituellen Geisteserkenntniß (memoria) vorausgeht. Wenn die Seele selber Gegenstand ihrer Thätigkeit ist, so ist die rechte Ordnung, die aequalitas zwischen Potenz und Potenz, Potenz und Object vorhanden, welche letztere fehlt, wenn Gott das Object ist. Dafür aber stellt sich, wenn Gott das Object ist, die rechte Ordnung besser hervor; denn da geht die Idee Gottes, welcher per essentiam in der Seele ist, eigentlichst aus der memoria oder virtus retinendi hervor; und weil Gott es ist, welcher im Gedanken aus der memoria in das Licht des Verstandes tritt, so ist auch die actuelle Nachahmung der Trinität in weit höherem Grade vorhanden, als wenn der Selbstgedanke der Seele, die nicht Gott, sondern nur Gottes Bild ist, in's Licht der actuellen Erkenntniß tritt [1]). Die Erklärungen zu dist. 4 theilt Thomas in 2 Quästionen ab: de generatione divina (ob in Gott eine Zeugung statt habe; ob man sagen könne: Deus genuit se Deum, oder: Deus genuit alium Deum), de praedicatione divina (ob sich von Gott etwas in Form von Sätzen aussagen lasse, ob man die Person als Prädicat von der Essenz aussagen könne). — 1 Dist. 6: Ob der Vater den Sohn mit Nothwendigkeit zeuge; ob mit Willen; ob naturaliter. — 1 Dist. 7, Qu. 1: ob in Gott eine potentia generativa sei; ob sie ad aliquid sei (was in Beziehung

[1]) Albertus M. (qu. 15, art. 2, partic. 1, subpart. 1) macht gelegentlich dieses Gegenstandes mit Beziehung auf den Unterschied von imago und similitudo die sinnige Bemerkung, daß der Mensch in der Dreitheiligkeit seiner höheren Seelenvermögen die imago Dei deutlicher hervorstelle als der Engel, der hinwiederum vermöge seines höheren Grades von Einfachheit und Gottförmigkeit die similitudo cum Deo vollkommener darstelle als der Mensch.

auf ihre Thätigkeit bejaht, in Beziehung auf ihre Radication in der Essenz verneint wird); ob der Ausdruck Potenz von der Zeugungs- und Schöpferkraft univoce gebraucht werde (wo wieder dieselbe Unterscheidung zwischen Radication im Wesen und Thätigsein in Anwendung gebracht und gezeigt wird, daß das Wort Potenz per prius von der generativen Kraft, per prius von der Schöpferkraft gebraucht werde). Qu. 2: Ob auch der Sohn zeugen könne. — Die bisherigen Distinctionen des ersten Buches haben nach Thomas' Angabe den Zweck, zu zeigen, daß Gott Einer in Dreien sei; die folgenden (dist. 8—34) sollen auf Grundlage der eruirten Grundbestimmungen des göttlichen Wesens die weiteren Ausführungen geben, welche die essentia communis (dist. 8), die personas distinctas (dist. 9—25) und proprietates distinguentes (dist. 26—32) betreffen, und nachdem die betreffenden Fragobjecte jedes für sich in Erwägung gezogen worden, sollen sie in ihren wechselseitigen Beziehungen vorgeführt, nämlich die Proprietäten zu Essenz und Person (dist. 33), die Person zur Essenz (dist. 34) in's Verhältniß gesetzt werden. Eine leichte Skizze möge den Inhalt dieser Parteien etwas näher kenntlich machen. Dist. 8 handelt vom göttlichen Esse (ob Gott ein eigenes von dem der Creaturen distinctes Sein zukomme; über den Sinn des Prädicates qui est und anderer ähnlicher Ausdrücke — eine Untersuchung, welche zuerst von Albert umständlich vorgenommen wurde); vom Maaße des göttlichen Seins (Äternität), Unveränderlichkeit, Einfachheit Gottes, woran die Frage gereiht wird, ob es auch einfache Creaturen gebe. Wenn der Areopagite sagt: esse omnium est super esse divinitatis, so heißt dieß so viel, daß das göttliche Sein nebstdem, daß es in sich ist, auch noch Ursache alles Anderen, was ist, sei, nach den Worten des heiligen Bernhard: Deus est esse omnium non essentiale sed causale; er wirkt aber weder als causa univoca, noch als causa aequivoca, sondern bringt ein analogisches Sein hervor, welches in abgeleiteter, secundärer, defectiver Weise Sein ist. Boëthius definirt die Ewigkeit als interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Interminabilis ist wol eine bloß verneinende Bestimmung; allein das Einfache, besonders in Gott, läßt sich nur via remotionis bestimmen, wie der Areopagite lehrt; so definirt man den Punct durch Verneinung aller Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Gott allein ist ewig; wenn die Schrift anderer Äternitäten erwähnt, z. B.

Aternitäten der Gerechten (Dan. 12), ewige Berge, ewiges Feuer, so ist dieß nur participativ zu verstehen. Aristoteles sagt, das Nothwendige ist ewig; ewig nämlich im göttlichen Verstande; das Gleiche gilt von der Wahrheit, welcher Augustinus die Ewigkeit vindicirt. Die Unterscheidung von Sempiternität, Äviternität und Zeitlichkeit ist von Alexander Halesius herübergenommen und allen Scholastikern dieser Epoche gemein. Aristoteles kennt drei Arten von Veränderung: Generation, Corruption, räumliche Bewegung; darnach müßten neben Gott auch die Engel immutable Wesen sein; aber die alten Philosophen zogen eben nur jene Veränderungen in Betracht, welchen die substanziellen und accidentellen Formen der Dinge unterworfen sind. Die Universalien und die reine Materie sind freilich nicht an sich der Veränderung unterworfen; aber sie haben ihr completes Sein nicht in sich, sondern in den Dingen, und diese sind der Veränderung unterworfen. In seiner absoluten Einfachheit steht Gott außer aller Kategorie. Averroes bemerkt wol, daß der erste Beweger das Maaß aller Substanzen sei, woraus nach der Doctrin des Aristoteles gefolgert werden könnte, daß Gott selber in das Genus der Substanzen gehöre, wenn man nicht bedächte, daß der Begriff des Maaßes enger und weiter genommen werden könne und in letzterem Falle bloß als Princip der Vollkommenheiten des genus und als das der generischen Bestimmtheit unterworfene primum in genere aufgefaßt wird. — Die von den göttlichen Personen handelnde Partie dist. 9—25 zerfällt wieder in mehrere Unterabtheilungen; dist. 9—18 faßt ihre persönlichen Unterschiede in's Auge, und zwar dist. 9 den Unterschied des Sohnes vom Vater, dist. 10—18 des Geistes vom Vater und Sohne zumal; dist. 19—22 behandelt die auf die Wesensgleichheit der Personen bezüglichen Bestimmungen; dist. 23—25 die auf Einheit und Unterschied der Personen bezüglichen Ausdrucksweisen des dogmatischen Lehrbegriffes. Die dießfälligen Bestimmungen finden sich bereits bei Halesius mit großer Sorgfalt und Umständlichkeit zergliedert. Albert gieng jedoch in manche Fragen noch näher ein, und bereicherte die überlieferten Ergebnisse mit neuen, noch feineren und schärferen Unterscheidungen, die sich auch Thomas aneignete. So z. B. über Alterität und Alietät in Gott, über den Unterschied von ex nihilo und ex non aliquo bezüglich der Generation des Sohnes u. s. w. Kann man sagen, daß der Sohn Alius a Patre sei? Gilbertus Porretanus bemerkt,

daß die proprietas ihrem Begriffe nach keine Alietät, ſondern vielmehr eine Alterität begründe. Aber, erwiedert hierauf Albert und mit ihm Thomas, die Proprietät iſt in Gott zugleich eine Subſiſtenz, die Paternität iſt der Vater ſelber, die Sohnſchaft der Sohn ſelber u. ſ. w., alſo iſt der Sohn in der That eine res alia a patre [1]). Man darf jedoch nicht ſo weit gehen, wie Präpoſitivus, welcher Perſon und Proprietät nicht einmal dem Begriffe nach unterſchieden wiſſen will [2]), was ſich ſchon daraus widerlegt, daß Einer Perſon mehrere Relationen und Proprietäten zukommen, und der Proprietät etwas zukommt (z. B. distinguere), was der Perſon nicht zukommt (denn von dieſer gilt vielmehr das distingui). Zur gelegentlichen Charakteriſtik der Art und Weiſe, wie ſich die Scholaſtik mit den traditionellen Auctoritäten auseinanderſetzte, noch einige

---

[1]) Dieſe Alietät nahm Joachim von Flora (vgl. Oben S. 43, Note), den Unterſchied von alius und aliud überſehend, als eine ſolche, daß nur eine unitas consensus et amoris der drei Perſonen übrig blieb, obwol er — rudis in subtilibus dogmatibus fidei, bemerkt Thomas op. 24 — daneben die Einheit der Eſſenz oder Subſtanz der drei Perſonen behauptete. Aus der Schrift machte er neben mehreren anderen Stellen im Beſonderen 1 Joh. 5, 7. 8 geltend; im V. 7 wird von den drei Perſonen in Gott geſagt, daß ſie Eines ſeien; im V. 8 wird daſſelbe von Geiſt, Waſſer und Blut geſagt. Thomas bezweifelt (a. a. O.) die Echtheit der betreffenden Worte in V. 8 und hält ſie für einen Arianiſchen Zuſatz.

[2]) Alexander bemerkt bei dieſem Puncte gegen Präpoſitivus, daß man hinſichtlich jeder der drei Perſonen die drei Fragen zu ſtellen habe: Was iſt ſie? Wer iſt ſie? Wie iſt ſie? Mit dieſen drei Fragen werden Weſen, Perſönlichkeit und Proprietät der Perſon berührt; und ſo wenig als die dritte der genannten Fragen zu umgehen iſt, eben ſo wenig kann in der Theologie von den Notionen abgegangen werden, geſetzt auch, daß ſie bloße Redeweiſen wären. Präpoſitivus ſcheint die Prüfung der Sprechweiſe über göttliche Dinge zu einem beſonderen Gegenſtande ſeiner Forſchungen gemacht zu haben; wenigſtens bezieht ſich Alexander öfter gerade aus ſolchen Anläſſen auf ihn. So hinſichtlich der Frage, ob Perſon und Weſen in Gott bloß begrifflich, oder auch ſachlich zu unterſcheiden ſeien; Präpoſitivus behauptet das Erſtere, Alexander beweist das Letztere, indem die Proprietäten nur den Unterſchied der Perſonen als ſolcher ausdrücken, aber nicht zugleich auch den Unterſchied im Einen Weſen, der daher etwas Anderes ſein muß, was durch die Proprietät noch nicht geſagt iſt. Bezüglich anderer ähnlicher Fragen, in welchen Alexander des Präpoſitivus größtentheils zuſtimmend erwähnt, vgl. Summ. I, qu. 50, qu. 52, qu. 54.

andere Fragen: Kann man sagen: Vater, Sohn und Geist sind tres aeterni? Das Symbolum Athanasianum verneint dieß, und Augustinus bemerkt, Alles, was Gottes Wesen betreffe, müsse von den Personen im Singular, und könne nicht im Plural ausgesagt werden. Hierauf ist zu bemerken, daß man zwischen dem adjectivischen und substantivischen Gebrauche des Wortes aeternus unterscheiden müsse; als Substantiv kann es allen drei Personen zusammen nur im Singular als Prädicat beigelegt werden, als Adjectiv aber gebührt es jeder einzelnen. Soll man das Gezeugtwerden des Sohnes im Präsens oder im Perfectum aussagen? Nach Avicenna's Unterscheidung zwischen der causa fiendi und causa essendi scheint das Präsens gewählt werden zu müssen; denn der Vater ist doch gewiß die causa essendi des Sohnes, die causa essendi hört aber niemals auf, das von ihr causirte esse zu influiren; also empfängt der Sohn noch immerfort vom Vater das esse. Damit ist aber nur so viel gesagt, daß das esse divinae generationis nichts Vorübergehendes, sondern etwas Ewiges ist, für dessen Bezeichnung sich eigentlich gar kein grammatisches tempus verbi eignet; um jedoch die falsche Vorstellung eines fortwährenden fieri, was so viel als nondum perfecte factum esse hieße, auszuschließen, eignet sich besser das Perfectum natus (statt nascens), und um dasjenige mit einzuschließen, zu dessen Ausdruck das Präsens empfohlen wird, sagt man am Besten: semper natus. Nach Johannes Damascenus gehen die Creaturen von Gott durch einen Act des göttlichen Willens aus, dem das Schaffen zukommt; da nun der heilige Geist kein Geschöpf ist, so scheint er nicht durch den dem Willen angehörigen modus amoris vom Vater ausgehen zu können, sondern bloß naturaliter wie der Sohn. Darauf ist zu erwiedern, daß die Creatur als res operata, der heilige Geist aber als ratio eines jeden vom göttlichen Willen gewirkten Werkes von seinem göttlichen Principe ausgeht, wie auch der Sohn als ars aller gottgedachten Dinge aus dem göttlichen Verstande hervorgeht. Zudem muß die primitive Willensmanifestation eine unendliche, dem Wesen Gottes adäquate sein; also muß durch sie eine göttliche Person gesetzt werden, die keine andere, als der heilige Geist sein kann. Der Ausgang des heiligen Geistes ab utroque scheint durch alte Zeugnisse widerlegt zu werden; so sagt z. B. Dionysius, der Sohn und Geist seien Knospen und Blüthen, in welche sich das Wesen der Gottheit aufschließt; aber

Knospe wächst nicht aus Knospe, Blüthe nicht aus Blüthe heraus, mithin geht der Geist nicht vom Sohne aus. Die Redeweisen des Areopagiten gehören jedoch der symbolischen Theologie an, und aus symbolischen Ausdrücken lassen sich, wie er selber bemerkt, keine Beweisgründe für oder wider eine Wahrheit entnehmen. In der Legende des heiligen Andreas kommt der Segensgruß vor: Pax vobis et universis qui credunt in unum Deum Patrem — — Filium — — et in unum Spiritum Sanctum procedentem a Patre et in Filio permanentem. In dem permanere liegt bloß so viel, daß die virtus spirativa, die der Sohn vom Vater hat, vom Sohne nicht wieder auf den heiligen Geist übergeht. — Die Ansicht des Lombarden, daß die im Menschen wirkende Charitas der heilige Geist selber sei, widerlegt Thomas aus den Grundsätzen der Aristotelischen Anthropologie und Moral. Die eingegossene Charitas steht zu der übernatürlichen Güte des Menschen in demselben Verhältnisse, wie die erworbene Tugend zu der natürlichen Güte des Menschen. Die erworbene Tugend macht den Menschen und seine Werke gut; dasselbe muß demnach in ihrer Weise auch die Charitas wirken. Nun aber ist jegliches Sein eines Dinges, mithin auch sein Gutsein aus einer inhärirenden Form des Dinges abzuleiten; und eben so läßt sich ein vollkommenes Wirken nur aus einem im Wirkenden selber ausgebildeten Habitus erklären. Daher muß die Charitas eine Form und ein Habitus des Menschen selber sein. Der heilige Geist ist demnach nicht die causa formalis, sondern als die Liebe selber die causa exemplaris, und in Vereinigung mit dem Vater und Sohne die causa efficiens der übernatürlichen Güte und Verdienstlichkeit des sittlichen Lebens und Wirkens. Der Lombarde übersieht, daß es neben der actuellen Gnade auch eine habituelle gibt; er denkt nur an die Impulse des heiligen Geistes, den er die Liebe nennt. Aus diesem Grunde gibt er auch keine wesentliche Mehrung der Liebe zu, die jedoch nicht bestritten werden kann, sobald man die Charitas als etwas Geschaffenes erkannt hat, und die verschiedenen, zwischen dem Zugeständnisse und der Verneinung einer wesentlichen Mehrung der Charitas stehenden mittleren Meinungen sind nicht zu halten, weil sie entweder widersinnig, oder nur aus der Voraussetzung einer wesentlichen Mehrung erklärbar sind. In Dist. 35—48 wird von Gott als principium creaturarum gehandelt, und zwar von Gottes Wissen (dist. 35—41), Können (dist. 42—44)

und Güte (dist. 45—48). Als Grund für diese Gruppirung der Materien wird das Vorhaben des Lombarden erkannt, von der umfassendsten Bethätigung Gottes zur begränztesten fortzuschreiten; nun aber faßt das Wissen Gottes mehr in sich als das Können, weil es auch auf das Böse sich bezieht; die Macht Gottes erstreckt sich weiter als sein Wollen, weil neben dem, was Gott actuell will, noch unzähliges Andere in seinem Vermögen zu wirken läge. Der Abschnitt vom Wissen Gottes schließt auch die Lehren von den Ideen, von der Allgegenwart Gottes, Vorsehung, Prädestination und Gnadenwahl in sich.

Das zweite Buch der Sentenzen zerfällt nach Thomas' Eintheilung mit Abrechnung von dist. 1, welche von der Creatur im Allgemeinen handelt, in die drei Abtheilungen von den rein geistigen Wesen (dist. 2—11), von den rein körperlichen Wesen (dist. 12—15), vom Menschen als Zusammensetzung aus beiden Arten von Geschöpfen (dist. 16—44); die letztere Abtheilung gliedert sich wieder in zwei Unterabtheilungen, deren erste vom ursprünglichen Zustande des Menschen (dist. 16—20), die andere vom Falle der ersten Eltern sowol (dist. 21—29) als auch aller übrigen Menschen (dist. 30—44) und in Bezug auf letztere zuerst von der Erbsünde (dist. 30—33) und dann von den actuellen Sünden (dist. 34 ff.), woran sich wieder einläßliche Erörterungen auf psychologischer Grundlage über Wesen, Ursache, Vorgang des Sündigens, Arten der Sünde schließen. In den Erörterungen über die Creation im Allgemeinen kommt Thomas auf die Ansicht zu sprechen, welche der Lombarde gelegentlich (IV, dist. 5) geäußert, daß Gott das Vermögen zu schaffen auch einem Geschöpfe hätte mittheilen können, obwol er es in Wirklichkeit nicht gethan habe [1]). Thomas erwiedert, daß man dieß beziehungsweise bejahen und verneinen könne. Versteht man — ex parte creantis — unter Schaffen eine Thätigkeit, die keine andere zu ihrer Voraussetzung hat, so kann einzig das Wirken Gottes oder der causa prima schöpferisch sein; in diesem Sinne ist also die Schöpfermacht incommunicabel. Versteht man — ex parte creati — unter Schaffen das Hervorbringen von etwas, das nichts anderes zu seiner Grundlage hat, so ist es Hervorbringung des

[1]) Ähnlicher Weise noch später Durandus a St. Portiano in II Sent. dist. 1, qu. 4.

Seins, welches nach dem Buche de causis das Erſtgeſchaffene aller Dinge iſt; und ein ſolches Hervorbringen läßt ſich auch als ein in Kraft der causa prima gewirkter Act einer causa secunda wenigſtens denken. Dieſes Denkbare aber als wirklich geſchehend anzunehmen, wäre häretiſch [1]). — Eine andere Hauptfrage iſt, ob ſich die Schöpfung in der Zeit erweiſen laſſe. Es iſt von Intereſſe, die Anſichten Alexander's, Albert's und Thomas' hierüber nebeneinander zu ſtellen, da ſie auf die allgemeine Denkrichtung dieſer Männer ein charakteriſtiſches Licht werfen. Darin ſind alle drei einſtimmig, daß ſich die Ewigkeit der Welt nicht als denknothwendig erweiſen laſſe, und widerlegen Jeder eine lange Reihe von Gründen, welche für die Nothwendigkeit einer anfangloſen Welt vorgebracht werden. Nebſtdem wollen aber Alexander und Albert auch die Denknothwendigkeit der entgegengeſetzten Annahme nachweiſen, was Thomas ſeinerſeits für unzuläßig hält. Alexander ſtützt ſich auf das Dilemma: Die Welt iſt entweder nothwendig oder zufällig. Iſt ſie nothwendig, ſo bedarf ſie keines Urhebers; iſt ſie zufällig, ſo kann ſie nicht ohne Anfang gedacht werden, iſt mithin nicht ewig. Albert's poſitive Gründe ſind [2]): Das Einfachſte ſeiner Art iſt Princip alles Anderen, was unter dieſelbe Art fällt; Äternität, Äviternität und Zeitlichkeit fallen unter das gemeinſame genus der mora, und das Einfachſte in dieſem genus iſt die Äternität; alſo urſpringen aus dieſer in abgeſtufter Ordnung Ävum und Zeit. Das Ewige iſt ſich immerfort und als Ganzes präſent in untheilbarem, ruhendem Momente; alles Geſchaffene aber hat ein auseinandergezogenes Sein, und wirft etwas von ſich in die Vergangenheit zurück, während es Anderes von der Zukunft erwartet. Darum kann es auch das Ewige nicht zu ſeiner Menſur haben. Wie das Geſchaffene zum Ewigen, ſo verhält ſich die Zeit zur Ewigkeit. Nun iſt das Geſchaffene letztlich durch das Ungeſchaffene principiirt, alſo auch die Zeit durch die Ewigkeit als deren Bild, continuo serpens, ut dicit Plato, ad imitationem ipsius, ut quod in uno et totum habere non potest, saltem per vices et successionem obtineat. Alles Geſchaffene hat die

---

[1]) An anderen Orten nimmt Thomas ſein relatives Zugeſtändniß an die Anſicht des Lombarden ausdrücklich zurück: De veritate qu. 27, art. 3 ad 17; de Potentia qu. 3, art. 4; Summ. theol. I, qu. 45, art. 5.

[2]) Summ. theol. II, qu. 4, membr. 2, art. 5.

Zeit zum Maaße, die auf solche Art das Sein mißt, wie der Ort das Seiende. Mit dem Anfange des Meßbaren hat auch das demselben adhärirende Maaß seinen Anfang; wenn also jenes seinen Anfang durch die Schöpfung hat, so auch dieses. Mithin hat das Sein der Zeit einen Anfang durch das erste Sein mittelst der Schöpfung. Gehört es zum Sein und zur Ordnung der Welt, so wäre es eine inconveniente Beschränkung des mächtigen und weisen Willens Gottes, ihm das Vermögen, eine seit ewig bestehende Welt zu schaffen, zu vindiciren, obschon er von Ewigkeit her schaffen konnte und wollte. Die Gründe des Aristoteles für die Ewigkeit der Welt werden von Albert umständlich besprochen, und namentlich auch urgirt, daß Aristoteles, der sich zum Zeugniß für die Anfangslosigkeit der Bewegungen der Himmelskörper auf den einstimmigen Consens aller Philosophen berufen will, gerade den vorzüglichsten (praecipuus) unter ihnen, Plato nämlich, übersehen habe. Thomas behauptet, Aristoteles habe die Ewigkeit der Welt nicht apodiktisch hingestellt, seine Meinung sei vielmehr gewesen, daß sich für das Eine und für das Andere, für die anfangslose Ewigkeit und für den zeitlichen Ursprung der Welt nur dialektische Gründe anführen lassen — eine Ansicht, welcher man nur zustimmen könne. Ein apodiktischer Beweis ist nach Thomas deßhalb nicht möglich, weil die Dinge anders sind im Sein, als in ihrem Werden und Entstehen; wie sie als entstehende beschaffen gewesen sein mögen, ist unserem Denken nicht erreichbar. Rabbi Moses erzählt, man habe einen Knaben von aller menschlichen Gesellschaft abgesondert großgezogen; als er zu den Jahren der Reife kam, fragte er, ob und wie die Menschen entstanden seien: als man ihm sagte, daß der Mensch, bevor er das Licht der Welt erblicke, neun Monate im Mutterschooße liege, so hielt er dieß für eine Unmöglichkeit, da ja der Mensch, wenn er nicht frei athmen, essen u. s. w. könne, nicht einen Tag zu leben im Stande wäre. Die Schlüsse, die man von der Entstehungsart der Dinge in der bereits geschaffenen Welt auf die Entstehungsart der Welt selber macht, sind nicht stichhältig, weil die Bedingungen, die für das jetzige Entstehen der Einzeldinge statt haben, Bewegung, zeitliche Priorität der bewegenden Ursache und Contrarietäten in dem gestaltenden Stoffe, auf den Hervorgang der Dinge aus Gott nicht zu übertragen sind. Thomas bespricht in seinen verschiedenen Werken mehrmals diese Frage; die meisten Gründe für

einen zeitlichen Anfang der Welt hat er in seinem Commentar zu den Sentenzen angeführt, unter diesen auch mehrere, welche Albert als eigentliche Beweisgründe geltend gemacht hatte. So der dialektische Grund: Wenn die Welt und die Bewegungen des Himmels seit unendlichen Zeiten sind, so hat es vor dem heutigen Tage unendlich viele Umkreisungen des Himmels gegeben; aber das Unendliche geht nicht vorüber, also konnte auch der heutige Tag, der doch erst auf jene unendlich vielen Umkreisungen folgen sollte, gar nicht kommen. Thomas erwiedert hierauf: Ein actuell Unendliches (infinitum) ist unmöglich, ein Unendliches in successiver Darstellung seiner selbst hingegen ist möglich, muß sich aber dann als etwas Begränztes und Endliches darstellen; demzufolge wird jede actuelle Zeit etwas Vorübergehendes sein, und zufolge dieses Vorübergehens bleibt auch Raum für den Eintritt des heutigen Tages. Oder, man kann auch sagen: Die vergangene Zeit ist nur nach Rückwärts unbegränzt, wie die zukünftige nur nach Vorwärts; ist die vergangene Zeit nach Vorwärts begränzt, so konnte der heutige Tag trotz ihrer Unendlichkeit nach Rückwärts eintreten, und ihre Unendlichkeit besagt nur so viel, daß wir nicht auf einen ersten Tag zurückzählen können. Ein anderes Argument Albert's lautet: Wenn die Welt anfangslos ist, so sind bis auf den heutigen Tag unendlich viele Menschen gestorben, existiren also unendlich viele Seelen; eine solche Unendlichkeit zugleich existirender, numerisch distincter Seiender ist aber nach Aristoteles nicht möglich; also kann die Welt nicht anfangslos sein. Thomas gibt zu, daß dieses Argument bedeutender sei, als viele andere; aber schon Algazel habe bemerkt, daß ein actuelles Zugleichsein unendlich vieler Seelen mit dem Aristotelischen Satze noch immerhin vereinbar sei, weil die vernünftigen Seelen in ihrer Unkörperlichkeit von einander unabhängig sind, und daher in ihrem Nebeneinandersein sich in keiner Weise wechselseitig beschränken. Averroes aber bemerkt, daß alle vom Leibe getrennten Seelen nur als Eine existiren, daher, wie auch Rabbi Moses bemerkt, erst bewiesen werden müßte, daß die Averroistische Ansicht falsch sei, ehe man ihr Gegentheil zur Stütze eines Beweises für einen Weltanfang in der Zeit machen könne. Nach Albert steht es fest, daß die Creatur in nichts Gott gleich sein könne, also auch nicht im Sein von Ewigkeit. Thomas erwiedert, daß die Welt, auch wenn sie anfangslos ist, dem ewig seienden Gotte nicht gleich steht; denn sie

unterscheidet sich dann noch durch die Veränderungen, welchen sie unterworfen ist, von Gott, dessen Ewigkeit darin besteht, daß er Alles, was er ist, ganz und zugleich ohne Veränderung ist. Albert folgert den zeitlichen Anfang der Welt aus deren Schöpfung aus Nichts; denn ex nihilo kann, da das Nichts kein Stoff und keine Wesenheit ist, doch nur so viel bedeuten als post nihil. Man könnte nur die Distinction zwischen einer Präcedenz ordine naturae und ordine durationis geltend machen wollen. Aber eine Präcedenz ordine naturae kann doch nur dem zukommen, was zu den natürlichen Principien eines Dinges gehört und nach dem ersten modus dicendi per se von dem Dinge ausgesagt wird. Wo wäre aber dasjenige Ding, zu dessen constitutiven Principien oder wesentlichen Prädicaten das Nichts gehörte? Also u. s. w. Thomas hingegen besteht mit Avicenna auf Anwendung der erwähnten Distinction für die in Rede stehende Frage, weil in Wahrheit im Wesen der Creatur ein prius und posterius secundum ordinem naturae zu unterscheiden sei; das, was einem Dinge durch sich eigen, ist das prius: was es anderswoher hat, das posterius secundum ordinem naturae. Nun aber hat die Creatur ihr Sein von Gott, ohne diese Verleihung des Seins wäre ihr das Nichtsein natürlich; also ist das nihil esse für die Creatur das prius secundum ordinem naturae. — Eine andere Differenz zwischen Albert und Thomas betrifft die Frage, ob die einzelnen Engel specifisch von einander verschiedene Wesen seien, oder nicht. Der Lombarde lehrte, daß es allerdings in der Engelwelt Unterschiede gebe in essentia, forma et facultate; es ist aber nicht ersichtlich, ob er damit Unterschiede zwischen verschiedenen Classen der Engel, oder zwischen allen einzelnen englischen Wesen meint. Alexander Halesius behauptete — jedoch nicht einmal ganz entschieden — offenbar nur die Artunterschiede von Classen der Engel; er glaubte diese Unterschiede aus der Verschiedenheit der den einzelnen Classen zugewiesenen Ämter herleiten zu dürfen. Albert ließ die Artunterschiede der Classen nicht gelten, um so viel weniger specifische Unterschiede aller einzelnen Engel; vielmehr machen alle Engel nur Eine species aus [1]). Wären alle Engel Einer Hierarchie schon specifisch verschieden, so müßten die Engel verschiedener Hierarchien sogar generisch von einander verschieden sein. Gemein-

[1]) Summ. theol. II, qu. 8.

same Benennung weist auf eine specifische Wesensgleichheit hin; denn das nomen einer Sache ist stellvertretend für die specifische Beschaffenheit einer Sache. Der Engelstaat ist in seiner Organisation einem Kriegsheere vergleichbar; in diesem gibt es wol verschiedene Rangstufen, aber alle Glieder desselben gehören unter die gemeinsame Species Soldaten. Die specifische Einheit der Engel geht auch daraus hervor, daß sie alle auf dieselbe Art sich zu vollenden haben, nämlich als vollkommen helle und klare Spiegel des göttlichen Lichtes. Wollte man einen specifischen Unterschied annehmen, so müßte er auf den Gegensatz des assistere und ministrare gegründet werden; nach Beda aber vereinigt jeder Engel beide Ämter des Stehens am Throne Gottes und des Dienens u. s. w. Thomas hingegen erklärt sich sowol im Commentar zu den Sentenzen, als auch in allen anderen Schriften für den specifischen Unterschied der einzelnen Engel bei generischer Einheit aller. Seine Gründe stützen sich darauf, daß eine Vervielfältigung der Individuen innerhalb der Gattung lediglich durch die Materie causirt wird, und selbst dieß nur dann, wenn eine körperliche Form von der Materie recipirt wird, weil nur eine solche Form ein quantitativ bestimmtes, von anderen Theilen derselben Materie geschiedenes Substrat erfordert und involvirt. Albert weist die von der Physik und Logik hergenommenen Gründe dieser Ansicht von sich, weil der Betrachtung der Engelwelt der staatlich politische Gesichtspunct angemessener sei. Man sieht aus der verschiedenen Behandlung dieser Frage sowol, wie der vorigen, die Ewigkeit der Welt betreffend, daß die Aristotelische Denkart bei Thomas entschiedener durchgriff als bei Albert. Daran hatte nebst anderen Ursachen ohne Zweifel ein höher gesteigerter Grad theologischer Durchbildung seinen Antheil, demzufolge Thomas auch in Lösung specifisch theologischer Probleme seinen Meister überholte, so z. B. eben in der Engellehre. Der Lombarde hatte die später verworfene Ansicht aufgestellt (2 dist. 11), daß die Engel bis zum jüngsten Tage noch neue Verdienste sammeln und demzufolge einst ein höchstes bis jetzt noch nicht erreichtes Maaß von Seligkeit erlangen können. Alexander Halesius ließ diesen Punct unentschieden, Albertus M. [1]) unterschied zwischen einem praemium

[1]) Summa de creaturis I, tr. 4, qu. 58, art. 6, part. 2.

substantiale und praemium accessorium; das erstere, in dem von den Engeln bereits erlangten Genusse Gottes bestehend, lasse keine Mehrung zu, letzteres quoad finem in se ipso gleichfalls nicht, wol aber quoad finem in alio je nach Größe und Zahl der Leistungen in Förderung der göttlichen Heilsökonomie. Thomas hingegen geht in der Commentirung der erwähnten Ansicht des Lombarden mit Aristoteles von dem Unterschiede zwischen motus und operatio aus; ersteres bedeute ein Streben zur Selbstvollendung, letzteres die Thätigkeit eines bereits Vollendeten. Wo die Vollendung nur relativ erreicht ist, hat eine operatio cum motu statt, die noch meritorisch sein kann, weil es noch etwas zu erringen gibt; nicht so bei der operatio in ultima perfectione. Die Ansicht aber, daß die Engel bereits durch ihre ursprüngliche Bewährung zur letzten und höchsten, ihnen erreichbaren Vollendung gelangt seien, verdient entschieden den Vorzug; denn die letzte Vollendung ist am Ziele der Laufbahn, die Engel aber erreichten ihr Ziel mit ihrer Bestätigung in Gott. Man kann nicht sagen, daß sie noch in statu viae wären; wie die Laufbahn des Menschen durch den Tod abgeschlossen ist, so jene des Engels durch seine uranfängliche Entscheidung für oder wider Gott; und wenn die Menschen unmittelbar nach dem Tode zur ewigen Anschauung gelangen können, so müssen auch die Gott treu gebliebenen Engel unmittelbar nach ihrer Entscheidung für Gott zur Anschauung Gottes gelangt sein, und damit haben sie erlangt, was sie nur immerhin ihrem specifischen Wesen nach an Seligkeit zu fassen vermögen.

Unter den übrigen Quästionen des Commentars zum zweiten Buche der Sentenzen heben wir noch die Untersuchungen über die Erbsünde aus (2 dist. 30 ff.), so weit sie eine specielle Beziehung auf eigenthümliche Ansichten des Lombarden und anderer Theologen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts haben. Hier handelt es sich vor Allem darum, was mit dem Ausdrucke Erbsünde gemeint sei. Abälard hatte behauptet, sie deute lediglich ein über die Nachkommen Adam's verhängtes Strafgeschick ohne Antheil an dessen Schuld an; die neugebornen Kinder seien ganz schuldlos. Dieß heiße jedoch — bemerkt Thomas — Gott der Ungerechtigkeit zeihen, und die Erbsünde bloß dem Namen nach zugeben. Wo eine Strafe ist — sagen alle anderen Theologen mit dem heiligen Augustinus — dort muß auch eine Schuld sein. Anselm legt auf den

Schuldbegriff den Hauptnachdruck, und sagt in einer Stelle [1]), welche auch Thomas als besondere Instanz geltend macht, daß der Urmensch, wie er, in der ursprünglichen Gerechtigkeit verharrend, die anerschaffene Gerechtigkeit auf alle Nachkommen vererbt haben würde, so nun auch, da er gesündiget, seine Schuld auf alle aus ihm entstammenden Nachkommen vererbe. Die Schuld aber — bemerkt Thomas hiezu — setzt einen willentlich contrahirten Defect voraus; es handelt sich also, das Willentliche in der von Adam vererbten Sünde aufzufinden. Zu dem Ende muß man, wie man zwischen einem Gute der Person und der Natur unterscheidet, so auch zwischen einem Willen der Person und Natur, und demgemäß zwischen einer Schuld der Person und der Natur unterscheiden. Die Schuld der Natur ist der durch Adam's Willen herbeigeführte Verlust seiner ursprünglichen Gerechtigkeit, die ein donum naturae war und deßhalb allen Participanten der Natur zu Theil geworden wäre, wenn Adam nicht gesündiget hätte, während jetzt, da Adam es verlor, in allen Participanten derselbe Verlust und dieselbe durch den Verlust bedingte Corruption, welche die Natur in Adam erlitt, sich finden muß. Thomas und Anselm stimmen demnach darin überein, daß unter der Erbsünde eine den Charakter der Schuld an sich tragende Verderbtheit der durch geschlechtliche Zeugung fortgepflanzten menschlichen Natur zu verstehen sei. Nun aber fragt es sich, wodurch das Wesen der Erbsünde constituirt werde, ob durch den Schuldcharakter, oder durch die Corruption, oder durch beides zugleich? Anselm hielt allerdings die Verdorbenheit oder näher die Lust für das positive Complement des Mangels an ursprünglicher Gerechtigkeit, setzte aber das Wesen der Erbsünde ausschließlich in die Privation oder den Mangel des gesollten ursprünglichen Habitus; die angeborne Lust als solche galt ihm vor Hinzutritt des vernünftigen Willens als etwas ethisch Indifferentes. Diese Auffassung bildet den anderen Pol zu der gemeinen Ansicht aller folgenden Theologen des zwölften Jahrhunderts, welche gerade die jedem Menschen angeborne Concupiscenz als das Wesen der Erbsünde, oder wie sich z. B. Robertus Pullus ausdrückt [2]), als die jedem Menschen anhaftende Verschuldung Adam's erklärten. Ähnlich lauten die Äußerungen bei

[1]) De conceptu virginali, c. 1.

[2]) Sent. II, c. 31.

Hugo von St. Victor [1]), Petrus Lombardus [2]), Peter von Poitiers [3]), Präpositivus. Es liegt auf der Hand, daß hiemit eben nur der entschiedene Gegensatz zu der widerkirchlichen Ansicht Abälard's kund gegeben werden wollte. Alexander nahm in seiner Beschreibung des Wesens der Erbsünde auf alle drei Momente: Strafe, Schuld, Verdorbenheit ausführliche Rücksicht; eine präcise Formel aber findet sich erst bei Thomas und Bonaventura, welche der Anselm'schen Auffassung wie der nach ihr herrschend gewordenen Anti-Abälard'schen zugleich gerecht zu werden suchten, indem sie zwischen einem materiellen und formellen Momente der Erbsünde unterschieden, und als das eine die Concupiscenz (im weiteren und engeren Sinne), als das andere den Schuldcharakter bezeichneten. Hiernach besteht also die Erbsünde im Zusammensein eines ungesollten Habitus mit einer ungesollten Privation. Daß die Erbsünde durch die Generation fortgepflanzt werde, stand nach dem Zeugnisse der Schrift fest; es fragte sich aber, wie sie durch die Zeugung fortgepflanzt werde. Die Erklärung darüber mußte verschieden ausfallen, je nachdem man das Wesen der Erbsünde in der Schuld oder in der Lust suchte. Die Vertreter der letzteren Ansicht suchten in der Beschaffenheit des durch die Ursünde corrumpirten und durch die Zeugungslust befleckten Samens den erklärenden Grund. Anselm gab eine solche Verdorbenheit wol zu, sah aber nicht darin, sondern in der hiedurch nothwendig inducirten, im Kinde oder Embryo jedoch nur erst potentiell vorhandenen Störung des normalen Verhältnisses zwischen der Sinnlichkeit und dem vernünftigen Willen das Wesen der Erbsünde begründet [4]). Ist auch der Same durch die sündige Begierlichkeit der Zeugenden befleckt — bemerkt Anselm [5]) — so haftet an ihm dennoch nicht mehr Schuld als an dem Speichel, welcher in

---

[1]) De Sacram. lib. I, Pars 7, c. 31.

[2]) 2 dist. 30.

[3]) Sent. II, c. 19.

[4]) Hieraus ist ersichtlich, daß es nicht dem Realismus als solchem zur Last zu legen ist, wenn Odo von Cambray behauptet, daß durch den Fall der Protoplasten die Species der menschlichen Seele verderbt worden, und deßhalb jede seither von Gott erschaffene einzelne Menschenseele als anima peccatrix von Gott erschaffen werde. De peccato originali in Bibl. PP. max. Lugd., tom. XXI, p. 232. a, 234. a.

[5]) A. a. O. c. 7.

boshafter Absicht ausgespieen wird, oder an dem Blute, welches jemand durch sündhafte Selbstverwundung seinem Körper entströmen macht. Mit Berufung auf diesen Ausspruch griff ein Anonymus, dessen Schrift den Werken des heiligen Anselm eingereiht ist [1]), jene Theologen an, welche den erbsündlichen Habitus aus der Unreinheit des Zeugungssamens ableiteten. Dieser Angriff mochte zunächst wol gegen Guibert, Abt von Westminster, einen Schüler Anselm's, gerichtet sein [2]). Guibert's Ansicht findet sich jedoch bei fast allen nachfolgenden berühmten Theologen, bei Hugo von St. Victor [3]), Petrus Lombardus [4]), Peter von Poitiers [5]), Innocenz III [6]), Albertus M. [7]). Auch Thomas geht insoweit auf diese Ansicht ein, als er aus der im Samen bereits keimartig enthaltenen Desordination des daraus entstehenden Gebildes die dem Samen eingegossene Seele vitiirt werden läßt; die Seele contrahirt die Desordination der Schuld in dem Momente, wo sie die Form eines solchen, schon im Keime desordinirten Gebildes wird, indem die Form dem zu formirenden Stoffe proportionirt sein muß. Der Keim oder Same aber muß desordinirt sein, weil die Beschaffenheit des Samens der vitiosen Natur des Zeugenden entsprechen muß. Daß der erbsündlich verdorbene Same die Macht habe, die mit ihm sich verbindende Seele zu verunreinigen, erläutert Thomas analogisch durch Hinweisung auf Fälle, in welchen eine aus particulären Ursachen stammende besondere Art von Corruption des Samens nicht nur leibliche Krankheiten: Aussatz, Rhachitis u. s. w., sondern auch seelische Gebrechen: Blödigkeit u. s. w. des gezeugten Kindes causirt. Nun bleibt aber noch die Frage übrig, wie die Schuld Adam's zugleich die Schuld aller seiner Nachkommen sein konnte? Wie Thomas hierüber dachte, ist bereits bei Besprechung seines Commentars zum Römerbriefe angedeutet worden (S. 258). Hier ist der Ort, sein Urtheil über die unzulänglichen Erklärungsversuche einiger Theologen

[1]) Opp. ed. Gerberon, pag. 107.

[2]) Vgl. Guibert Contra Judaeos I, c. 5.

[3]) De sacram. I, P. 7, c. 24. 25. 28. 31. 35. 38.

[4]) 2 dist. 31.

[5]) Sent. II, 19.

[6]) Expositio psalmi 50.

[7]) 2 dist. 30, art. 1; dist. 31, art. 2.

des zwölften Jahrhunderts zu vernehmen, welchen eine ausführliche, für den Stand der Frage zu Thomas' Zeiten charakteristische Widerlegung gewidmet wird. Petrus Lombardus stellte die vor ihm schon von Pullus [1]) und Hugo [2]) vertretene Ansicht auf, daß in Adam bereits alle Individuen des menschlichen Geschlechtes stofflich enthalten gewesen. Wie Eva einzig aus dem seinem Leibe entnommenen Stoffe gebildet worden, so bestand auch die körperliche Essenz der von ihm gezeugten Kinder einzig in der aus den zeugenden Eltern ausgesonderten Samensubstanz; gleicherweise verhält es sich mit der Leibessubstanz der Kinder, welche von Adam's Kindern gezeugt wurden u. s. w. bis auf die letzte Generation des menschlichen Geschlechtes. Wenn nun einzig die aus den elterlichen Leibern ausgesonderte Samensubstanz das Wesen des menschlichen Leibes ausmacht, so kann das, was durch die Nahrung in den menschlichen Leib übergeht, nicht zur Substanz desselben gehören, wird daher auch in dem einst wieder zu erweckenden Leibe nicht vorhanden sein. Die Speise dient nicht zur Förderung des Wachsthums oder zur Ersetzung des vom Körper fortwährend sich ausscheidenden Stoffes, sondern bloß zur Erhaltung der Lebenswärme. Dawider bemerkt natürlich Thomas, daß nach solchen Ansichten der Wachsthum des Körpers, d. h. die Erweiterung seiner Dimensionen nothwendig mit einer Verdünnung seines ursprünglichen substanziellen Gehaltes verbunden sein müßte, was doch offenkundig nicht statt habe; ferner wäre die Befriedigung des Nahrungstriebes kein wesentliches, sondern bloß ein accidentelles Bedürfniß der menschlichen Natur und das Vermögen der Verdauung und Assimilation dem Leibe umsonst eigen. Den ihnen entgegengehaltenen Ausspruch Augustin's (aus Gen. ad lit. 10. Buch), daß der Körper nur durch Verdünnung oder durch Hinzufügung neuen Stoffes sich ausdehnen könne, suchen die Gegner zu entkräften, indem sie sagen, daß Augustinus hier nur im Allgemeinen spreche, ohne auf besondere Subjecte der Vergrößerung Rücksicht zu nehmen. Dieß ist aber unrichtig; es handelt sich um einen sehr speciellen Punct, nämlich ob die Seele, wie Tertullian behauptet, wachsen könne. Und zudem müßte ja im Sinne

---

[1]) Sent. VIII, 19.

[2]) Summa Sententiarum, tract. III, cap. 10. Vgl. auch Peter von Poitiers Sent. V, 18; Petrus Comestor Histor. c. 73.

Tertullian's selber angenommen werden, daß das Wachsen des Körpers etwas Allgemeineres sei, als das Wachsen der Seele, weil, wie er sagt, die Seele mit dem Körper wächst, also ihr Wachsen durch jenes des Körpers bedingt ist. Ferner wollen sie den Sinn der Worte Augustin's: Manente naturae suae (sc. corporis) quantitate abschwächen und für gleichbedeutend nehmen mit: Manente sua quantitate. Aber gerade die Worte: Naturae suae, sind wesentlich; naturae..., d. h. ohne Mehrung der Substanz entweder durch Aggregation oder durch organische Assimilation (kann der Körper nicht zunehmen). Gleichwol halten die Gegner ihre Behauptung aufrecht, sind aber unter sich uneins, wenn sie erklären sollen, wie der menschliche Leib ohne organische Assimilation zunehmen könne. Die Einen nehmen geradezu ein Wunder an, ähnlich jenem bei der wunderbaren Vermehrung der Brote; als ob ein Naturvorgang nicht seinem Begriffe zufolge vom Wunder verschieden wäre, und als ob jene wunderbare Vermehrung ohne Vermehrung der Materie des zu vervielfältigenden Brotes gedacht werden könnte. Andere meinen, daß in der aus den vier Elementen zusammengesetzten Substanz des Menschenkörpers Vieles von der essentia quinta vorhanden sei, die sich nach Art des Sonnenlichtes durch ihre Ausbreitung vervielfältige und hiedurch auch die quantitative Vergrößerung des Körpers bewirke. Aber die essentia quinta kann, da sie untheilbar und unmischbar ist, nur virtuell im menschlichen Körper vorhanden sein; und mehrt sich, nicht durch materielle, sondern bloß durch formale Multiplication, gleich dem Lichte und jedem anderen Agens eines Generations- oder Alterationsprocesses. Wieder Andere glauben in dem Begriffe der materia prima einen zureichenden Erklärungsgrund gefunden zu haben; dieselbe könne jede beliebige Quantität annehmen, so daß aus einem Hirsekorn die ganze Welt gebildet werden kann. In der That sei die ganze Welt aus der in Einen Punct zusammengedrängten Materie gestaltet worden; denn, weil quantitätslos, ist die Materie gleich einem Puncte ohne Ausdehnung. Dieser Vergleich ist jedoch falsch. Der Punct ist als Princip der Quantität nicht schlechthin quantitätslos wie die Materie; daher kann man auch nicht von einer Ausdehnung der Materie reden, während man von einer Ausdehnung und Vergrößerung des Punctes als Principes der Materie reden kann. Die Materie recipirt die Quantität von Außen, aber nicht jede denkbare, also etwa

unendliche Quantität, sondern nur jene Quantitäten, für deren Reception sie in ihrer ursprünglichen Potenzialität geordnet ist; eine Fähigkeit, noch andere, in der Wirklichkeit gar nicht vorkommende Formen zu recipiren, wäre, wie Averroes bemerkt, etwas Überflüssiges, und das Vorhandensein eines solchen darf man nicht zugeben. Und gesetzt auch, es wäre Alles richtig, was die Gegner über die Fähigkeiten der Materie an sich sagen, so wäre noch nichts gewonnen; denn wir haben es in der obschwebenden Frage nicht mit der Materie an sich, sondern mit einer bereits quantitativ determinirten Materie, wenn auch von noch unbestimmten Dimensionen, zu thun, mit der Materie eines bestimmten Körpers, die als solche von jener eines anderen bereits abgetheilt, mithin begränzt ist. Das Feuer drückt den höchsten Grad der Rarefaction dieser determinirten Materie aus, und mag zum factischen Belege dienen, daß die determinirte Materie nicht einmal eine dem Weltganzen gleichkommende Quantität recipiren könne, geschweige denn einer in's Unbegränzte gehenden Rarefaction fähig sei. — Dem Gewichte dieser und ähnlicher Gründe nachgebend ermäßigten Einige die Behauptungen der Vorigen, und gaben zu, daß das als Nahrung in den Leib Aufgenommene zur Mehrung seiner Quantität beitrage, und in secundärer Weise als Complement seiner erforderlichen Quantität zu seiner Substanz gehöre; das zur Herstellung der proportionirten Leibesgröße erforderliche Quantum des assimilirten Nahrungsstoffes werde daher auch von den auferstehenden Leibern reassumirt werden. Allein auch diese Ansicht, die dem griechischen Alexander, dem Commentator des Aristoteles, entlehnt ist, hat ihre Mängel. Erstlich ist nicht einzusehen, wie etwas durch nutritive Assimilation dem Leibe Aggenerirtes demselben für immer eignen könne, und Anderes dagegen nicht — während doch, gleichwie alles Assimilirte uniformiter in die Natur des Leibes verwandelt wird, so auch durch die Lebenswärme alles Feuchte ohne Unterschied aufgezehrt wird. Eben diese Aufzehrung ist weiters der von den Vertretern der berührten Ansicht ganz übersehene primäre Grund, aus welchem fort und fort neue Assimilation von Nahrungsmitteln nothwendig ist; Wachsthum und Vermehrung der Quantität des Leibes ist nur ein secundärer und vorübergehender Zweck des Nahrungsgenusses. Aber eben aus dem fortwährenden Ersatz des Ausgeschiedenen durch die Ernährung wollen die Gegner ein Argument für sich gewinnen; was in die Natur

des Menschen übergegangen ist, läßt sich, wenn es gewaltsam abgetrennt wird, nicht mehr ersetzen und reproduciren, mithin gehört das, dessen Verlust sich durch Ernährung wieder ersetzen läßt, nicht zur Wahrheit der menschlichen Natur. Hiebei wird jedoch wieder übersehen, daß nicht die stoffliche Abscheidung als solche Ursache der Unersetzlichkeit dessen ist, was nicht mehr ersetzt werden kann, sondern vielmehr die gewaltsame Unterdrückung der virtus speciei in demjenigen, was unersetzlich abgetrennt wird, und erst in Folge dieser Unterdrückung ist jene Abscheidung möglich. Überhaupt ist, wie Averroes bemerkt, nur die Form das Bleibende im Menschengebilde, das Stoffliche aber in stetem Wechsel begriffen, und das fortwährende Ab- und Zuströmen des wandelbaren Stoffes hat einzig nur die continuirliche Erhaltung der Form oder Species des Leibes zum Zwecke. Nur so viel ist den Gegnern zuzugeben, daß dasjenige, was ursprünglich zum Leibe gehörte, der Form oder Seele des Menschen in einem vollkommeneren Grade eignet, als dasjenige, was in der nachfolgenden Alimentation angebildet worden; daher von Letzterem auch nur so viel, als eben zur Herstellung der angemessenen Dimensionen nothwendig ist, in die einst wieder erstehenden Leiber aufgenommen werden wird.

Nun aber galt es weiter auch noch zu untersuchen, ob denn der Zeugungssame wirklich aus der ursprünglichen Substanz der elterlichen Leiber sei. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann das ganze menschliche Geschlecht actuell bereits in Adam existirt haben, wie der Lombarde und Andere annehmen. Etwas Ähnliches hatte der alte Anaxagoras behauptet, der nicht begreifen konnte, wie der Sohn gleich seinem Vater Fleisch, Bein, Nerv u. s. w. haben könne, wenn nicht etwas von allen Diesen im Samen aufgelöst aus dem Vater in den Sohn übergegangen ist. Anaxagoras wußte eben noch nichts von bildenden Kräften, die von der Materie als solcher zu unterscheiden sind, und sah in dem Bildungsprocesse nichts Anderes, als einen Proceß der Mischung und Entmischung. Daß auf diese Art, ohne Zuhilfenahme eines im Samen thätigen Bildungstriebes, die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern sich nicht erklären lasse, geht schon daraus hervor, daß es gewisse Körpertheile gibt, aus welchen sich offenkundig kein Same ablagern kann, z. B. Haare, Nägel u. s. w.; und doch erscheinen auch diese Theile des elterlichen Leibes, gleich allen anderen, wieder an den

Kindern. Wenn der Lombarde im Interesse der Lehre von der Erbsünde eine ähnliche Ansicht zu seiner Ansicht macht, so hat er die ausdrücklichen Worte Augustin's wider sich, welcher erklärt, daß unter solchen Voraussetzungen auch Christus die Erbsünde an sich gehabt haben mußte. Ferner würde bei einer solchen Verdeutlichung der Fortpflanzung der Erbsünde die stetige Fortpflanzung des Menschengeschlechtes selber unerklärlich und undenkbar. Wenn eine aus Adam ausgesonderte Substanz zur Bildung aller seiner Descendenten ausreichen soll, so muß sie entweder einer fortgesetzten Verdünnung oder einer fortgesetzten Theilung unterworfen werden; wie dieß ohne progressive Schwächung und Verkleinerung der successiven Generationen geschehen könne, weiß niemand zu sagen. Man müßte höchstens, zur Beseitigung aller absurden Consequenzen, annehmen, daß der ausgesonderte Samenstoff durch Mischung mit anderen Stoffen sich zur completen Masse der einzelnen Menschenkörper ergänze. Aber man vergleiche das Quantum des aus Adam entsonderten Samens mit der Masse der Körper aller ihm entstammenden Menschen, und frage sich, ob man, wenn man z. B. einen Tropfen Wein in ein Millionen Eimer Wassers enthaltendes Becken schüttet, dieß noch eine Mischung aus Wasser und Wein nennen kann? Andere sagen, daß der Same wol nicht ganz, aber doch zum Theile aus der ursprünglich von den Eltern ererbten Substanz des Leibes ausgesondert werde; der übrige Theil komme von dem unverbrauchten Überschusse der in den Leib aufgenommenen Nahrung. Aber auch in diesem Falle kann man der Consequenz nicht entgehen, daß die von Adam ausgesonderte Substanz im Progreß der Generationen durch fortgepflanzte Theilung allmählig in den einzelnen Stoffen zu einem so kleinen Minimum zusammenschwinden muß, daß von einer Mischung dieses Minimum mit dem ihm aggenerirten Stoffe zu reden, baarer Widersinn wäre. Es bleibt also nichts übrig, als mit Aristoteles den Samen lediglich für ein aus dem Überschusse des unverbrauchten Nahrungsstoffes abgesetztes Product zu halten, welches, von der gestaltenden Seele des Leibes verarbeitet, virtuell die Form des Leibes an sich trägt, dem die verarbeitende Seele als formirende Kraft einwohnt. Die Gründe des Aristoteles sind dem fünfzehnten Buche de animalibus entnommen: Was im thierischen Körper sich befindet, ist in ihm entweder wesentlich oder zufällig vorhanden; der Same wesentlich, weil er in allen thierischen Körpern sich findet,

Was wesentlich zum thierischen Körper gehört, muß entweder als Theil, oder als Überschuß des Ganzen vorhanden sein. Der Same ist kein Theil, weil er weder ein constitutiver Theil noch ein Glied des Organismus ist; also ist er ein Überschuß des Ganzen. Wäre er dieß nicht, so müßte er etwas von anderen Theilen des Organismus Abgelöstes sein, würde aber in Folge dieser Ablösung die Natur des Körpers verlieren und kraftlos werden; somit könnte kein Wesen in Kraft seines Samens ein anderes Wesen seiner Art zeugen, indem die Form des Gezeugten wenigstens virtuell in dem Zeugenden vorhanden sein muß. Daß der Same zu den Überschüssen im leiblichen Leben gehöre, ist auch durch drei besondere Umstände indicirt; er hat nämlich ein eigenes Behältniß, der Körper fühlt sich durch Emmission desselben mitunter erleichtert, seine Menge steht im Verhältniß zum Überfluß der genommenen Nahrung, daher solche Thiere, welche wegen ihrer größeren Complexion eine verhältnißmäßig größere Menge von Nahrung verbrauchen, einen relativ geringeren Überfluß von Samen haben, und nicht so oft und so viele Junge werfen, wie andere kleinere Thiere.

In den ersten zwei Büchern hat der Lombarde die göttlichen Dinge nach ihrem Ausgange von Gott zum Gegenstande seiner Forschungen gemacht; in den letzten zwei Büchern aber handelt er von denselben in Hinsicht auf Gott als Ziel derselben (Pred. 1, 7). Die Rückkehr zum Ziele ist von Seite der Reducenten und der Reductoren (Instrumentalursachen) zu betrachten; von ersteren handelt das dritte, von letzteren das vierte Buch der Sentenzen. Die causae reducentes können effective und formaliter verstanden werden; effective Reducens ist der fleischgewordene Gott (3 dist. 1—22), die formaliter reducentes causae sind die Tugenden und Gnadengaben (dist. 23—40). Die erste Partie zerfällt in die zwei Abtheilungen von der Incarnation (dist. 1—5) und den Bedingungen derselben (dist. 6—22); und zwar in Hinsicht auf das, was Christo zufolge der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Einer Person zukommt (dist. 6—12), und weiters in Hinsicht auf das, was die angenommene menschliche Natur betrifft. Es fragt sich da, was er durch sie annahm (dist. 13—16), was er durch sie wirkte (dist. 17—21) und wie er für uns sich opferte (dist. 22). Die causae formales unserer Erneuerung sind die durch die Gnade in uns bewirkten Tugendstimmungen (dist. 23—33; die theologischen Tugenden

dist. 23—32 — Cardinaltugenden dist. 33) und die uns verliehenen Gnadengaben (dist. 34). In dist. 37—40 wird vom Dekalog oder den Vorschriften gehandelt, durch welche die durch die Gnade in uns gewirkten Habitualitäten geleitet und geregelt werden.

In diesem Theile der Sentenzen ist jene Partie enthalten (dist. 6 ff.), welche dem Lombarden die Anschuldigung des Nihilianismus zuzog. (Siehe Oben S. 43, Note.) Er bringt daselbst, das Unionsverhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus betreffend, drei Auffassungsweisen zur Sprache, welche nach Ausscheidung des Nestorianismus, Eutychianismus, Manichäismus und der von Johannes Damascenus erwähnten Behauptung einer Geistwerdung des Logos vor seiner Fleischwerdung [1]) innerhalb der von der Kirche gezogenen Gränzen noch möglich seien, obgleich sie nicht von gleichem Werthe wären. Inwiefern eine solche Differenz der Meinungen noch aufgestellt werden konnte, erklärt Thomas folgendermaaßen: Da in Christus drei Substanzen geeiniget sind, so konnte man das Verhältniß der physischen zur intellectuellen, und das Verhältniß dieser beiden zusammengenommen zur göttlichen in Erwägung ziehen. Die erste und die zweite aus den fraglichen drei Ansichten kommen darin überein, daß Leib und Seele separat, jedes für sich vom Logos angenommen worden seien; nach der dritten Ansicht ist das aus Leib und Seele gebildete Ganze vom Logos angenommen worden, und zwar nicht substantialiter, so daß das Angenommene zum persönlichen Sein des Annehmenden gehörte, wie in den beiden ersten Ansichten behauptet wird, sondern accidentaliter, wie der Mensch ein Kleid anzieht oder der Engel einen Körper annimmt. Die erste und zweite Ansicht kommen darin überein, daß Leib und Seele Christi schon vorhanden waren, als sie in die persönliche Einheit mit dem Logos aufgenommen wurden; aber nach der ersten Ansicht war das vor der Union Geschaffene ein in sich Subsistirendes und als hic homo zu Bezeichnendes, nach der anderen hingegen war es die erst durch die Union zur Subsistenz gelangende humanitas.

Was dann weiter die Verbindung von Göttlichem und Mensch-

---

[1]) Die umgekehrte Behauptung wurde von Robertus Pullus aufgestellt: Sent. III, c. 15. 16. 19 et 20. Vgl. hiezu des Herausgebers Mathoud weitläufigen Excurs p. 318—331 und das darin enthaltene Fragment aus Robert von Melun wider die erwähnte Ansicht.

lichem anbelangt, so wird nach der zweiten Ansicht behauptet, daß das Menschliche sofort zur Persönlichkeit des Logos gehöre und dieser durch die Incarnation zu einer persona composita geworden sei; nach der ersten Ansicht aber subsistirt das göttliche Wort nach wie vor nur in sich selbst und nicht auch zugleich in der angenommenen Menschheit, ist also immerfort eine persona simplex.

Nun die Folgerungen, die aus jeder dieser drei Ansichten fließen, und zugleich auch Thomas' Urtheil über dieselben. Aus der ersten Ansicht, welcher zufolge Leib und Seele Christi vor ihrer Union mit dem Logos geschaffen wurden und der daraus constituirte Mensch mit dem Logos vereiniget wurde, ergibt sich folgendes: 1) Der Logos hat einen Menschen angenommen. 2) Dieser Mensch kann nur ein Compositum aus Leib und Seele Christi bedeuten, niemals aber die Gottheit, weil er eine Hypostase ist. 3) Demzufolge sind in Christo zwei Hypostasen, eine ungeschaffene und eine geschaffene. 4) Von Christo ist die Zweiheit in genere neutro, seine persönliche Einheit aber in genere masculino auszusagen. 5) Weil der Mensch in Christus vom Logos angenommen worden und der Sohn Gottes Mensch ist, so ist zu sagen: Assumens est assumptum. 6) Da in Christo zwei Supposita sind, so subsistirt der Sohn Gottes nicht im Menschen, obgleich dieser der Sohn Gottes ist. 7) Wie Gott Mensch geworden, so ist der Mensch Gott geworden; der Nachsatz hat seine Wahrheit dadurch, daß der Mensch in Christus kein ewiges Suppositum voraussetzt. 8) Da die proprietates aeternae das zeitliche Suppositum nicht bestimmen, so wenig als umgekehrt zeitliche Proprietäten das Suppositum aeternum, so kann man die Adjectiva, welche etwas Ewiges ausdrücken, nur cum implicatione von dem Sohne der Jungfrau aussagen und umgekehrt; die Substantiva lassen wegen der persönlichen Union eine Übertragung zu; eben so haften die persönlichen Adjectiva nicht an einer bestimmten Essenz, was indeß noch bei den Substantivis statt hat.

Hinsichtlich dieser ersten Ansicht wirft nun Thomas drei Fragen auf:

1) Kann man sagen, daß in Christus zwei Hypostasen seien? Nein. Denn das Wort Hypostase gehört unter diejenigen Ausdrücke, welche zur Bezeichnung eines Particulären, Singulären, Individuellen nur in so weit sich eignen, als dieses unter die Kategorie der Substanz fällt. Im Begriffe der Substanz aber liegt, daß sie

durch sich subsistire; daher können die Ausdrücke: Hypostase, Suppositum, res naturae nur von einer durch sich subsistirenden res completa gebraucht werden. Setzt man zwei solche Subsistenzen, so können sie niemals derart zu einander in's Verhältniß gesetzt werden, daß man die eine von der anderen aussagen könnte; daher könnte man auch nicht sagen: der Sohn Gottes sei dieser Mensch, wie die besprochene Ansicht will, daß gesagt werden soll. Von dieser Seite wird sie daher auch nicht mehr gehalten. Man muß hierin vielmehr für die zweite Ansicht stimmen, daß das Compositum aus Leib und Seele, in welchem das göttliche Suppositum subsistirt, kein subsistentes quid, sondern die humana natura sei.

2) Kann man sagen: Der Sohn Gottes habe den Menschen angenommen? Auch dieß ist nicht statthaft. Denn der anzunehmende Mensch wird als ein für die Union gegebenes subsistentes quid vorausgesetzt. Als solches ist er aber nur für eine relative Einigung mit dem Logos geeignet, etwa nach den Vorstellungsweisen eines Dioskurus oder eines Nestorius [1]); oder es müßte eine accidentelle Union des Göttlichen und Menschlichen angenommen werden, womit aber die besprochene Ansicht sich selbst aufgibt und in die erst noch zu würdigende dritte Ansicht umschlägt.

3) Kann man sagen, daß der Ausdruck Mensch, vom Sohne Gottes prädicirt, nur zwei Substanzen, die leibliche und die geistige, bezeichne? Man muß hier die Qualität und die Substanz der Benennung, d. h. woher sie genommen ist und wem sie ertheilt wird, unterscheiden; der Qualität nach bezeichnet sie wirklich nur zwei Substanzen, der Subsistenz nach aber auch den Logos als hypostatischen Träger der Menschheit Christi.

Die in der zweiten Ansicht enthaltenen Propositionen sind: 1) Nicht ein subsistenter Mensch, sondern die menschliche Natur ist vom Logos angenommen worden. 2) In Christus ist nur Ein Suppositum. 3) Christus ist nur Unum und Unus. 4) Der Mensch

---

[1]) Sciendum tamen — fügt Thomas bei — quod prima opinio nullum praedictorum modorum unionis ponebat, unde non est haeretica; sed ponebat, quod facta erat unio secundum hoc, quod persona incepit esse illa substantia, quod quidem non est intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, nisi per conversionem unius ad alterum; imo impossibile est, ut prius dictum est, et ideo non sustinetur. 3 dist. 6, qu. 1, art. 2.

als Subsistirender gedacht bezeichnet nicht bloß Leib und Seele in Christus, sondern auch den Logos. 5) Die Person des menschgewordenen Sohnes Gottes ist nach der Menschwerdung eine zusammengesetzte Person. 6) Die adjectivischen Proprietäten der göttlichen Natur können von seiner menschlichen Natur ausgesagt werden und umgekehrt.

Den wesentlichen Inhalt dieser sechs Puncte faßt Thomas in drei Fragen zusammen, deren Beantwortung durchgängig zu Gunsten der zweiten Ansicht ausfällt: 1) Kann man von Christo eine Zweiheit in genere neutro prädiciren? Das genus neutrum sieht von Form und Bestimmtheit des Bezeichneten ab, das genus masculinum hingegen bezeichnet etwas Formirtes und Bestimmtes, kann also nur eine Sache bezeichnen, die vollkommen zu ihrer Subsistenz gelangt ist, während das genus neutrum in jedem Falle anwendbar ist, ob die bezeichnete Sache bereits dazu gelangt sei oder nicht. Demnach kann in Christus die Person als ein Aliquid und aliquid, die Natur hingegen nur als Aliquid bezeichnet werden. Aber das Aliquid soll etwas Subsistirendes sein; es kann daher zufolge der Verwerfung des Fehlerhaften in der ersten Ansicht von der Menschheit Christi nur insofern ausgesagt werden, als dieselbe im Logos subsistirt. Demnach sind in Christo nicht zwei Aliqua, sondern es ist, weil nur Ein Suppositum beider Naturen, so auch nur Ein Aliquid vorhanden. Also muß gesagt werden: Christus est Unum.

2) Ist es richtig, daß in Christus nur Ein esse sei? Das esse kann im zweifachen Sinne gebraucht werden, erstlich als accidentelles Prädicat und grammatische Copula von Subject und Prädicat, sodann im metaphysischen Sinne als Bezeichnung der aus den Principien einer Sache resultirenden Wirklichkeit derselben. In diesem letzteren Sinne kann von Christus zufolge der zweiten Ansicht nur Ein esse prädicirt werden, weil die Wirklichkeit seiner gottmenschlichen Persönlichkeit auf dem Einen göttlichen Suppositum derselben beruht.

3) Kann man sagen, daß die Person Christi eine persona composita sei? Die Berechtigung, so zu sprechen, fließt daraus, daß in Christo nur Ein esse ist, und das esse der göttlichen Natur zugleich auch jenes der menschlichen Natur ist. Da jedoch das esse nicht durch die Verbindung beider Naturen caufirt wird, wie das

Sein einer zusammengesetzten Sache durch die Verbindung ihrer Theile causirt wird, so hat der Ausdruck: persona composita nur eine relative Geltung, daher er auch bei den heutigen Vertretern der zweiten Ansicht nicht mehr üblich ist. Auch darf man den Ausdruck: composita nicht nach seinem grammatisch etymologischen Sinne: cum alio posita nehmen, da er in diesem Sinne verstanden nicht der zweiten, sondern vielmehr der ersten und dritten angemessen wäre.

Die dritte Ansicht reducirt sich auf folgende Puncte: 1) Der Ausdruck Mensch besagt, in Beziehung auf Christus gebraucht, kein Compositum aus Leib und Seele, sondern die Theile der Menschennatur. 2) Er wird nur accidentaliter von Christus prädicirt, drückt kein quid, sondern ein quomodo aus. 3) Die beiden Substanzen Leib und Seele gehören nicht zur Persönlichkeit des Sohnes Gottes, sondern stehen zu ihr in einem ganz äußerlichen Verhältnisse.

Diese Ansicht ist falsch und häretisch. In der Vereinigung von Leib und Seele besteht das Wesen des Menschen; der von der Seele losgetrennte Leib ist kein Menschenleib mehr, seine Glieder und Theile sind nur Ähnlichkeiten der Glieder und Theile eines Menschenleibes. Also ist auch Christus im Sinne der dritten Ansicht nicht wahrer Mensch, sein Fleisch nicht wahrhaft Fleisch. Diese Behauptung wurde unter Papst Cölestin auf dem Concil von Ephesus verurtheilt. Ursache ihrer Erneuerung scheint der ihren Vertretern mit jenen der ersten Ansicht gemeinsame Irrthum zu sein, als ob die Zusammensetzung aus Leib und Seele schon als der hypostatische Mensch selber genommen werden müßte. Die Vertreter der ersten Ansicht traten damit auf die Irrwege des Nestorianismus; im Bestreben, diese zu vermeiden, verfielen die Anhänger der dritten Ansicht in das andere Extrem. Eben so steht deren weitere Behauptung, daß die Menschheit Christi mit seiner Gottheit nur accidentell verbunden sei, im Widerspruch mit declarirten Dogmen der Kirche. Christus als Mensch solo habitu wäre mit einem die Menschengestalt annehmenden Engel zu vergleichen, der keinesfalls wahrer Mensch ist, noch auch die Proprietäten der menschlichen Natur wahrhaft besitzt. Ein anderer Vergleich bietet sich dar mit dem heiligen Geiste, der in Taubengestalt erschienen, aus demselben Zwecke, um dessen willen Christus nach der dritten Ansicht Mensch geworden, nämlich um den Menschen sichtbar zu werden. Der heilige Geist kann aber wegen der

angenommenen Taubengestalt nicht minor se ipso genannt werden, wie Augustinus bemerkt; das Gleiche gilt dann auch von der seiner Erscheinung gleichgesetzten Versichtbarung des Logos.

So bleibt demnach einzig die zweite Meinung als eine dogmatisch zuläßige übrig; unter welchen Modificationen Thomas sie gelten ließ, werden wir bei Besprechung eines anderen aus seinen Werken sehen. Hier noch kurz die Angabe der Ursache, warum der Lombarde des Nihilianismus angeschuldiget wurde. Er gab sichtlich der zweiten Ansicht den Vorzug; aber er ließ auch die erste und die dritte noch als kirchlich zuläßig gelten. Dieß war es, woran sich Walter von St. Victor hauptsächlich stieß; die erste Ansicht sei zwar nicht offenbar häretisch, aber auch gewiß nicht rechtgläubig; für die letzte hingegen war ihm kein verdammendes Wort zu strenge. Das Menschliche in Christus non aliquid nennen, heiße es ein nihil nennen. Die Schüler des Lombarden trugen nicht wenig dazu bei, den Widerspruch gegen ihren Meister noch mehr herauszufordern; denn was er problematisch vorgetragen, machten sie zu ihrer entschiedenen Meinung, und vertheidigten Sätze, wie: Deus non factus est aliquid, Deus non est aliquid; man darf sich nicht gerade wundern, daß Viele in derlei Propositionen nur anstößige dialektische Witzeleien fanden. Johann von Cornwall [1]) bezeichnet Gilbert de la Porrée und Abälard als die muthmaaßlichen Erfinder der verrufenen Formel der Nihilianisten. Von Gilbert gehe wenigstens die Rede, daß er das non aliquid behauptet habe, obwol mehrere seiner Schüler es in Abrede stellten. In Abälard's Theologia christiana finde sich folgende anstößige Stelle: Cum ergo spiritus sit Deus, nec unquam, quod spiritus est, corporeum fiat, aut partes recipiat, quomodo proprie vel Verbum dicitur caro fieri vel Deus homo, cum Verbum etiam nunc sit spiritus? Daß der Lombarde von daher seine dritte Ansicht entlehnt habe, sei daraus zu schließen, weil der Lombarde auf Abälard's Theologie überhaupt viel gegeben und sie mit Vorliebe benützt habe. Auch hätten sich Robert von Melun und Magister Mauritius, Nachfolger des Lombarden auf dem Bischofssitze von Paris, entschieden gegen diesen Irrthum, so wie gegen mehrere andere Fehlgriffe des Meisters der Sentenzen aus-

[1]) Vgl. dessen Eulogium ad Alexandrum III. Papam bei Martene et Durand V, p. 1658—1702.

gesprochen. Der vielfache Tadel, welchen das Non aliquid erfuhr, bestimmte den Papst Alexander III., die fragliche Proposition auf der Synode zu Tours 1163 prüfen zu lassen, und bald darauf in einem Schreiben an den Erzbischof Wilhelm von Sens zu verbieten.

So wenig auf christologischem Gebiete eine bloß accidentelle Einigung zwischen Göttlichem und Menschlichem, eben so wenig darf auf anthropologischem Gebiete eine bloß accidentelle Einigung zwischen Seele und Körper behauptet werden. Darauf führt aber — wie Thomas bemerkt (3 dist. 5, qu. 3, art. 2) — die Ansicht des Lombarden hin, daß die vom Leibe getrennte Seele Person sei; diese Ansicht sei gegenwärtig allgemein aufgegeben. Die Seele ist ein Theil der menschlichen Natur, der Begriff des Theiles schließt aber den Begriff der Person aus, der das Ganze der menschlichen Natur umfaßt. Übrigens hatte die Ansicht des Lombarden im zwölften Jahrhunderte viele Vertreter; Abälard [1]), Hugo von St. Victor [2]), Robert Pulleyn [3]), Peter von Poitiers [4]), Robert von Melun bekannten sich zu ihr. Letzterer sagt: Compositio illa (animae cum corpore) non fuit partium, sed unio quaedam naturarum diversarum. Hugo von St. Victor: Est namque anima persona, sicut Angelus. Abälard: Persona quasi per se una dicitur. Wir werden später sehen, was Thomas gegen alle diese Auffassungsweisen zu erinnern hat. Hier nur noch sein Urtheil über eine christologische Consequenz derselben. Hugo von St. Victor glaubte sich zufolge seiner Identificirung von Seele und Person berechtiget, zu sagen, daß Christus auch während der Tage zwischen Verscheiden und Auferstehung Mensch gewesen sei [5]), und zwar aus demselben Grunde, aus welchem alle abgeschiedenen Seelen nach seiner Ansicht fortdauern, Menschen zu sein. Thomas verwirft um eben dieses Grundes willen die Ansicht Hugo's schlechthin (3 dist. 22, qu. 1, art. 1), nicht so unbedingt die gleichlautende des Lombarden, welcher behauptete, daß Leib und Seele, wenn auch aus ihrer

---

[1]) Expositio symboli Apostolici.

[2]) Summ. sent., tract. I, c. 15; Sacrament. lib. II, P. I, c. 9, 11; De anima II, c. 7.

[3]) Sent. II, c. 10.

[4]) Sent. IV, c. 22.

[5]) Sacram. II, P. I, c. 11.

unmittelbaren Verbindung gerissen, doch im Logos noch gewissermaaßen geeiniget gewesen. Dieß sei allerdings ganz wahr, bemerkt Thomas, nur könne man daraus nicht folgern, daß Christus im eigentlichen Sinne Mensch geblieben. Dieß wolle aber auch der Lombarde nicht behaupten, da er den gestorbenen Christus nur in äquivokem Sinne als Mensch gelten lasse; und so sei denn seine Proposition wenigstens der Sache nach richtig.

Die Erklärung des vierten Buches der Sentenzen wird mit Psalm 106, 20 eingeleitet, und daraus der Inhalt des Buches, sein Zusammenhang mit dem dritten Buche und seine Eintheilung deducirt. Inhalt des Buches sind die Errungenschaften, Früchte und Folgen der Incarnation, von welchen im dritten Buche gehandelt worden; diese Errungenschaften sind: Heilung unserer sittlichen Schwäche durch die sacramentale Gnadenstärkung — Befreiung vom ewigen Tode. Demnach zerfällt das vierte Buch der Sentenzen in die zwei Hauptpartien von den Sacramenten (dist. 1—42) und von Auferstehung und ewigem Leben (dist. 43—50). Der erste Theil beginnt mit der Lehre vom Sacrament im Allgemeinen (dist. 1), und geht sodann auf die Sacramente des neuen Bundes im Besonderen über. Nachdem der Lombarde von den gemeinsamen Erfordernissen derselben gehandelt (dist. 1), nimmt er die Sacramente im Einzelnen vor; zuerst die Sacramente, die als Heilsmittel für die einzelnen Personen der Gläubigen eingesetzt worden sind: für die in die Kirche Eintretenden (Taufe dist. 3–6), für die Fortschreitenden (Firmung dist. 7; Eucharistie dist. 8—13; Buße dist. 14—22), für die aus dem Leben Austretenden (letzte Ölung dist. 23); sodann die zum Heile der Kirche im Ganzen eingesetzten Sacramente: das Sacramentum ordinis, welches zur geistlichen Vervielfältigung und Leitung der Kirche dient (dist. 24. 25), und das der materiellen Vervielfältigung der Gläubigen dienende Sacrament der Ehe (dist. 26—42). Der zweite Haupttheil handelt von der zukünftigen Auferstehung (dist. 43. 44) und Vergeltung (dist. 45—50).

Diesem Buche der Sentenzen ist eine weit umständlichere Erklärung gewidmet, als den drei vorigen Büchern. Keine Partie der Glaubenslehre bot so vielen Stoff zu Fragen und Distinctionen, als die Sacramentenlehre. Über die Sacramente der Eucharistie und Buße werden im späteren Verlaufe dieses Buches einige wichtige Puncte noch ausführlicher zur Sprache kommen; mit Übergehung

derselben mögen hier verschiedene andere, gleichfalls die Sacramentenlehre betreffende Fragen kurz erwähnt werden. Eine solche Frage ist: Ob es auch Sacramente des Urzustandes gegeben hat? Da der Lombarde dem Urzustande des Menschen ein unmittelbares Anschauen Gottes vindicirte, so konnte er bei der den Sacramenten gegebenen Bestimmung, der in Folge des Sündenfalls geschwächten menschlichen Intelligenz das Göttliche zu versinnlichen, keine Sacramente des Urzustandes annehmen. Alexander Halesius ist zur Annahme solcher Sacramente geneigt. Thomas steht auf Seite des Lombarden, soweit er die urständliche Erkenntniß der geistigen Dinge aus göttlicher Erleuchtung ableitet. Eine weitere Frage ist, ob den Sacramenten des alten Testamentes eine rechtfertigende und heiligende Kraft zukam? Hugo von St. Victor [1]) behauptete eine solche Kraft derselben, und leitete sie aus dem Zwecke ihrer Einsetzung her. Dieß findet Thomas mit dem Charakter des alten Testamentes unverträglich, dessen Gesetz ja eben den Zweck hatte, den Menschen der Sünde zu überführen; zudem hätten, Hugo's Ansicht vorausgesetzt, die Sacramente des neuen Testamentes vor jenen des alten Testamentes wenig voraus. So sehr man aber das opus operatum derselben bestreiten muß, so wenig darf man das opus operatum im vorchristlichen Gebrauche derselben in Abrede stellen, wie der Lombarde zu wollen scheint, obwol ihn Einige anders verstehen, und seine ablehnenden Äußerungen nur auf das opus operatum deuten. — Der Lombarde äußerte die später verworfene Meinung, daß die unbeschnittenen Neugebornen der Juden der ewigen Seligkeit verlustig giengen, und daß es eben deßhalb erlaubt gewesen sei, dieselben im Nothfall vor dem achten Tage nach der Geburt zu beschneiden. Thomas läßt diese Ansicht insoweit gelten, als er die sacramentale Giltigkeit des Beschneidungsactes nicht auf den achten Tag beschränkt, gibt aber, was das Historische und Thatsächliche betrifft, entschieden den Gründen den Vorzug, welche Hugo dafür beibringt, daß die Beschneidung nicht früher als am achten Tage vorgenommen worden. Der Lombarde behauptete weiter, daß die Beschneidung bloß Nachlassung der Schuld wirkte, jedoch keine heiligende Gnade verlieh. Aber die Gnadenmittheilung ist die unerläßliche Bedingung der Aufhebung der Unordnung der Schuld,

[1]) Sacram. I, P. XI, c. 15.

ohne welche Aufhebung kein Straferlaß denkbar ist. Darum ist auch die Ansicht Anderer falsch, welche wol eine Gnadenverleihung bei der Beschneidung, aber nicht in Kraft der Beschneidung zugeben. Dieß einsehend sagen wieder Andere, daß die durch die Beschneidung wirkende Gnade die Aufhebung der Schuld, jedoch nur dieß bewirke, und keine positiven Gnadenwirkungen setze. Dieß ist jedoch abermals unstatthaft, da der Zweck der Beschneidung war, der Erlangung des ewigen Lebens werth zu machen, was ohne positive Heiligung nicht möglich ist. Diese Ansicht wurde indeß von Thomas später dahin abgeändert, daß er die zur Erlangung der Seligkeit befähigende Wirkung der Beschneidung nicht aus dem Acte als solchem, sondern aus der Kraft des Glaubens an den verheißenen Messias ableitete (3, qu. 70, art. 4). Dieser Glaube reichte — wie es scheint — nicht hin, den von Johannes Getauften den Empfang der Taufe Christi zu ersetzen, wie der Meister der Sentenzen annimmt; denn es handelte sich um eine Wirkung ex opere operato, die der Taufe des Johannes nicht zukommt. Zudem muß jedes Sacrament, bei dessen Spendung etwas Wesentliches übersehen wurde, noch einmal gespendet werden; der Taufe des Johannes fehlte aber die wesentliche Form der Taufe Christi. Daß Thomas den Irrthum Hugo's und des Lombarden nicht theilt: gebannte, degradirte, schismatische und apostasirte Priester könnten den Leib Christi nicht consecriren — versteht sich von selbst. Eben so widerlegt er die analoge Behauptung des Lombarden, daß abgesetzte, oder der Simonie überwiesene Bischöfe das Sacrament der Priesterweihe nicht gültig spenden könnten. Daß der zweite Mann eines von ihrem ersten Manne unberührt gebliebenen Weibes nicht für einen Bigamus zu halten sei, wie der Lombarde angenommen hatte, wußte man bereits vor Thomas aus Innocenz III. Decretalen. Die mit des Weibes Schwester getriebene Blutschande raubt der Gattin des Blutschänders nicht das Recht, die eheliche Pflicht zu begehren, wie in den Sentenzen angenommen wird, wol aber kann der Blutschänder nach des Weibes Tode ohne vorausgehende Dispensation keine erlaubte Ehe eingehen.

Durch die Erklärung der Sentenzen hatte Thomas eine mächtige Grundlage für die weitere Fortbildung seiner theologischen Bestrebungen gewonnen. Der Commentar zum Lombarden enthält eigentlich schon seine ganze Lehre, wenn auch, vermöge der Ab-

hängigkeit von dem Entwickelungsgange des commentirten Autors, noch nicht in der durchgebildeten Form eines selbstständigen Systems. Seine weiteren Thätigkeiten waren theils auf dialektische Durchbildung der theologischen Lehren im Einzelnen, theils auf systematische Gruppirung und Abrundung derselben als eines zusammenhängenden Ganzen gerichtet. Aus diesen Bestrebungen doppelter Art erwuchs eine doppelte Reihe von kleineren und größeren Arbeiten; zu jenen ersterer Art gehören die Quaestiones disputatae, neben welchen auch die Quaestiones quodlibeticae genannt werden mögen — zu den Arbeiten letzterer Art das Compendium theologiae und die Summa contra Gentiles. Als die Frucht der vollkommenen Ineinsbildung beider Arten von Thätigkeit ist seine Summa theologica, das Hauptwerk seines Lebens, anzusehen.

Der Quaestiones quodlibeticae wollen wir nur im Vorübergehen erwähnen. Man versteht unter ihnen eine Sammlung von scholastisch dialektischen Erörterungen theologischer Fragen der verschiedensten Art in buntester Mischung und ganz zufälliger Ordnung. Sie sind in zwölf Partien abgetheilt, deren jede mehrere Quästionen, so wie jede Quästion wieder eine Reihe von Artikeln enthält. Man möchte sie für Übungen halten, welche Thomas mit jüngeren Genossen seines Ordens vorgenommen; jede Partie beginnt mit dogmatischen Fragen und geht dann auf Themata moralischen Inhaltes über, in welchen meistens auch auf die Pflichten des geistlichen Standes und der Religiosen, auf Verwaltung der Liturgie, der Sacramente u. s. w. Bedacht genommen ist. Im Ganzen und Großen kann man diesen Quodlibeticis keine besondere Wichtigkeit beilegen, da sie in der Hauptsache nichts bieten, was sich nicht sonst auch in den anderen größeren Werken des heiligen Thomas fände. Eben so wenig sind sie geeignet, uns die weitere wissenschaftliche Entwickelung ihres Verfassers nach Abfassung des Commentars zu den Sentenzen zu veranschaulichen; denn der Zweck ihrer Abfassung stand seitwärts von den großen Zielen, welche Thomas in seinen Quaestionibus disputatis verfolgte [1]).

[1]) Übrigens mögen hier einige besondere Fragen aus den quodlibeticis ausgehoben werden, die durch ihre Fassung interessant sind oder durch ihren Inhalt auf charakteristische Weise anzeigen, was man in dieser Sammlung von Fragen zu suchen hat. Die Frage: Utrum senarius numerus sit creator

Die Quaestiones disputatae sind eine Arbeit, an welche zu gehen Thomas zunächst schon durch sein Amt als Lehrer veranlaßt war. Die umständliche dialektische Erörterung theologischer Einzelmaterien war gewissermaaßen ein höherer Lehrcurs, welchen der Magister der Theologie eröffnete, nachdem er die Erklärung der Sentenzen beendet hatte. Wir wissen überdieß, daß Thomas auch nach Erlangung der Doctorwürde gegen die bisherige Gewohnheit sein Lehramt in Paris mit geringen Unterbrechungen fortsetzte, bis er nach Italien gerufen wurde. In diese Zeit fällt demnach die Entstehung der Quaestiones disputatae, zu deren Ausarbeitung er seine beste und rüstigste Kraft aufbot; er bildete in ihnen seine dialektische Geschicklichkeit zur Virtuosität aus. Aus 63 Fragen bestehend [1]), die über 400 Artikel enthalten, füllen sie einen ganzen Folioband aus. Sie verbreiten sich über die wichtigsten und vornehmsten Gegenstände der theologischen Speculation, namentlich über jene Materien, welche im ersten und zweiten Theile der theologischen Summe behandelt werden. Sie sind unter gewisse Hauptabtheilungen gebracht; die erste, welche 10 Quästionen umfaßt, ist de Potentia betitelt; die nächstfolgenden 16 Quästionen sind unter der allgemeinen Überschrift de Malo zusammengefaßt. Sodann folgen 3 quaestiones unicae: de spiritualibus creaturis; de anima; de unione Verbi. Hierauf folgen 5 Quästionen de virtutibus; endlich die umfangsreichen Quästionen de veritate. In der Subsumtion der einzelnen Materien unter diese allgemeinen Titel ist vor Allem die Absicht kennbar, die verwandten Lehrstücke, welche im Anschlusse an den Lombarden nicht nach ihrem inneren Zusammenhange gereiht werden konnten, zusammen zu ordnen, um auf diese Art eine allseitige Durchführung und Beleuchtung theologischer

---

vel creatura? ist so ganz recht auf dialektische Übung abgesehen. Eine weitere Frage lautet: Utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Andere Fragen sind moralcasuistischen Inhaltes: Utrum expulsi propter partes possint bona expetere ab illis, qui sunt in civitate manentes. — Utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum ad hoc quod res defuncti melius vendantur. — Utrum liceat praedicatoribus eleemosynas accipere ab usurariis u. s. w.

[1]) Nach deren Zahl sie bisweilen als Ganzes benannt zu werden pflegen. Der Artikel 2 der qu. 4 ist durch den Dominicanergeneral Baudellus aus anderen Werken des heiligen Thomas zusammengestellt worden.

Hauptfragen zu erzielen. So wird in den Quäſtionen de potentia Dei die Macht Gottes, nachdem ſie vorläufig nach ihrem Anſich betrachtet worden, als zeugende Kraft in Gott, ſodann als ſchöpferiſche Macht, als Macht der Erhaltung, als wunderwirkende Macht erwogen; dieß führt auf die Frage nach dem allgemeinen Verhältniß der Geſchöpfe zu Gott, dieſe Verhältniſſe Gottes nach Außen leiten weiters auf die Betrachtung ſeiner inneren Weſensverhältniſſe hin, und ſo ſchließt der ganze Tractat endlich mit der Trinitätslehre ab. Die Quaestiones de Malo handeln vom Böſen, von der Sünde, von den Urſachen der Sünde, Erbſünde, Strafe der Erbſünde, von der läßlichen Sünde, von den Hauptſünden: Hoffart, eitler Ruhmſucht, Neid, Trägheit, Zorn, Geiz, Völlerei, Unkeuſchheit, endlich von den Dämonen. Die Quaestiones de veritate handeln erſtlich von der Wahrheit an ſich, ſodann von ihrem Sein in Gott, in Engeln und Menſchen. Das Sein der Wahrheit in Gott führt auf die Lehren vom göttlichen Wiſſen, von den Ideen, vom Worte Gottes, Providenz, Prädeſtination, vom Buche des Lebens. Das Sein der Wahrheit im Menſchen wird nach allen möglichen Seiten und Beziehungen aufgefaßt, nach ihrem Zuſammenhange mit dem natürlichen und übernatürlichen, geiſtigen und ſittlichen Leben und Streben des Menſchen. Es folgen da aufeinander die Erörterungen über den menſchlichen Geiſt (de mente) und deſſen Erkenntnißfähigkeit, über das Erkennen durch den Unterricht (de magistro), prophetiſche Erleuchtung, Verzuckung, Glaube. Nachdem ſo die Quellen der menſchlichen Erkenntniß angegeben, folgt die Zergliederung der verſchiedenen Erkenntnißkräfte im Menſchen (ratio superior et inferior; synderesis, conscientia), ſodann das Erkennen mit Rückſicht auf die verſchieden modificirten Zuſtände des menſchlichen Geiſteslebens beſprochen, das Erkennen im Urzuſtande, nach dem Tode, die Erkenntniß der menſchlichen Seele Chriſti. Endlich kommt die Rede auf das durch die Erkenntniß bedingte Begehren und Wollen, und wird gehandelt vom Guten, vom Begehren des Guten und vom Willen, vom göttlichen Willen, von der menſchlichen Wahlfreiheit, von der Sinnlichkeit und deren Leidenſchaften, von Gnade, Rechtfertigung und Heiligung.

Es wurde bemerkt, daß Thomas in den Quaestionibus disputati die Kunſt der ſcholaſtiſchen Dialektik zu ihrem höchſten Grade auszubilden bemüht war. Es galt der ſorgfältigſten Ausarbeitung,

Bestimmung und Begränzung jedes einzelnen theologischen Begriffes, um ihn als allseitig passendes Glied dem großen Bau einfügen zu können, welcher vor seiner Seele stand. Die scholastische Thätigkeit war ihrem ganzen Wesen nach constructiv und architektonisch; auf vollkommenste Durchbildung dieser architektonischen Kunst zweckte denn auch letztlich die Bearbeitung aller Einzelnheiten des Baumateriales ab. Demnach mußte denn auch jedes einzelne Object und Problem zur Gesammtheit der übrigen in die vielseitigste Relation gesetzt werden und dadurch eine dem Sinne des Ganzen entsprechende Gestalt bekommen, damit es sich dem Ganzen harmonisch einfügte und den Sinn des Ganzen auf die vielseitigste Weise spiegelte, dem geschliffenen Krystalle ähnlich, der in seinen vielen Flächen das eine und selbe Bild vielfach wiedergibt. Für solche kunstreich gearbeitete, und das in sie geleitete Licht einer tiefsinnigen Weisheit in hundertfältigem, vielfarbigem Reflexe wiederstrahlende krystallinische Gebilde sind die einzelnen articuli der quaestiones disputatae zu nehmen. Im Allgemeinen sind sie in derselben Form abgefaßt, wie jene im Commentar zum Lombarden; aber mit einer viel reicheren Ausstattung von gelehrten Mitteln, mit einem viel größeren Aufwand dialektischer Kunst und mit einer solchen Vielseitigkeit der Orientirung, als es die Klarheit und Übersichtlichkeit der Erörterung noch gestatten mag. Jede Frage beginnt mit einem Videtur quod non; eine Reihe von Gründen, die das eine oder andere Mal die Zahl von dreißigen erreicht, wird zur Unterstützung des quod non vorgeführt; darauf folgt das Contra mit einer verhältnißmäßig geringeren Zahl von Gegengründen, die in der Regel schlagende, unwiderlegliche Gründe sind, und im Voraus die Richtung und das Ziel der nachfolgenden Responsio anzeigen. Diese ist mit indirecter, stillschweigender Bezugnahme auf die vorausgeschickten Bedenken abgefaßt, kürzer oder länger, je nach Bedürfniß und Wichtigkeit; hierauf die directe Bezugnahme auf die Eingangs aufgeworfenen Schwierigkeiten, die nun der Reihe nach beantwortet werden, in der Regel kurz, das eine oder andere Mal aber auch in längeren Excursen. Vergleicht man das Verfahren in diesen Artikeln mit jenem, welches Albert z. B. in seiner Summa theologica beobachtet, so muß man ersterem trotz seiner Umständlichkeit den Vorzug der leichteren Übersichtlichkeit einräumen, weil die eigentliche Entwickelung in die Responsio zusammengedrängt ist, so daß

die nachfolgenden Beleuchtungen der verschiedenen Gegengründe eigentlich nur mehr dialektisches Interesse haben, und wenn schon sinnreich und angenehm beschäftigend, doch nicht auf ermüdende Weise anspannen, indem sie einfach nur die Application des gewonnenen Resultates enthalten. Albert hingegen verlegt einen großen Theil seiner Entwickelung in die vorausgeschickten Gründe sowol, wie in die der Hauptantwort nachfolgenden Lösungen, verlegt häufig eben so viel von seinen eigenen Ansichten auf die Gründe der einen, wie der entgegengesetzten Seite; sein Verfahren ist mit einem Worte viel problematischer, als das seines Schülers. Freilich muß man auch wieder gestehen, daß es Albert mit seinen Pro und Contra aufgestellten Gründen viel ernstlicher meint, als Thomas, welchem das Videtur quod non mit seinen vielen Gründen in der Regel nur zum Mittel einer allseitigen Beleuchtung der beregten Frage dient. Dieß rührt daher, daß Thomas bereits zu einem entschiedenen Abschlusse gekommen und mit sich fertig ist, während uns in Albert vielfach der noch suchende und fragende Forscher entgegentritt, der seinen Stoff erst vollkommen zu bewältigen trachtet. Gleichwol sind auch bei Thomas die vorausgeschickten Gründe — und darin besteht das Kunstvolle seines Verfahrens — nicht bloß äußeres Beiwerk, sondern die ganze nachfolgende thetische Entwickelung ist wesentlich auf sie gestützt, daher auch die schließlich angehängten Resolutionen einen wesentlichen Bestandtheil der Erörterungen bilden, die in ihnen eben in ihre letzten Ausläufer verfolgt wird.

Wir wollen, um von Thomas' Vorgehen eine deutlichere Vorstellung zu geben, einige Artikel ausheben, und zwar solche, welche zugleich Gelegenheit geben, das Verhältniß zwischen Thomas' und Albert's Speculation von noch anderen Seiten kenntlich zu machen, als es bereits geschehen. In Potentia qu. 3, art. 16 bespricht Thomas die Frage: Utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Eine lange Reihe von Gründen, nicht weniger als vierundzwanzig, scheinen dagegen zu sprechen. Jedes Wesen kann nur in der ihm gemäßen Art produciren; wie Gott als der wesenhaft Gute nur Gutes, so kann er als der absolut und wesenhaft Eine nur Eines hervorbringen. Wie bonum und ens, so werden auch unum und ens convertirt; wie im Sein, muß die Creatur daher auch hinsichtlich des unum Gott ähnlich sein. Das multum ist privativer

Gegensatz zum unum, wie malum zu bonum; da nun das malum nicht von Gott hergeleitet werden kann, so, wie es scheint, auch nicht das multum. Vermöge der Proportion zwischen Ursache und Wirkung müssen von universellen Ursachen universelle Wirkungen, von particulären Ursachen particuläre Wirkungen ausgehen; von Gott als universellster Ursache kann nur die universellste Wirkung, das Sein, ausgehen, alle Unterschiede im Sein müssen von minder universellen Ursachen herrühren. Jede Wirkung muß ihre eigenthümliche Ursache haben; das unum ist jedoch kein Proprium des Vielen, also kann es nicht Ursache des Vielen sein. Dieses gilt von Werken des Willens eben so gut, wie von jenen der Natur; auch das Werk des Künstlers muß seine besondere Form im Geiste des Künstlers haben. Vermöge der nothwendig anzunehmenden Conformität zwischen Ursache und Wirkung kann in der Creatur weder eine Vielheit noch eine Zusammensetzung sein. Verschiedene Ursachen können nicht dieselbe Wirkung hervorbringen; also auch nicht umgekehrt Eine Ursache verschiedene Wirkungen. Die Kraft zu zeugen, zu hauchen und zu schaffen ist in Gott Eine; da nun Gott zeugend und hauchend Eines hervorbringt, so muß er auch schaffend Eines hervorbringen. Man kann sich nicht auf eine unitas ordinis in der Welt berufen, da auch die Einheit Gottes nicht eine bloße unitas ordinis ist. Ein simplex unum hat nur Einen Act, Ein Act nur Eine Wirkung; also u. s. w. Gott ist die causa exemplaris des Geschaffenen, Einem exemplum proprium entspricht aber nur Ein Exemplatum. Gott ist Ursache durch seinen Intellect und bestimmt sich im Wirken nach der Form seines Intellectes; diese ist aber nur Eine, mithin u. s. w. Er kann die Creatur nicht unter mehrfachen Gesichtspuncten denken, weil er sonst nicht die absolute Einfachheit wäre; eine mehrfache Auffassung und Beziehung existirt bloß in unserem Verstande. Die Ähnlichkeit des Vielen und Verschiedenen ist ein bloßes ens rationis, also ist Gott nicht Urheber einer zwischen Vielem bestehenden Ähnlichkeit. Nach Plato muß der Beste Bestes hervorbringen; dieses kann nur Eines sein. Gott ordnet die Creatur zu einem bestimmten Zwecke, und wird sie diesem gewiß so nahe als möglich stellen, also setzt er nur die Eine ihrem Zwecke nächste Creatur. Er würde ungerecht handeln, wenn er in der Hervorbringung vieler Dinge, wie es nicht zu vermeiden wäre, die einzelnen ungleich ausstattete. Jedes höher Stehende theilt dem ihm

Unterstehenden seine Vollkommenheit mit; somit konnte auch Gott der höchststehenden Creatur das Vermögen, niedere zu schaffen, mittheilen. Die Formen sind desto activer, je immaterieller sie sind; wenn nun selbst schon die natürlichen Formen ähnliche Formen causiren, um wie viel mehr die Formen des englischen Verstandes; daher scheint die Vielheit und Verschiedenheit der Formen aus Vermittelung der höheren Creaturen, der Engel, erklärt werden zu müssen. Was Gott wirkt, ist Eines, also geht von ihm nur Eines aus. Gott erkennt nur Eines, weil er nichts außer sich erkennt (nach Aristoteles Metaphysik XI. Buch); also wirkt er auch nur Eines. Anselmus sagt, daß die Creatur in Gott eine essentia creatrix sei; diese ist aber in Gott nur Eine, mithin auch die Creatur in Gott nur Eine. Nach der Art, wie sie in Gott hervorgegangen, wird sie auch geschaffen; also wird nur Eine Creatur von Gott geschaffen. — Gegen alle diese Gründe aber spricht, daß Gott (Weish. 11) Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet, daß ein Punct Princip vieler Linien sein kann, daß es der Einheit eigen sei, Princip der Vielheit zu sein; Boëthius sagt, daß Gott die Dinge nach dem Muster der Zahlen geschaffen; der Psalmist sagt, daß Gott Alles in seiner Weisheit geschaffen; Sache der Weisheit ist aber das Ordnen, welches eine Vielheit des zu Ordnenden voraussetzt. — Nun der Entscheid: Daß von Einem Princip nicht eigentlich und unmittelbar Vieles ausgehen könne, scheint aus der Determinirtheit der Ursache mit Rücksicht auf die Wirkung zu erklären zu sein; demgemäß sagt man, wie die Ursache, so die Wirkung. Nun gibt es aber viererlei Ursachen: causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Die causa materialis und efficiens können secundum esse der Wirkung vorangehen, die finalis geht derselben secundum intentionem voraus; die Form aber als Form kann weder secundum esse noch secundum intentionem der Wirkung vorausgehen, — insofern sie zugleich finis ist, geht sie der Wirkung, die eben in Formirung besteht, secundum intentionem voraus. Aber nicht jede Intention zweckt auf die Form ab, sondern nebst den auf die Form abzweckenden Intentionen gibt es noch andere, die einen weiteren Zweck verfolgen. So muß man bei einem Hause zwischen dem finis operationis, der die Errichtung des Hauses, und dem finis intentionis unterscheiden, der die Benützung des bereits fertigen Hauses betrifft. Da die Form als solche in keiner Weise

dem Sein des Gewirkten vorausgeht, so kann die Determinirtheit des Wirkens und Hervorbringens nur aus der Beschaffenheit der übrigen Ursachen (Materie, causa efficiens, finis operationis, finis intentionis) abgeleitet werden. Für Gott kann das Wirken nicht durch eine bereits vorhandene causa materialis determinirt sein, da er aus Nichts hervorbringt; noch durch die causa efficiens, da seine active Kraft unbegränzt ist, und deßhalb nur dann, wenn er etwas ihm Gleiches hervorbringen würde, ad unum determinirt wäre; eben so wenig durch den finis intenitonis, indem sein Schaffen zuhöchst auf seine eigene Güte und Trefflichkeit abzweckt, welche durch sein Hervorbringen keinen Zuwachs erfährt, und andererseits niemals durch das Geschaffene vollkommen dargestellt werden kann, so daß man etwa zu sagen hätte, so und so müsse die Creatur beschaffen sein, um totaliter an der Güte des göttlichen Wesens Theil zu haben. Somit bleibt nur der finis operationis, welcher auf die Form geht, als Grund eines tale in den göttlichen Werken übrig. Da die Form begränzt und bestimmt ist, muß sie determinirte Principien und einen determinirten modus essendi haben, z. B. gesetzt, daß Gott einen Menschen schaffen will, muß er ihn aus der Verbindung einer vernünftigen Seele mit einem organischen Leibe entstehen lassen, weil dieß zum Begriffe des Menschen gehört. Was vom Einzelwesen gilt, gilt auch vom Universum; gesetzt, daß Gott ein solches Universum, wie es eben ist, schaffen wollte, war es nothwendig, daß er solche und solche Creaturen schuf, damit durch deren Hervorbringung eben ein solches Universum entstünde. Und da die Vollkommenheit des Universums eine Vielheit und Diversität der Dinge requirirt, so mußte Gott viele und verschiedene Creaturen hervorbringen, einfache und zusammengesetzte, corruptible und incorruptible. Im Hinwegsehen von der Beziehung des göttlichen Hervorbringens zu den genannten vier Ursachen haben sich in der philosophischen Forschung vier Classen von Irrthümern gebildet. Einige blieben lediglich bei der causa materialis stehen, und leiteten aus ihr die Verschiedenheit der Dinge her, entweder aus Verdichtung und Verdünnung der Materie, wie die ältesten Naturphilosophen, oder aus der durch die Beschaffenheit der Materie bedingten Einwirkung einer von der Materie verschiedenen causa efficiens, wie Anaxagoras, oder aus dem Wechselspiele der Kräfte der Materie selber, wie Empedokles. Das Falsche ihrer Ansicht liegt darin, daß

sie auf keine erste Seinsursache zurückgiengen, und Unterschied und Ordnung der Dinge für etwas ganz Zufälliges hielten. Andere leiteten die Mehrheit und Verschiedenheit der Dinge aus einer in der causa efficiens gelegenen Nothwendigkeit her, wie Avicenna und seine Anhänger. Nach ihm setzt das erste Sein, indem es sich erkennt, ein zweites Sein, die intelligentia prima, die schon nicht mehr die reine lautere Einfachheit des ersten Seins haben konnte, indem sie, das Sein empfangend, nicht mehr lautere Actualität, sondern ursprünglich nur empfangende Potenzialität war. Indem sie nun, seiend geworden, das erste Sein erkennt, setzt sie eine zweite, wieder um einen Grad tiefer stehende Intelligenz; insofern sie sich in ihrer Potenzialität erkennt, setzt sie den Körper des bewegenden Himmels; in ihrer Actualität sich erfassend producirt sie die Seele des ersten Himmels. Und in der Fortsetzung dieser Emanationen geht die weitere Vervielfältigung und Diversification der Dinge vor sich. An dieser Ansicht ist verfehlt, daß sie die göttliche Macht auf Eine Wirkung beschränkt, andere Substanzen außer Gott als schöpferisch setzt, und indem sie die Verschiedenheit der Dinge nicht von einer höchsten Zweckursache ableitet, die Ordnung des Universums zu einer rein zufälligen macht. Plato hingegen irrte, daß er in die Zweckursache eine Nothwendigkeit verlegte, die ihr nicht zukommt; er behauptete nämlich, Gott als der Beste könne nur Bestes hervorbringen, also sei keine bessere Welt möglich. Nun ist allerdings das Universum das Beste in Hinsicht auf das, was wirklich ist, nicht aber auf das Mögliche; denn Gott hätte eine bessere und eine minder gute Welt schaffen können. Die Manichäer hingegen übersahen die Nothwendigkeit, die in der Form als finis operationis liegt, und glaubten bloß die vorzüglichsten, geistigen und incorruptiblen Creaturen aus göttlicher Causalität ableiten zu können. Aus einer ähnlichen Quelle floß der Irrthum des Origenes: Gott schuf als die beste Welt geistige Creaturen, als der Gerechte schuf er sie alle gleich; aus dem verschiedenen Gebrauche aber, den diese von ihrer Wahlfreiheit machten, entstanden die verschieden abgestuften Ordnungen der bewährten Engel sowol wie der gefallenen Geister, welche letztere abwärts stürzend theils an die verschiedenen Himmelskörper gefesselt, theils als Menschenseelen geboren wurden, theils endlich in Dämonen sich verkehrt haben. Das Falsche in der Ansicht der Manichäer und des Origenes besteht darin, daß sie die

Welt nicht im Ganzen, sondern bloß in ihren einzelnen Theilen in's Auge fassen. Hätten sie die Idee einer Ordnung des Ganzen erfaßt, so würden sie begriffen haben, wie es schon vom Anbeginn ohne Vorausgang von Schuld und Verdienst verschiedene Stufen der creatürlichen Existenzen geben mußte; dieß war durch die Vollständigkeit und Vollkommenheit des Universums gefordert, gleichwie die Vollkommenheit eines Hauses und des menschlichen Körpers eine Diversität der einzelnen Theile fordert; es können nicht alle Glieder des Körpers Auge, nicht alle Theile des Hauses Dach sein u. s. w. So ist der Hervorgang der Vielheit und Diversität aus Einem Principe nicht aus einer in der Materie gelegenen Nothwendigkeit, nicht aus einer Beschränkung des göttlichen Wirkungsvermögens, nicht aus der Güte oder Gebundenheit vermöge der eigenen Güte, sondern aus der Conception der göttlichen Weisheit zu erklären, welche das Weltganze nicht anders, denn als einen solchen, Vielheit und Diversität voraussetzenden ordo denken kann.— Daraus ergeben sich nun der Reihe nach die Lösungen der vorausgestellten Bedenken. Nicht bloß jedes Ding ist gewissermaaßen eine Einheit, sondern auch das Universum ist eine vollkommene Einheit, welche aber nothwendig Vielheit und Diversität in sich schließt. Eben als Einheit ist auch das Universum wie jedes einzelne Ding Gott ähnlich. Das Schlimme und Viele können nicht miteinander verglichen werden; das Schlimme besteht gänzlich nur im Nichtsein, die Vielheit wird durch das Seiende causirt; zudem hebt nicht jedes multum das unum auf; man unterscheidet ein mit dem esse convertibles unum und ein unum als Princip der Zahl; und nur dieses, nicht das im Einwurfe gemeinte unum hat das multum zum privativen Gegensatze, indem die Zahl durch Theilung des Continuum entsteht. Das Sein verhält sich anders zu dem, was unter ihm befaßt ist, als das genus zu den in ihm befaßten species. Denn die species fügt zum genus eine Differenz hinzu, die nicht in der Essenz des genus liegt; was aber unter dem ens befaßt ist, fügt nicht etwas zum ens hinzu, was in dessen Essenz nicht enthalten wäre. Daher muß die Ursache der generischen Essenz nicht zugleich auch Ursache der specificirenden Differenz sein; wol aber muß dasjenige, was Ursache des ens als solchen ist, auch Ursache aller Differenzen in demselben sein. Mithin kann und muß Gott als causa universalissima die Ursache aller Besonderheiten sein. Die Verähnlichung der Creatur mit dem

Schöpfer (d. i. der Wirkung mit der Ursache) besteht darin, daß an ihr sich der Gedanke und Wille Gottes erfüllt; insofern nun jedes Ding wird, als was es Gott denkt und will, ist er als Schöpfer die causa propria eines jeden Dinges. Da bloß von Ähnlichkeit, nicht von Gleichheit des Geschöpfes mit dem Schöpfer die Rede ist, so muß die Einheit der Creatur nicht so schlechthin, wie die göttliche Einheit, die Vielheit ausschließen. Die Wirkung kann wol nicht größer als die Ursache, wol aber diese größer als die Wirkung sein; daher kann eine Ursache mehrere Wirkungen setzen, nicht aber umgekehrt eine Wirkung unmittelbar von mehreren Ursachen ausgehen. Die Kraft zu zeugen und zu schaffen sind in Gott wol sachlich Eins, ihre Thätigkeiten aber fallen nicht unter denselben Gesichtspunct; die Zeugung ist als ein natürlicher Act, das Schaffen als Willensact aufzufassen. Obgleich das Handeln Gottes in seiner Coincidenz mit der Essenz Gottes Eines ist, so können doch gemäß dem ordo sapientiae und göttlichen Willensermessen viele Wirkungen des Einen Actes statt haben. Ein Musterbild hat nur dann ein einziges Abbild, wenn dieses ein vollkommenes Abbild ist, wofern nicht etwa die Materie Ursache der Vervielfältigung ist; die Creaturen sind unvollkommene Abbilder, daher sind deren viele und verschiedene möglich. Obwol die Form des göttlichen Intellectes nur Eine ist, schließt sie doch vielfältige Beziehungen in sich, nach den verschiedenen Gesichtspuncten, unter welchen Gott das Creatürliche erscheinen muß. Diese verschiedenen Beziehungen existiren nicht bloß in unserer Auffassung, sondern auch im göttlichen Verstande; wie wir es begreifen, daß die Creatur Gott vielfältig nachahmen kann, so begreift es auch Gott, und demzufolge denkt er in seiner Einen Essenz die diversen Beziehungen des Creatürlichen zu Gott. Wie Gott in Einem Alles versteht, so faßt er auch in Einem Alles auf. Obschon die Vielheit außerhalb des Vielen ein bloßes ens rationis ist, so ist sie doch als Vielheit im Vielen auch etwas Wirkliches; so ist auch das Thier als abstrahirter Gemeinbegriff nur im Verstande, die allgemeine Natur des Thieres aber existirt in den besonderen Individuen. Das Universum ist das Beste im Vergleich mit dem, was ist, aber nicht im Vergleiche mit dem, was sein kann. Der Einwand, daß das Beste als das seinem Zwecke Nächste zu denken sei, würde bloß dann gelten, wenn es sich nicht um Ähnlichkeit, sondern um Gleichheit des Geschöpfes mit dem Schöpfer

handelte. Die Meinung des Origenes, daß Gott im Namen der Gerechtigkeit vom Anfange alle Geschöpfe mit gleichen Gaben ausstatten mußte, ist unrichtig; daß Gleichen Ungleiches gegeben werde, ist nur dann ungerecht, wenn das Geben eine Schuldigkeit ist. Die Schöpferkraft läßt sich keinem Wesen außer Gott mittheilen, weil jedes Schaffen, auch jenes des Geringsten, als Seinsmittheilung ein Act unendlicher Macht ist; daher müssen alle Dinge unmittelbar von Gott geschaffen worden sein. Daraus folgt, daß die Seinverleihenden Formen der irdischen Dinge nicht von den Engeln ausgeflossen sein können. Daß Gott nichts außer sich erkenne, kann nur so viel heißen, daß Gott Alles in sich anschaue. Hinsichtlich der Berufung auf Anselm's Äußerung über die Einheit der creatrix essentia und der daraus abgeleiteten Folgerung ist zu erinnern, daß man von der Creatur auf doppelte Weise sagen kann, sie sei in Gott; nämlich in Gott als Erhaltendem und Schaffendem. Nur in letzterem Sinne fällt sie mit der göttlichen Wesenheit zusammen, ohne daß aber hieraus folgte, daß nur Eine Creatur in Gottes Erkennen sein könne, wie bereits im Vorausgehenden umständlich erörtert worden.

Wie verhält sich nun das von Thomas hier Entwickelte zu Albert's Lehre über den Hervorgang der Dinge aus Gott? Auch Albert stellt sich die Frage, wie die Vielheit der Dinge aus ihrer Ursache in Gott zu erklären sei [1]). Es ist etwas Anderes — bemerkt er —, die in den Creaturen selber gelegenen Gründe ihrer Vielheit und Verschiedenheit erkennen, und wieder etwas Anderes, diese Vielheit und Verschiedenheit mit der Einheit der höchsten Ursache zu vermitteln. Die Gründe ersterer Art sind theils aus der Materie, theils aus der Form, theils aus der Bewegung herzuleiten. Die Materie ist Grund der Vielheit für die Dinge, insoweit sie nach Subject, Ort und Zahl von einander verschieden sind. Die Form begründet durch ihren Hinzutritt Unterschiede innerhalb der generischen und specifischen Einheiten; durch die Bewegung sind die Unterschiede der Zeit nach caufirt. Aber wie verhalten sich alle diese Unterschiede zur Einheit des höchsten Principes? Der vermittelnde Gedanke ergibt sich aus der Reflexion auf den Zweck des Universums, welches, um seines Urhebers würdig zu sein, dessen Macht,

[1]) Summ. theol. II, qu. 3, membr. 3, art. 1.

Güte und Weisheit auf eine in ihrer Art vollendete Weise darstellen muß, was nicht möglich wäre, wenn alle Dinge nur Eine Form oder Eine Materie hätten. Auf diesen Einen höchsten Zweck des Ganzen ist es denn in der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge abgesehen, gerade so wie in einem Kriegsheere, in welchem gleichfalls verschiedene Ämter und Functionen des Marschalls, Koches, Waffenschmiedes, Fechters, Ringers u. s. w. zur Erzielung des höchsten Zweckes, des Sieges, Jegliches in seiner eigenen Art zusammenwirken müssen, um in Gesammtheit zu erreichen, was jedes Einzelne in seiner Eigenart für sich allein zu realisiren nicht im Stande wäre. Der Möglichkeitsgrund der Hervorbringung von Vielem wird darin gefunden, daß Gott nicht aus Naturnothwendigkeit, welche auf Eine Wirkung determinirt ist, sondern mit Verstand und Willen wirkt. Intelligente Wesen nehmen den Grund ihres Handelns vom Zwecke her; bedingt dieser eine Mehrheit von Mitteln, so bereiten sie auch diese mehreren Mittel zur Herbeiführung des Zweckes vor. Gott erkennt eine Mehrheit von Geschöpfen zur Realisirung des Weltzweckes als nothwendig, da kein einziges für sich allein seine Macht, Güte, Weisheit angemessen zu repräsentiren im Stande wäre; denn offenbar zeigt sich Gottes Weisheit vollkommener und überzeugender in der Disposition von Vielem, als in jener von Einem; in gleicher Weise verhält es sich mit seiner Macht und mittheilsamen Güte. Sie kann aber in keinem Einzelnen aus dem Vielen, und kann auch in der Totalität desselben sich nicht absolut repräsentiren, wegen der verengten Fassungskraft und Wirkungskraft der außergöttlichen Essenzen, welche durch göttliche Seinsmittheilung entstanden sind. Die Seinsmittheilung an Mehreres kann nicht gedacht werden ohne Begründung von Graduntersch ieden in der geschöpflichen Welt; es muß nächste, entferntere und entfernteste Distanzen der empfangenden Potenzen von der das Sein mittheilenden ersten Ursache geben; das ausfließende Sein (i. e. id quod facit esse debere omnia et in omnibus) selber ist unterschiedlos und einfach, aber die hiedurch verursachten Dinge unterscheiden sich unter einander gemäß der durch kleineren oder größeren Abstand von der mittheilenden Ursache bedingten größeren oder geringeren Fülle der Seinsmittheilung. Gott zunächst stehen die reinen Intelligenzen, hierauf folgen die durch die Determinirtheit zur Materie mit Zeit und Continuum in Verbindung tretenden Intelligenzen (animae

rationales), hierauf in weiterer Determination des dem Menschen zu Theil gewordenen Lichtes die animalischen Wesen u. s. w. mit stets fortschreitender Lichtabnahme und Verdunkelung bis zum Untersten. Auf jeder dieser Stufen ahmen die Geschöpfe Gott nach Vermögen nach und halten in dieser Weise eine ideale Ähnlichkeit mit Gott fest, obgleich sie vermöge ihrer reellen Verschiedenheit von Gott nicht absolut einfach sind wie Gott; sie sind zum Mindesten, wenn nicht aus Materie und Form, wie die sinnefälligen Dinge, doch aus einem formale und materiale zusammengesetzt, wie die reinen Intelligenzen. Es ist aber auch nicht nöthig, daß sie absolut einfach seien, weil sie Gott nicht gleichen, sondern nur ähnlich sein sollen; und deßhalb genügt es für die geschaffene Essenz, wie Proclus sagt, daß sie ein Eines und in sich Untheilbares sei. Die Wesensmehrheit auf jeder der einzelnen Stufen hat für die Engelwelt ihren allgemeinen Grund darin, daß Gott eine möglichste Mannigfaltigkeit von modis der Lichtmittheilung erschöpfen will (nächstdem auch in Hinsicht auf den Ausfall durch den Engelsturz und auf die verschiedenen Ämter des Welthaushaltes); in der Sinnenwelt ist sie zunächst durch den nothwendigen Gradunterschied der Formen, weiters durch die Materie als Individuationsprincip causirt.

Vergleichen wir diese Ausführungen Albert's mit jenen aus Thomas' zuvor beigebrachten Erörterungen, so kann der Fortschritt auf Thomas' Seite nicht in Abrede gestellt werden. Allerdings ruhen die Anschauungen des Letzteren durchgängig auf den Gedanken seines Lehrers; aber sie sind weit kunstgemäßer durchgebildet, und auch tiefer und einheitlicher gefaßt. Albert muß emanatianistische Vorstellungen zu Grunde legen, um die Vielheit der Dinge abzuleiten, für welche er letztlich allerdings in der Weisheit Gottes einen höchsten, bestätigenden Grund neben anderen von Gott hergenommenen Gründen findet. Thomas aber macht die Idee der göttlichen Weisheit zum constitutiven Erklärungsprincipe der obschwebenden Frage, und ermöglichet hiedurch eine Beantwortung, die, abgesehen von der Zuläßigkeit oder Unzuläßigkeit emanatianistischer Vorstellungen ihren speculativen Werth und Gehalt behauptet. Die philosophische und theologische Anschauungsweise der Sache liegen in Albert noch auseinander. Als Theolog denkt er im Bilde vom Kriegsheere, welches ihm hier zur analogischen Erläuterung einer specifischen Diversität der constitutiven Theile des Weltganzen dienen

muß, während er es bei einer anderen Gelegenheit wieder gebraucht, um zu zeigen, wie man sich die Unterschiede innerhalb der Engelwelt mit Ausschluß der specifischen Diversität der einzelnen Engel zu denken habe. Überhaupt stellt sich der Gedanke einer specifischen Diversität bei ihm erst in zweiter Linie ein, und tritt neben der Grundannahme von den Gradunterschieden nur gelegentlich, soweit er als Aristoteliker denkt, hervor; Thomas hingegen premirt eben jenen Gedanken, und erhebt hiedurch die Frage aus dem Bereiche des imaginirenden Denkens in das höhere Gebiet der streng dialektischen Auffassung.

Zur weiteren Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Thomas und Albert möge noch eine andere Erörterung aus den Quaestionibus disputatis ausgehoben werden. Thomas bespricht in Pot. qu. 6 die Lehre von den Wundern; dasselbe Thema handelt Albert in seiner Summ. theol. II, qu. 31 ab. In der Ansicht über das Wesen der Sache, das Verhältniß Gottes zur Natur betreffend, sind beide einverstanden; aber in der wissenschaftlichen Behandlung des Wunderbegriffes zeigt sich wieder die charakteristische Verschiedenheit zwischen beiden: Albert begründet den Wunderbegriff aus der Augustinischen Kosmologie und Ideenlehre, Thomas reducirt unter Anerkennung und Aneignung der Auffassung Albert's das Problem auf den Begriff des Möglichen und Unmöglichen. Albert unterscheidet vier rationes causales alles Geschehens: die rationes primordiales im ewigen Worte, in welchen Alles, was im Reiche der Natur und Gnade, auf natürliche und wunderbare Weise gewirkt werden soll, nach seinem Was, Wann und Wie vorausbestimmt ist; die rationes radicales, welche den vier Elementen eingebildet sind und die Productionsfähigkeit der Materie bedingen; die rationes distinctionis et ornatus, welchen gemäß sich Alles örtlich und specifisch sondert und gestaltet; die rationes seminales, in deren Kraft die irdischen Dinge ähnliche ihrer Art erzeugen. Die rationes primordiales sind die letzten und höchsten Ursachen von Allem, was geschieht; die rationes radicales sind die rationes primordiales der Wirklichkeit der rationes seminales, die zu aller Zeit thätig sind. Die drei letzteren Arten der rationes sind in die Materie hineingelegt, und verhalten sich zu den in Gott existirenden Primordialgründen als rationes obedientiales. Gott hat sich aber durch ihre Erschaffung nicht gebunden, daß er in der Welt nichts Anderes

bewirken könnte, als was sie in seinem Dienste produciren; vielmehr liegt in allem Geschaffenen die passive Möglichkeit, zu werden, was Gott will; Gott wird jedoch niemals etwas Anderes wollen, als was in den Primordialgründen gemäß der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit seit ewig vorausbestimmt ist. Jene passive Möglichkeit der Creatur, zu werden, was Gott will, schließt in sich ein Verhältniß der Abhängigkeit von übernatürlichen Ursachen und vom göttlichen Willen; somit ist in den natürlichen Dingen neben der potentia secundum seminalem rationem eine potentia secundum rationem causalem supernaturalem und eine potentia secundum rationem obedientialem zu unterscheiden. Alle drei Potenzen setzen einen Erreger voraus; aber während die potentia secundum seminalem rationem schon an sich für die erregende Einwirkung disponirt ist, sind die beiden anderen in gar keiner Weise disponirt, und müssen die Kraft zu wirken von der erregenden Ursache erhalten. Die Möglichkeit von Wundern ergibt sich aus dem angegebenen Verhältnisse zwischen Schöpfer und Geschöpf, idealer Primordialwelt und erfahrungsmäßig gegebener Wirklichkeit; eben so löst sich aus dem Gegebenen die Frage, ob Gott etwas contra naturam wirken könne [1]). Versteht man mit Augustinus unter Natur die in die Creatur gelegte Möglichkeit, zu werden, was Gott will, so kann Gott nicht gegen die Natur handeln, weil er damit gegen sich selbst handeln würde. Versteht man unter Natur den erfahrungsmäßigen, gewohnten Lauf der Natur, so gibt es ein Wirken Gottes supra oder auch contra naturam. Man unterscheidet einen doppelten Lauf der Natur, einen cursus intrinsecus und extrinsecus. Unter ersterem versteht man die Hervorbringung der Art- und Gattungsindividuen aus den Samenursachen; gegen und über die in diesem Sinne genommene Natur geht das Wirken Gottes, wenn er aus den ihm verborgenen Ursachen etwas hervorbringt, was nicht seminaliter in der Natur ist; so die Bildung Eva's aus der Rippe Adam's. Der

---

[1]) Ein Gedanke, welchen Albert qu. 31, membr. 1, art. 4 gelegentlich vorbringt, daß die rationes seminales auf die Erhaltung der Institution, die Wunder auf die Restauration der Natur Bezug haben, hätte, wofern die Restauration nicht bloß auf das menschliche Heil bezogen wurde, bei weiterer Beachtung und Durchführung auf eine speculativ erschöpfende Fassung des Wunderbegriffes geführt.

äußere Verlauf der Natur wird wieder nach dem Geschehen in der oberen Himmelsregion und der unteren Erdenregion abgetheilt. In der oberen Region bestimmt der geordnete Gang der Sonne die Stundeneintheilung des Tages; gegen die natürliche Bewegung der Sonne hat Gott dreimal gewirkt, in den Tagen des Josua, des Ezechias und in der Todesstunde Christi. Das Andenken an die zwei ersten Ereignisse hat sich (nach Dionysius ad Apollophanem) bei den Sonnenpriestern von Heliopolis, die Erinnerung an das dritte Ereigniß, welches durch Einschiebung einer außerordentlichen, beschleunigten Mondesbewegung in die geordnete Zahl der Mondesumläufe herbeigeführt wurde, bei den Äthiopiern erhalten. In der irdischen Region besteht die Ordnung des natürlichen Laufes darin, daß es von der Privation keinen Rückgang zum Habitus gibt; gegen diesen Lauf der irdischen Dinge wirkte Gott, da er Blinden das Gesicht, Gelähmten Bewegungsfähigkeit, Todten das Leben gab.

Gleich seinem Lehrer untersucht auch Thomas qu. 6, art. 1, ob Gott praeter causas naturales, contra naturam oder contra cursum naturae wirken könne. Es möchte scheinen, daß er es nicht vermag. Denn in der Glosse zu Röm. 11 heißt es, Gott thue nichts gegen die Natur; denn dieß hieße so viel, als daß Gott gegen sich selber handle, was er nach 2 Tim. 2 nicht thun kann. Wie die Ordnung der menschlichen Gerechtigkeit von der göttlichen Gerechtigkeit herzuleiten ist, so die Ordnung der Natur von der göttlichen Weisheit; Gott kann aber nicht gegen die Ordnung der menschlichen Gerechtigkeit handeln, also auch nicht gegen die Ordnung der Natur. Gott kann in der Natur nichts mit Umgehung der rationes seminales wirken, weil er auch die Mittelursachen nirgends ausfallen läßt; so wirkt er auf die Menschengeister durch die Engelgeister, auf die irdischen Körper durch die himmlischen Körper. Gott kann nicht etwas zugleich poniren und negiren, weil neben der Bejahung die Verneinung unmöglich ist; eben so ist es der Natur unmöglich, das Entgegengesetzte von dem zu thun, was sie wirkt, mithin involvirt eine Wirkung contra naturam einen Widerspruch. Die Glosse bemerkt zu Ephes. 3, daß Gott nicht mit veränderlichem Willen gegen die Ursachen wirkt, welche er selber gesetzt; also geräth ein Wirken contra naturam mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens in Conflict. Der natürliche Lauf der Dinge gehört zum bonum

universi; gegen dieses kann Gott nichts unternehmen, also u. s. w. Gott kann nicht Ursache des Schlimmen sein; das Schlimmste besteht aber nach Augustinus in Beraubung und Hinwegnahme von modus, species und ordo; also u. s. w. Gott hat nach 1 Mos. 1 am siebenten Tage von allen Werken ausgeruht, während der sechs Tage aber nichts gegen die Natur gewirkt; daher fragt es sich nach Augustinus nicht, was Gott während der sechs Tage etwa Wunderbares gethan habe, sondern was die damals geschaffene Natur zulasse und vertrage. Nach Aristoteles ist die Natur die Ursache der Ordnung in Allem; Gott kann aber nichts als die Ordnung wollen; also u. s. w. Wie die Vernunft von Gott ist, so auch die Natur; nun kann Gott nichts gegen die Principien der Vernunft thun, also auch nichts gegen die Principien der Natur. Der gesammte Lauf der Natur ist durch die göttliche Weisheit angeordnet; ein vollkommener Künstler kann nichts gegen seine Kunst thun. Jedes Ding wird nach seiner Bestimmungsfähigkeit bestimmt, und dieß gehört zu seiner Natur; mithin kann auch die Empfänglichkeit für wundervolle Einwirkungen nicht gegen die Natur sein. Anselm sagt, daß nicht das Mindeste für Gott Inconveniente zugelassen werden könne; die Änderung des Naturlaufes ist aber eine Inconvenienz. Wie die Wissenschaft zum Falschen sich verhält, so die Potenz zum Unmöglichen; Gott kann aber das Falsche in der Natur nicht denken, also kann er auch nichts thun, was gegen den Lauf der Natur wäre, weil dieß in der Natur etwas Unmögliches ist. Das Impossibile per se ist ein höherer Grad von Unmöglichkeit als das Impossibile per accidens; nun kann Gott die accidentelle Impossibilität nicht überwinden und nicht machen, daß etwas, was gewesen ist, nicht gewesen sei; um so weniger vermag er das impossibile per se, nämlich etwas, was gegen den Lauf der Natur ist. Eine Wirkung contra naturam fällt unter den Begriff des Gewaltsamen, indem nach Aristoteles dasjenige gewaltsam geschieht, zu dessen Geschehen das Leidende nichts beiträgt; das gewaltsam Bewirkte hinterläßt aber keine bleibende Wirkung, was mit thatsächlichen Wundern, z. B. Blindenheilung, im Widerspruche steht; mithin kann das Wunder keine Wirkung contra naturam sein. Jedes Genus wird nach Potenz und Actus abgetheilt; dem ersteren entspricht die passive, dem letzteren die active Potenz; mithin muß sich für jede passive Potenz in eodem genere auch die entsprechende active Potenz finden,

sonst kann ein Geschehen in der passiven Potenz nicht statt haben. Demnach ist ein Wirken contra naturam, wenn es auch der Allmacht Gottes möglich wäre, doch von Seite der Natur nicht möglich, nicht weil es Gott an Macht fehlte, sondern weil in der Natur die Bedingungen zu einer solchen Machtbethätigung nicht vorhanden sind. Was Gott zeitweilig wirkt, wäre auch dann nicht inconvenient, wenn er es zu jeder Zeit wirkte. Es wäre aber inconvenient, wenn Gott zu irgend einer Zeit im Bereiche der niederen Welt ohne Inzwischentreten der natürlichen Mittelursachen etwas bewirken würde. Wirkt er unter ihrer Vermittelung, so wirkt er naturgemäß, also wirkt er niemals contra naturam. Jede causa per se steht in einem wesentlichen Verhältnisse zur Wirkung, und umgekehrt; was nun einer Sache wesentlich ist, kann ihr auch Gott nicht nehmen, so lange sie existirt; also kann er auch die natürlichen Ursachen, so lange sie existiren, nicht von ihrer Wirksamkeit suspendiren, und kein Geschehen ohne seine natürliche Ursache eintreten lassen. Es ist inconvenient, daß das größere Gut wegen eines geringeren aufgegeben werde; das bonum universi steht aber höher als jedes particuläre Gut; also kann man auch nicht annehmen, daß Gott die Ordnung des Universums, oder was damit gleichbedeutend ist, das bonum universi wegen eines einzelnen Theiles oder Gliedes desselben durch eine Wirkung contra naturam aufhebe. — Gegen alle diese Gründe läßt sich aber auf der anderen Seite geltend machen, daß jener der Natur unmögliche Rückgang von der Privation zum Habitus durch göttliche Macht bewerkstelliget werde; daß die Macht des Höheren nicht von jener des Niederen abhänge oder begränzt werde, mithin Gott durch die unter ihm stehende Natur in seinem Wirken nicht beschränkt werden könne. — Entscheidung: Gott kann mit Umgehung der natürlichen Ursachen in der Welt dieselben Wirkungen hervorbringen, welche von diesen Ursachen hervorgebracht werden; und er kann dieser seiner unmittelbaren Einwirkung dasselbe Ziel oder auch ein den natürlichen Wirksamkeiten entgegengesetztes Ziel setzen, also contra naturam wirken. Jede Bestreitung dieser Wahrheit geht aus einem falschen Begriffe von Gott hervor, und die Einwürfe der Gegner lassen sich sämmtlich auf drei falsche Grundansichten über Gott zurückführen. Gott kann nur dann nicht contra naturam wirken, wenn er gar nicht Welturheber, also auch nicht Urheber der in der Welt wirkenden

Ursachen ist; oder wenn er bloß durch seinen Intellect, der auf das Allgemeine geht, Ursache der Dinge ist, weil dann deren Besonderheiten aus einer von Gottes Willen unabhängigen Ursache stammen müssen; oder endlich, wenn der Wille Gottes selber einer determinirenden Nothwendigkeit unterworfen ist, so daß er nur auf Eine Art zu wirken im Stande ist. — Daraus ergeben sich die Antworten auf die vorgebrachten Gegengründe. Die Glosse zu Röm. 11 sagt, Gott handle nicht gegen die Natur. Dieß ist wahr, nur muß es richtig verstanden werden. Wenn es naturgemäß ist, daß die particulären irdischen Dinge durch die allgemeinen himmlischen Ursachen gegen ihre besondere Natur determinirt werden, wie sich in der durch die himmlischen Einflüsse bedingten Auflösung der irdischen Körperwesen zeigt, so kann es auch nicht naturwidrig sein, daß die himmlischen Ursachen, die sich zur causa universalissima doch nur als Particulär-Ursachen verhalten, durch Gott gegen ihre natürliche Inclination bestimmt werden. Der von der menschlichen Gerechtigkeit hergenommene Vergleich ist falsch; in der Wirkung contra naturam hebt Gott das natürliche Verhältniß eines Dinges zum anderen auf; gegen die menschliche Gerechtigkeit wirken, hieße das gottgedachte Verhältniß des Menschen zu sich selbst aufheben. Eben so ist die Zusammenstellung der englischen Mittelursachen mit den siderischen Mittelursachen nicht zuläßig; letztere zu suspendiren hat Gott einen Grund, der bei den ersteren wegfällt, nämlich die Hinleitung des Menschen von der sichtbaren Thatsache eines Wunders auf die unsichtbare Ursache; die englischen Einwirkungen auf den Menschen setzen aber keine sinnefälligen Resultate, mithin fällt der Anlaß, sie zu umgehen, weg. Daß eine Bejahung und Verneinung zugleich wahr seien, kann Gott freilich nicht machen, und eben so wenig das der Natur Unmögliche ihr möglich machen, z. B. daß der Todte, in welchem das natürliche Lebensprincip nicht mehr ist, aus eigener Kraft zum Leben erwache u. s. w.; dieß geschieht aber auch nicht im Wunder, sondern Gott thut das, was den Naturkräften aus sich unmöglich ist. Von einer Veränderlichkeit des göttlichen Willens kann ebenfalls keine Rede sein, da die in der Zeit vollzogene That contra naturam seit ewig vorausgesehen ist. Ferner ändert Gott nicht die Ordnung des ganzen Universums, sondern nur das Verhältniß einer particulären Ursache zu ihrer Wirkung. Auch das natürliche Übel und das Strafübel beziehen sich auf dieses

particuläre Verhältniß, das malum culpae aber auf die Ordnung des Universums; darum kann Gott nicht Ursache des letzteren, wol aber der ersteren sein. Die Wunder geschahen an den im Sechstagewerke gewissermaaßen präexistirenden Creaturen, sind also materialiter im Sechstagewerke enthalten, obgleich damals als die Schöpfung, d. i. die Natur gegründet und eingerichtet wurde, nichts gegen den Lauf der Natur geschehen konnte. Die Natur ist nicht in Allem, sondern in allem Natürlichen Ursache der Ordnung. Das impossibile per se ist ein Begriff, der zunächst der Logik und Mathematik angehört und hier das an sich Undenkbare, weil den Formalprincipien aller Erkenntniß Widersprechende bedeutet; in zweiter Linie wird er auf das Naturgebiet übertragen, und bedeutet das einer Sache nach ihrer gegebenen Beschaffenheit Unmögliche, was aber immer noch für Gott möglich bleibt, weil er über den determinirten Charakter der fraglichen Sache erhaben ist; also kann man die materiale Unmöglichkeit nicht auf gleiche Linie stellen mit der logischen oder mathematischen Unmöglichkeit. Wider das von der Vollkommenheit der göttlichen Kunst hergenommene Argument ist zu erinnern, daß diese bei der Hervorbringung der Dinge sich noch nicht vollständig entfaltet und daher nachfolgend noch auf andere Weise sich bethätigen kann, als es im Laufe der Natur liegt; dieß ist dann ein Wirken contra naturam, aber nicht ein Wirken contra artem, die vielmehr beide Wirkungsweisen, die frühere und spätere, in sich schließt. Die Äußerung des Aristoteles, daß die Bestimmungsfähigkeit des Dinges etwas Natürliches, ihm Eignendes sei, bezieht sich auf die dem Dinge nach seinem besonderen natürlichen Zwecke eignende Bestimmungsfähigkeit. Die Convenienzfrage ist zuhöchst aus der Idee der göttlichen Weltleitung zu entscheiden. Die Unterscheidung zwischen falsum simpliciter und falsum alicui geht nicht an; daher ist auch der darauf gebaute Schluß falsch. Jedes ens per se ist auch ein ens per accidens, daher auch jedes impossibile per se auf ein impossibile per accidens zurückzuführen; so läßt sich auch die im Einwurfe erwähnte accidentelle Unmöglichkeit für Gott auf ein impossibile per se zurückführen; dieses impossibile per se ist im gegebenen Beispiele die Unmöglichkeit, daß eine geschehene Thatsache nicht geschehen sei; obschon dieses impossibile per se ein possibile per accidens ist, weil das, was geschehen, auch nicht hätte geschehen können. Nicht jeder äußere Einfluß fällt unter den

Begriff des Gewaltsamen, sonst müßte auch der siderische Einfluß auf die sublunarische Welt hieher gerechnet werden; gehört dieser nicht hieher, um wie viel weniger der Einfluß Gottes auf die irdische Welt. Es ist nicht nothwendig, daß eine Sache nur für Einwirkungen gewisser Art empfänglich sei, sie kann vielmehr in verschiedener Beziehung für verschiedene Einwirkungen empfänglich sein, also als geschaffene Sache eine Receptivität für den Einfluß des Schöpfers haben, welche ihr im Verhältniß zu anderen Agentien nicht zukommt. Daß die Convenienz oder Nichtconvenienz eines Geschehens letztlich von Gründen der göttlichen Providenz abhänge, wurde schon gesagt; diesen zufolge kann ein zeitweiliges außerordentliches Geschehen das Rechte und Conveniente sein. Das wesentliche Verhältniß einer bestimmten Ursache zu einer bestimmten Wirkung wird durch wunderthätige Eingriffe Gottes nicht annullirt, sondern nur für den gegebenen Fall in seiner actuellen Geltung suspendirt; wenn z. B. das Feuer im Ofen der drei Jünglinge nicht wirklich brannte, so behielt es doch die Kraft zu brennen. Durch die übernatürliche Einwirkung auf das Wechselverhältniß particulärer Potenzen wird nicht die Ordnung des Universums beeinträchtiget; vielmehr geschehen jene Abänderungen der Ordnung in particulären Verhältnissen zur Aufrechthaltung der Ordnung des Ganzen.

Wir haben oben bei Besprechung des Commentars über die Sentenzen gesehen, was Thomas gegen die Gründe zu erinnern hat, durch welche die Schöpfung der Welt in der Zeit demonstrirt werden sollte; wie er die philosophischen Beweisgründe für die entgegengesetzte Annahme einer ewigen Schöpfung bekämpft, möge aus seinen Quaestionibus disputatis ersehen werden; denn in diesen läßt er sich am ausführlichsten darauf ein (De Potentia qu. 3, art. 17). Nicht weniger als dreißig Gründe werden zur Unterstützung der betreffenden Behauptung vorgeführt, und alle im Einzelnen widerlegt. Man sagt, die Mittheilsamkeit gehöre zum Wesen der göttlichen Güte; da Gott immerdar die Güte ist, müsse er sich immerfort mittheilen, mithin mußte er seit ewig schaffen. Hier wird jedoch übersehen, daß diese Mittheilung durch Vermittelung des göttlichen Willens geschehe, von dessen Disposition es abhängt, in welcher Weise die Mittheilung statt haben soll. — „Gott verweigert keiner Creatur, dessen sie ihrer Natur nach fähig ist; der Himmel, dessen Existenz aber auch schon das Vorhandensein anderer Creaturen

involvirt, ist fähig, ewig zu sein, also u. s. w." Man übersieht hier, daß eine Tauglichkeit zum Sein oder Wirken sich niemals auf die Vergangenheit, sondern auf die Gegenwart oder Zukunft bezieht. — Man folgert die Ewigkeit des Himmels aus seiner Incorruptibilität, und sucht darzuthun, daß man ihn nicht etwa deßhalb, weil sein Bestand von der göttlichen Influenz abhängig ist, für etwas bloß Mögliches und Contingentes halten könne, indem es ja auch z. B. Nothwendigkeit ist, daß der Mensch ein lebendes Wesen (animal) sei, obschon der Mensch trotz dieser Nothwendigkeit zu sein, nicht ist, wenn die seine Qualität tragende Substanz nicht vorhanden ist. Aber die Incorruptibilität des Himmels besteht ja nicht darin, daß er, so lange die göttliche Influenz des Seins dauert, nicht in Nichts zerfallen könne; mithin ist die Stütze des Argumentes zu verwerfen. Und die auch von den Gegnern anerkannte Nothwendigkeit einer fortdauernden Seinsinfluenz beweist, daß die dem Himmel seiner Natur nach zukommende Incorruptibilität nicht mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Seins zusammenfalle; denn die Seinsmittheilung hängt letztlich doch nur vom göttlichen Wollen ab. — „Avicenna beweist in seiner Metaphysik, daß jede Ursache ihre Wirkung nothwendig zur Folge habe; denn würde die Wirkung eine problematische bleiben, so müßte man noch eine andere Ursache annehmen, wodurch die erstere Ursache zur sicheren und gewissen Setzung der Wirkung sollicitirt würde, und die sollicitirte Ursache wäre für sich genommen nicht eine causa sufficiens. Gott ist aber causa sufficiens mundi, also u. s. w." Allerdings ist Gott die causa sufficiens aller Dinge, aber keine aus Naturnothwendigkeit wirkende Ursache; mithin mußte er nicht, weil die göttliche Natur ewig ist, auf seit ewig schaffen; sondern es hieng vom Willen Gottes ab, wann und in welcher Weise er sich als causa sufficiens mundi bethätigen wollte. — „Alles, was vor der Zeit ist, ist ewig; die Welt fieng vor der Zeit an zu sein, indem sie im ersten Augenblicke der Zeit wurde, welcher als solcher der Zeit vorausgeht." Aber er geht nicht der ganzen Zeit voraus, weil er, obschon kein Theil der Zeit, doch der Ausgangspunct der Zeit, also aliquid temporis ist. In einem anderen Sinne kann man allerdings sagen, die Welt war vor der Zeit, insofern nämlich ante tempus so viel heißt, als ante temporis impletionem; denn die Zeit erfüllt sich nicht anders, als in einem auf den ersten Augenblick folgenden zweiten

Augenblicke. — „Idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Da Gott immer derselbe ist, und wegen der Unbeschränktheit seiner Macht in seinem Wirken niemals gehindert werden kann, so muß er, was er einmal that, immerfort seit ewig gethan haben." Darauf ist zu sagen, daß in jeder Wirkung die Ursache sich abbilden muß. Die Welt ist Product des göttlichen Willens, muß daher in Bezug auf Dauer, räumliche Dislocation u. s. w. die Form des göttlichen Willens an sich tragen; daraus folgt, daß das Wann des Weltanfanges von der Disposition des göttlichen Willens abhänge. — „Gott muß seine Güte und mithin auch die Creaturen immer wollen, weil das Hervorbringen zu seiner Güte gehört." Gott kann nur seine Güte und das, ohne welches diese nicht bestehen kann, nothwendig wollen. — „Gott ist die absolute Freigebigkeit; am freigebigsten ist, wer am schnellsten gibt; also geziemte es sich für Gott, von Ewigkeit her zu schaffen." Es ziemte sich, die Creatur in solcher Art zu schaffen, daß in ihnen Gott am meisten als das, was er ist, offenbar wurde; dieß konnte durch eine Schöpfung in der Zeit geschehen, indem in diesem Falle am sichtlichsten hervortreten mußte, daß die Creaturen ihre Seinsursache außer sich haben, daß Gott ihrer nicht bedürfe, und daß sie in Allem dem Willen Gottes unterworfen seien. — „Ein Wollen ist nur dann wirklich vorhanden, wenn man das, was man kann, auch wirklich thut. Gott müßte also nicht von Ewigkeit her die Welt wirklich gewollt haben, wenn er sie nicht auch von Ewigkeit her geschaffen hätte." Gott hatte von Ewigkeit her den Willen, daß die Welt werden sollte, aber nicht, daß sie von Ewigkeit her werden sollte, sondern in dem Momente, welchen sein Wille seit ewig bestimmt hatte. — „Wenn die Welt nicht ewig gewesen, so war sie vor ihrem Sein entweder unmöglich oder möglich. War sie unmöglich, so konnte sie nie geschaffen werden. War sie möglich, so war sie in potentia vorhanden; die Potenz setzt aber einen Träger oder eine Materie voraus; keine Materie kann aber ohne Form existiren; also war die Welt, bevor sie war, nach Materie und Form bereits vorhanden." Man identificirt hier unrichtiger Weise die potentia passiva des bereits Geschaffenen mit der potentia activa des Schöpfers. Oder man kann sagen, die Welt war vor der Schöpfung, weil in dem Satze: mundus est, Subject und Prädicat mit einander vereinbar sind, also die Welt immer denkbar war.

Damit ist auch der Einwand beantwortet, daß die Verwirklichung der Welt ihre vorausgehende Möglichkeit, also eine ewige Materie voraussetze. — „Jedes Agens, welches vom Neuen zu wirken beginnt, setzt sich aus der Potenzialität in die Actualität über; dieß kann aber bei Gott nicht statt haben, da er unbeweglich ist. Also u. s. w." Das Gesagte gilt für eine Kraft, deren Thätigkeit einen Anfang hat; Gottes Thätigkeit aber ist ewig, weil sie mit seiner Substanz zusammenfällt. Das Neue ist hier nur die in die Zeit fallende Wirkung; der Anfang einer Thätigkeit bedeutet bei Gott so viel als eine neue Wirkung setzen, gemäß einem seit Ewigkeiten feststehenden Willensbeschlusse. — „Wenn ein willensfähiges Agens etwas ausführt, was es sich früher vorgesetzt hatte, so muß es dazu durch etwas vermocht werden, was früher nicht war. Nun war aber vor der Welt nichts als Gott; also kann keine Präcedenz des Beschlusses der Weltschöpfung vor der wirklichen Vollführung desselben statt haben." Dieses Argument kann nicht auf ein Wesen angewendet werden, dessen Handeln die Zeit erst schafft. — „Gott wird durch seine Güte zum Handeln bewegt; er war immer die Güte, also u. s. w." Von einem Bewegtwerden Gottes kann nur metaphorisch die Rede sein. — „Was immer an seinem Anfange und Ende ist, hat kein Ende und keinen Anfang; die Zeit ist nur im gegenwärtigen Augenblick vorhanden, der zugleich Ende der vergangenen, und Anfang der zukünftigen Zeit ist; also ist die Zeit immer in ihrem Anfange und in ihrem Ende, mithin ewig." Wenn nun hierauf erwiedert wird, daß der erste Augenblick nicht das Ende eines vorausgehenden, und der letzte nicht der Anfang eines nachfolgenden späteren sein könne, so sagt man weiter: „Der Zeitaugenblick unterscheidet sich dadurch von der Ewigkeit, daß er etwas Fließendes ist, und zwar ab aliquo in aliud; fließt jeder Augenblick der Zeit aus einem Augenblick hervor und in einen anderen über, so kann die Zeit weder einen Anfang noch ein Ende haben." Es ist richtig, daß der Augenblick etwas Fließendes sei, aber nicht immer ab aliquo in aliud; der letzte Augenblick fließt bloß ab aliquo, der erste bloß in aliquid. — „Die Zeit ist durch die Bewegung, die Bewegung durch das Bewegliche. Das erste Bewegliche ist kreisförmig, daher sich für dessen Bewegung, somit auch für seine Zeit kein Ausgangs- und Endpunct festsetzen läßt. Erwiedert man, daß das mobile primum, wenn auch nicht Anfang und Ende seiner

Größe, so doch einen Anfang seiner Dauer habe, so ist weiters zu sagen, daß die Dauer der Bewegung vom Maaße der Größe abhängt. Hat also die Größe eines Körpers keinen Anfangspunct, so hat auch die Bewegung und die Zeit, und mithin auch die Dauer beider keinen Anfang, da die Größe beider, namentlich der Zeit, in der Dauer besteht, und der Größe des Körpers entsprechen muß." Alles dieß soll aber nach Aristoteles nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit einer anfangslosen Kreisbewegung beweisen; gesetzt, es gebe eine Bewegung von Ewigkeit — ist der Sinn des Argumentes — so muß sie kreisförmig sein. Mehr läßt sich aus rein mathematischen Abstractionen nicht entnehmen. — „Gott verursacht die Dinge durch sein Wissen, das Wissen involvirt aber eine Relation zum Gewußten; da nun die Correlate ihrer Natur nach gleichzeitig sind, das Wissen Gottes aber ewig ist, so müssen die Dinge von Ewigkeit her geschaffen worden sein." Das Wissen Gottes verhält sich zu den Dingen, wie diese zum menschlichen Wissen; denn wie Gott Ursache der Dinge, so sind diese Ursache unseres Wissens. Wie nun die Dinge existiren können, ohne daß wir um sie wissen, so kann auch Gott die Dinge wissen, ohne daß sie existiren. — „Gott ist im Verhältniß zur Welt ein Prius entweder der Sache, oder auch der Dauer nach. Im letzteren Falle muß man sich eine der Schöpfung vorausgehende Weile oder Dauer denken, welche sich zur Dauer der Welt wie ein Prius zum Posterius verhält. Aber eine Dauer, welche ein Prius und Posterius hat, nennt man eben Zeit; also gab es eine Zeit vor der Welt, mithin auch eine Bewegung und ein Bewegtes." Gott geht der Welt nicht duratione temporis, sondern duratione aeternitatis vorher, und vor der Welt gab es keine reale, sondern bloß eine imaginäre Zeit, insofern wir uns nämlich den Ablauf unzählig vieler Zeiträume bis zum Beginn der Welt vorstellen können. — „Der heilige Augustinus wagt nicht zu sagen, daß Gott nicht von Ewigkeit Herr gewesen sei; also muß es von Ewigkeit her Creaturen gegeben haben." Aus dem Ausspruche des heiligen Augustinus kann mit Strenge nur so viel gefolgert werden, daß Gott von Ewigkeit die Macht, die Geschöpfe zu regieren, eigen gewesen sei, nicht aber, daß diese auch von Ewigkeit her bestanden haben. — „Gott konnte die Welt früher hervorbringen, als er sie nach gemeiner Annahme hervorbrachte, sonst wäre er nicht allmächtig gewesen; er wußte sie auch hervor-

zubringen, sonst wäre er nicht der Weiseste gewesen; man muß auch annehmen, daß er sie hervorbringen wollte, sonst wäre er neidisch gewesen; also u. s. w." Dieses Argument macht Augustinus für die ewige Zeugung des Sohnes geltend, und es ist dafür auch verwendbar, da die Natur des Sohnes Coäternität und Wesensgleichheit mit Gott in sich schließt. Aber eben hieraus erhellt die Unzuläßigkeit einer Anwendung desselben Argumentes auf die Frage von der Weltschöpfung. — „Alles Begränzte läßt sich der Creatur mittheilen. Die Ewigkeit ist aber begränzt; denn es heißt 2 Mos. 15: Deus regnavit in aeternum et ultra. Also scheint es der Güte Gottes angemessen, mit Vorbehalt des unmittheilbaren Ultra der Creatur die Äternität mitzutheilen." Die Griechen lesen in saeculum saeculi statt in aeternum, und verstehen unter saeculum ein von uns zu überschauendes Weltalter, unter saeculum saeculi einen von uns nicht überschaubaren, aber doch begränzten Zeitraum; das ultra ist dann die darüber hinausreichende unbegränzte Ewigkeit. So wäre denn aeternum in 2 Mos. 15 so viel als tempus diuturnum. Anselm nimmt dieses aeternum mit aevum gleichbedeutend, welches einen Anfang, aber kein Ende hat; und Gott wird ultra aeviterna gestellt, weil die aeviterna auch nicht sein können, ohne Gottes continuirende Kraft auch nicht wären, und nicht ihr ganzes Sein auf einmal haben. — „Alles was anfängt, muß ein Maaß seiner Dauer haben. Die Zeit hingegen kann keines haben: nicht die Ewigkeit, weil sonst die Zeit ewig gewesen wäre; nicht das aevum, weil sie sonst kein Ende hätte; nicht sich selbst, weil nichts sein eigenes Maaß sein kann. Also hat die Zeit nie angefangen, mithin auch nicht die Bewegung und das Bewegte." Darauf ist zu sagen, daß Alles nur insofern ein Maaß seiner Dauer habe, als es durch Bewegung angefangen; vom Anfang der Zeit durch Bewegung ist aber ihr Anfang durch Erschaffung zu unterscheiden. Also trifft der Einwand nicht zu. Andererseits ist es falsch, daß nichts innerhalb seines Genus ein Maaß habe; wie Linie durch Linie, so kann Zeit durch Zeit gemessen werden. — „Wenn die Zeit zu sein anfieng, so fieng sie entweder in der Zeit, oder mit einem Augenblicke an. Sie konnte nicht mit einem Augenblicke anfangen, weil dieser keine Zeit ist; und wieder nicht in der Zeit, weil so keine Zeit vor dem Anfange der Zeit wäre. Also fieng die Zeit gar nicht an." Die Zeit verhält sich nicht wie das Permanirende,

dessen Substanz auf einmal ist; daher ist es nicht nothwendig, daß die Zeit schon ganz da war, als sie anfieng; also konnte sie mit einem Augenblicke beginnen. — „Gott war von Ewigkeit die Ursache der Dinge; denn sonst müßte man sagen, daß er zuerst potenziell und erst nachfolgend actuell Ursache gewesen wäre, was unmöglich ist. Es gibt aber keine causa ohne causatum, also u. s. w." Es ist schon erinnert worden, daß die actio aeterna Gottes nicht einen effectus aeternus zur Folge haben müsse; also muß auch Gott nicht vorausgehend bloß potenzielle Ursache eines zeitlichen Effectes gewesen sein; man wollte denn die Potenzialität der Ursache nicht auf diese, sondern auf den Effect beziehen. — „Wahr und Seiend (verum et ens) sind Wechselbegriffe. Nun gibt es Vieles, was von Ewigkeit her wahr gewesen ist, z. B. daß der Mensch kein Esel ist, daß die Welt existiren werde; also scheint es, daß auch viele entia seit ewig existirt haben. Man wird vielleicht einwenden, daß jene seit ewig geltenden Wahrheiten durch die veritas prima, d. h. durch Gott selbst wahr seien. Aber die genannten Wahrheiten sind von einander verschieden, indem, wenn eine von ihnen, was freilich unmöglich ist, falsch wäre, noch die andere bestehen und gelten würde; die veritas prima aber ist nicht eine solche Mehrheit von Wahrheiten, sondern nur Eine, von allen anderen verschiedene; mithin müssen diese seit ewig existirt, und daher muß es auch ewig Dinge außer Gott gegeben haben." Dieser Schluß ist verfehlt, weil nach Aristoteles das Wahrsein nicht in den Dingen, sondern im Verstande ist; daher Alles, was von Ewigkeit her wahr gewesen, seine Wahrheit im Verstande Gottes hatte; und alle diese verschiedenen Wahrheiten sind in der Einen und selben Wahrheit des göttlichen Verstandes wahr gewesen, der sich darum auf die verschiedenen zukünftig mit eigenem Sein existirenden Dinge bezog. — „Aristoteles lehrt, daß eine Proposition wahr oder falsch sei, je nachdem die durch sie bezeichneten Dinge existiren oder nicht. Nun aber gibt es viele Propositionen, die seit aller Ewigkeit wahr sind; also müssen ihnen seit ewig auch wirkliche Dinge entsprochen haben." Der Ausspruch des Philosophen gilt nur von den Propositionen, welche wir formuliren; denn die Wahrheit derselben ist in der Wirklichkeit der Dinge gegründet. Bei Gott ist umgekehrt sein Denken und Sprechen die Ursache der Dinge, also die Wahrheit seiner Gedanken nicht von der Existenz der Dinge abhängig. — „Bei Gott

ist Sprechen und Thun dasselbe; nun aber spricht Gott seit ewig, denn sonst wäre ja der Sohn, das Wort Gottes nicht ewig; also muß auch sein Thun ewig sein." Von Seite Gottes involvirt das Thun nichts, was eine von seinem Worte verschiedene Existenz hätte; denn die Thätigkeit Gottes fällt mit seiner Substanz zusammen. Aber das Thun als solches involvirt einen in der Eigenheit seiner besonderen Natur existirenden Effect, welcher durch das Sprechen als solches nicht involvirt wird.

Die ausgehobenen Proben mögen genügen, um Geist und Methode des wissenschaftlichen Verfahrens in den quaestionibus disputatis zu charakterisiren. Wir sehen hier die scholastische Dialektik zu ihrer möglichsten Vollendung ausgebildet, und werden billiger Weise gestehen müssen, daß man sich über ein wissenschaftliches Problem nicht strenger Rechenschaft geben könne, als es die Scholastik in ihrer Weise versuchte. Wir wenden uns nun jenen anderen Werken zu, in welchen Thomas den theologischen Lehrstoff systematisch zu verarbeiten und eine zusammenhängende Gesammtdarstellung desselben zu geben bemüht war. Hieher gehört zunächst das unvollendet gebliebene Compendium theologiae (opusc. 2), dem Freunde Reginald gewidmet. Es sollte in drei Büchern den gesammten christlichen Lehrinhalt in den dreifachen Rahmen des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens fassen, mit Beziehung auf die compendiösen Formeln, welche in den zwölf oder vierzehn Glaubensartikeln, in den sieben Bitten des Vaterunser und in den unter das Liebesgebot Christi subsumirten zehn Geboten Gottes die Substanz des kirchlichen Lehrbegriffes enthalten. Wir hätten demnach in diesem Werke eine dialektisch-systematische Verarbeitung derselben Gegenstände, welche Thomas bereits früher in den schon besprochenen Opusculis 4. 5. 7. 16 [1]) vom Standpuncte der Schrifttheologie dargestellt hatte, und erkennen hierin das planmäßige Fortschreiten ihres Verfassers von ersten streng positiven Fundamentaldarstellungen der kirchlichen Theologie zu stets mehr erweiterten und rationell vermittelten Ausführungen derselben. Nur der erste Theil des Compendium, der vom Inhalte des christlichen Glaubens handelt, ist vollständig vorhanden in 246 Capiteln; der zweite Theil, der vom christlichen Hoffen handelt, kommt in 10 Capiteln nur bis zur

[1]) S. 123—158.

zweiten Bitte des Vaterunser; der dritte Theil ist ganz entfallen. Gemäß der bereits bekannten Eintheilung der Glaubensartikel in solche, welche die Mysterien der dreieinigen Gottheit — und in andere, welche die Mysterien der Menschheit Christi zum Inhalte haben, zerfällt der erste Theil in zwei Abtheilungen, deren erste bis Cap. 185, die zweite bis Cap. 246 reicht. Die erste Abtheilung gliedert sich wieder in drei Unterabtheilungen, handelnd von der Einheit der göttlichen Wesenheit, von der Dreiheit der göttlichen Personen, und von drei aufeinanderfolgenden Wirksamkeiten der Gottheit im Bereiche der Naturordnung, des Reiches der Gnade und in der zukünftigen Vergeltung. Die Lehre von dem Einen Gotte und dessen denknothwendiger Wesensbeschaffenheit wird in strenger stetiger Folge aus dem Erweise eines ersten, höchsten Bewegers der Welt abgeleitet (Cap. 3—35). Der Alles Bewegende kann nicht wieder von einem Höheren über ihm bewegt werden, eben so wenig von sich selbst, weil nicht etwas in derselben Beziehung zugleich Potenz und Actus sein kann. Als Unbeweglicher ist Gott unveränderlich, als Unveränderlicher ewig und nothwendig, als nothwendig seiender ist er immerfort, und hat, da es ein Prius und Posterius nur in der Bewegung gibt, sein ganzes Sein auf einmal; da er als Unbewegter keinerlei potenzielle Bestimmbarkeit in sich hat, sondern reine Actualität ist, so ist er einfach, und demzufolge coincidiren in ihm Selbstheit und Wesenheit, Wesenheit und Sein vollkommen; vermöge der Coincidenz von Sein und Wesenheit ist Gott keine Species, neben welcher eine andere an demselben generischen Sein theilhabende Species bestünde; und da sein Sein keine specifischen Differenzen zuläßt, so kann er nicht ein Genus anderer Dinge sein. Eben so wenig kann die Gottheit die collective Arteinheit mehrerer Individuen sein, da in diesen individuelles Sein und specifische Wesenheit auseinandertreten, in Gott aber Sein und Wesenheit absolut coincidiren. Aus demselben Grunde ergibt sich, daß nur Ein Gott existiren könne. Dieser muß vermöge seiner Erhabenheit über jede Art von Zusammensetzung unkörperlich sein; er kann auch nicht eine Form der Körper sein, weil er in diesem Falle wenigstens per accidens bewegbar sein müßte. In solcher Weise, unter gelegentlicher Beiziehung kosmologischer Deductionen zu den logisch-ontologischen Schlüssen, werden die übrigen, den Einen überweltlichen Gott betreffenden Lehren abgeleitet, die Un-

begränztheit seiner Wesenheit und Macht, seine höchste Vollkommenheit, welche die Vollkommenheiten aller Genera und Species in eminenter Weise in sich schließt, sein Erkennen und Wollen, welches aus allem bis dahin Entwickelten als nothwendig und auf die seinem Wesen gemäße Art in ihm vorhanden gefolgert wird. Sodann wird Capp. 36—67 an die Trinitätslehre gegangen, welche in Kürze nach ihrer ganzen bis auf Thomas' Zeiten erlangten doctrinellen Ausbildung vorgetragen wird. Die Methode der Entwickelung ist in dieser Abtheilung eine andere, als in der vorausgehenden; denn es wird nicht, wie bei der Lehre von dem Einen Gott von einer Vernunftgewißheit, sondern von dem positiven Dogma der Kirche ausgegangen, und nicht die Denknothwendigkeit, sondern nur die Denkmöglichkeit des Mysteriums nachgewiesen, mit Angabe und wissenschaftlicher Rechtfertigung der sprachlichen Terminen der kirchlichen Dogmatik. Mit Cap. 68 beginnt die dritte Abtheilung, die vom Wirken Gottes nach Außen handelt, und zwar zuerst von der Weltsetzung, sodann von der Weltregierung (Cap. 123 ff.) in der Ordnung der Natur und der Gnade, und endlich von der jenseitigen Weltvollendung (Capp. 150—184). Wenn bereits bei der Lehre von der Weltsetzung dem Menschen besondere Rücksicht gewidmet wird, so tritt diese Rücksicht in der Lehre von der Weltleitung noch entschiedener hervor, und bei Besprechung der jenseitigen Weltvollendung ist fast der Mensch allein mehr Gegenstand der Betrachtung. Gleichwol wird im Ganzen, wenigstens in den beiden ersten Partien, immerfort der Zusammenhang des Menschen mit allen übrigen Weltursachen, und seine Stellung inmitten derselben im Auge behalten, und wir haben somit von Capp. 68—148 eigentlich eine mit einläßlichen anthropologischen Ausführungen versetzte Kosmologie vor uns, die zugleich, wie überhaupt die ganze Schrift, einen faßlichen und succincten Überblick über das System des heiligen Thomas gewährt. Hiedurch gewinnt das Compendium theologiae einen eigenthümlichen besonderen Werth, abgesehen davon, daß es durch seine nette und succincte Darstellung von großem Interesse ist; man könnte es dem Breviloquium des heiligen Bonaventura als charakteristisches Gegenstück zur Seite stellen. Der Entwickelungsgang der kosmologischen Ideen ist in Kürze folgender: Alles was außer Gott existirt, muß durch Gott sein, weil es das Sein nur participativ hat, und Jegliches von dem Ersten seiner Art, also auch alles Seiende

vom ersten Sein gewirkt sein muß. Als die das Sein der Dinge setzende causa prima setzt er dasjenige, was allen in absteigender Ordnung mehr und mehr begränzten causis secundis zum Substrat ihrer Wirksamkeit dient, während sein Wirken kein Product einer noch höheren Ursache zum Substrat haben kann; also schafft er aus Nichts. Er muß die Dinge so viel als möglich ihm ähnlich schaffen, keines kann ihn vollkommen und allseitig darstellen; daher die Nothwendigkeit einer Vielheit und Verschiedenheit der Formen des Geschaffenen; die verschiedene Beschaffenheit der Formen bringt es mit sich, daß die einen immateriell sind, andere bloß materiell existiren; und nicht bloß die Materie, sondern auch die specifische Beschaffenheit verschiedener Materien ist eine Consequenz der nothwendigen Verschiedenheit der Formen. Um Gott möglichst ähnlich zu sein, muß die Welt Gott nicht bloß in dem, was er an sich, sondern auch in dem, was er im Verhältniß zu den Geschöpfen ist, nachahmen; daher muß sich der Gegensatz von Gott und Welt und das darin begründete Abhängigkeitsverhältniß der letzteren im Gegensatze der höheren und niederen Formen reflectiren. Alle Dinge stehen zwischen Gott, der absoluten Actualität und zwischen der Materie als reiner Potenzialität und Passivität, und sind darum aus Actus und Potenz zusammengesetzt; alle haben miteinander gemein, daß sie vor ihrer Erschaffung nur potenziell existiren; nach ihrer Setzung sind die höheren mindestens quoad actum secundum potenziell, die niederen materiellen auch quoad actum primum. Die immateriellen Formen sind, weil den particularisirenden Einflüssen der Materie entrückt, universell thätige, d. i. intelligente Formen, aber wieder in unterschiedenen, specifisch verschiedenen Graden der Energie und Wirkungsfähigkeit; den untersten Grad nehmen die Menschenseelen ein, welche nur unter Anregung und Vermittelung sinnlicher Eindrücke intellectuell thätig sein können. In diesem Gegensatze der Menschenseelen zu den reinen Intelligenzen reflectirt sich innerhalb der Welt der immateriellen Intelligenzen der allgemeinere Weltgegensatz zwischen den höheren immateriellen und den niederen materiellen Formen; und der Mensch selber bildet in der lückenlos abwärts steigenden Reihe der specifischen Gradunterschiede das Bindeglied zwischen den vollkommen von der Materie unabhängigen, und den ganz an die Materie gebundenen und in ihr subsistirenden Formen. Der Mensch abstrahirt die Begriffe aus der sinnlichen

Anschauung; um die in der sinnlichen Vorstellung potenziell enthaltenen Begriffe actuell hervorzustellen, ist ein besonderes Agens nothwendig, welches im Gegensatz zum intellectuellen Receptionsvermögen oder intellectus possibilis der intellectus agens heißt. Da der Intellect, obwol unter Anregung und Vermittelung sinnlicher Eindrücke thätig, doch durch sich wirkt, so muß er auch ein von der Materie und Sinnlichkeit unabhängiges Sein haben. Da das intellectuelle Denken eine Form dessen ist, der denkt, indem jedes Seiende nur in der Beziehung, als es actu ist, thätig sein kann; und da weiters eine und dieselbe, der Zahl nach Eine Form nicht mehreren numerisch verschiedenen Subjecten eignen kann, so ist es unzuläßig anzunehmen, daß in allen Individuen der Gattung nur Ein Intellect sei. Der Intellect ist eine Potenz der menschlichen Seele als Principes und Trägers der intellectiven Thätigkeiten; die Seele wirkt außerdem auch noch als animalische und vegetative Seele, deren Subject sie aber nur in Vereinigung mit dem Leibe ist. Es kann nur Eine Seele im Menschen sein; denn andere Seelen außer der Einen könnten keine substanziellen, sondern nur accidentelle Formen sein, was dem Begriffe der Seele als Wesensform widerspricht. Vermöge ihrer von der Subsistenz des Leibes unabhängigen Subsistenz kann die Seele kein Product des menschlichen Zeugungsactes sein; eben so wenig kann sie von der Substanz Gottes genommen sein, da diese absolut einfach und untheilbar ist. Also wird jede Seele von Gott geschaffen, wie jede andere Substanz von Gott geschaffen worden. So können die Himmelskörper nur durch Creation entstanden sein; wären sie aus einer früher vorhandenen Materie gebildet, so müßten sie generabel und corruptibel sein. Eben so wenig können die Elemente aus einem bereits vorhandenen Körper entstanden sein, da sie ihrem Begriffe zufolge die materiellen Grundbestandtheile der zusammengesetzten Körper sind; und sollte jener Körper selbst auch ein Element gewesen sein, so müßte eines der vier Elemente dieser Körper gewesen sein. Am allerwenigsten können die reinen immateriellen Intelligenzen anders, denn durch Creation entstanden sein. Mit Übergehung der Lehren von der Freiheit des göttlichen Wirkens, und Zeitlichkeit der Weltschöpfung gehen wir auf den Weltzweck über. Zweck der Weltdinge ist die jedem nach seiner Art mögliche Repräsentation der göttlichen Trefflichkeit (bonitas) und zwar sowol im

Sein als im Wirken. Das letzte Ziel ihres Wirkens ist Gott selber, an dessen Trefflichkeit jede Creatur in ihrer Art theil zu haben begehrt. Der letzte Zweck der intellectuellen Creatur ist die Anschauung Gottes, zu welcher aber der menschliche Geist aus sich selbst nicht gelangen kann, da er nur so viel erkennt, als sich aus der Erkenntniß der Sinnendinge ableiten läßt, und innerhalb specifischer und generischer Beschränkung steht, über welche Gott schlechthin hinausgestellt ist. Soll die untilgbare Sehnsucht des Menschen gestillt werden, so muß Gott selber durch Lichtmittheilung die Form des menschlichen Intellectes werden. Die Erlangung dieser Gottförmigkeit ist das höchste Ziel, dessen Erreichung den Menschen selig macht. Gott ist das Gute selber, und kann es daher nie verlieren. An den Creaturen muß man die Güte des Seins von jener des Wirkens unterscheiden. Die einfachen Substanzen können die Güte der Natur nie verlieren, weil sie einfache Formen sind und die Güte in der Wesensform besteht; die zusammengesetzten Substanzen des Himmels können sich gleichfalls ihrer Formen nie entäußern, wol aber jene der sublunarischen Region. Die Wirksamkeiten der geschaffenen Naturen können doppelter Art sein: natürliche bei allen, freiwillige bei den intelligenten Creaturen. Die natürlichen Wirksamkeiten entsprechen den Beschaffenheiten der Naturen, von welchen sie ausgehen; wo die Güte der Natur unverlierbar ist, kann auch kein Defect des natürlichen Wirkens eintreten, wol aber dort, wo die Güte der Natur verlierbar ist. Die freiwilligen Wirksamkeiten sind auf einen bestimmten Zweck gerichtet. Gott hat seinen Zweck in sich selbst, und kann ihn darum nie verfehlen; die willensfähigen Creaturen haben ihren letzten Zweck außer sich und können ihn darum verfehlen, indem sie nämlich, statt das höchste universelle Gut zu begehren, bei dem Begehren des bonum proprium ihrer Natur stehen bleiben. Unter dem Guten versteht man überhaupt die Vollkommenheit, die ein Ding haben soll; das Schlimme (malum) besteht im Mangel des Guten, welches ein Ding haben soll (privatio boni, quod, quando, quomodo natum est habere). Das Böse kann keine Natur sein; denn die Natur besteht entweder in reiner Actualität und ist dann ihrem Begriffe nach etwas Vollendetes, mithin Gutes; oder sie besteht im Zusammensein von Actualität und Potenzialität, und hat sodann durch erstere an der Vollkommenheit Theil; oder sie ist bloße Potenzialität, und

dann besteht ihr Gutes in ihrer Bestimmung zur Actualisirung. Gutes und Schlimmes stehen sich gegenüber wie Vollendung und Unvollendung; die Privation auf Seite des Schlimmen ist aber im moralischen Gebiete mit Setzung von etwas nicht sein sollendem Anderen verbunden, und dieser positive, dem höchsten Zwecke widerstreitende besondere Zweck begründet den conträren Gegensatz zwischen guten und bösen Handlungen. Nichts ist wesenhaft böse oder übel, da das Böse oder Schlimme immer durch etwas Gutes getragen sein muß; und eben deßhalb kann es auch kein absolutes Übel geben, weil dieses gleich dem höchsten Gute wesenhaft sein müßte. Es wird nie um seiner selbst willen begehrt, daher kann es auch kein höchstes Princip sein, wie das Princip des Guten. Jedes Übel ist Beraubung und Verfehlung des Gesollten im Sein oder Wirken; die freiwilligen Verfehlungen dessen, was gewirkt werden soll, begründen das Übel der Schuld; das den Schuldigen wider sein Wollen treffende Übel ist das Übel der Strafe, welches auf Rächung der verletzten Gerechtigkeit und auf Besserung und Zurechtweisung des fehlenden Willens berechnet ist. Es gibt verschiedene Strafübel, solche, welche dem actuellen Wollen, andere, welche dem habituellen Wollen des Fehlenden entgegen sind, endlich solche, welche der natürlichen Richtung des Willens auf das Gute entgegen sind. Alles steht unter der Leitung der göttlichen Providenz, weil Alles dem absoluten Zwecke, welcher Gott selber ist, dienen muß, weil alle defectiblen Dinge ihrer Natur nach der Leitung der vollkommen indefectiblen Causalität unterstellt sind und alle participirte Vollkommenheit auf den allbestimmenden Einfluß der mittheilenden Unvollkommenheit hinweist. Gott leitet alle Dinge selber, indem er in allen potentialiter, essentialiter und praesentialiter ist[1]); aber nebstdem leitet er auch die niederen Weltpotenzen durch die höheren, weil es diesen ihrer Rangstellung gemäß zukommt, Gott nicht bloß im Sein, sondern auch im Wirken nachzuahmen, und die Summe des Guten im Universum durch diesen Zuwachs an Trefflichkeit, welcher die höheren Causalitäten auszeichnet, vermehrt wird. Wie

[1]) Zu dieser exacten Formulirung des Begriffes der göttlichen Allgegenwart hatte ein von Walter von Mortagne bekämpfter Magister Dietrich Anlaß gegeben, durch seine Behauptung, daß Gott bloß per potentiam in den Dingen gegenwärtig sei.

im Allgemeinen, gilt dieß im Besonderen auch vom Geisterreiche; die reinen Intelligenzen theilen den menschlichen, die höheren Engel den Engeln niederen Grades von ihren Erleuchtungen mit. Der Mensch steht als Sinnenwesen gleich allen irdischen Körpern unter dem Einflusse der Himmelskörper, als Intellectualwesen unter dem Einflusse der Engel, als wollender kann er einzig von Gott bestimmt werden, weil nur derjenige, der die Natur geschaffen, auf die natürlichen Motionen derselben — und dieß sind die Willensbewegungen der intellectuellen Seele — bestimmen kann. Gott umschließt in seiner Äternität die gesammte Zeit, und überschaut daher auf einmal Alles, was im Flusse der Zeit sich entwickelt, das Zufällige eben so gut, wie das Nothwendige. Wunder können durch göttliche Causalität gewirkt werden. Zufall und Schicksal sind zuzugeben oder zu verneinen, je nachdem man den Menschen oder Gott als denjenigen meint, für welchen es etwas außer Berechnung und Willen Gelegenes geben soll. Die Thatsache des Übels steht nicht im Widerspruche mit der göttlichen Providenz; im Gegentheile, will diese die Dinge keinem Zwange unterwerfen, so ist das Übel im außergöttlichen Sein nicht zu vermeiden. Gott ist nicht Ursache desselben, es rührt lediglich von den causis secundis her; sowie das Hinken eines Menschen nicht von der Bewegungskraft seines Leibes, sondern von der Krümmung des Beines herrührt. Die speciellen Functionen der göttlichen Gubernation in der Menschenwelt sind die Legislation und die Gnadenspendung; letztere ist nothwendig, um die ihrer Natur nach ihrem natürlichen Zwecke nicht proportionirte intellectuelle Erkenntniß- und Strebekraft zur Erreichung ihres höchsten Zieles zu befähigen. Durch die Gnade Gottes können die Sünden der Menschen vergeben werden; wäre ja doch sonst die menschliche Bosheit mächtiger als die göttliche Güte; ferner liegt es im Begriffe der zeitlichen Mutabilität des Menschen, daß er immer wieder aus einem Zustande in den entgegengesetzten, aus jenem der Sünde in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt werden könne. Vollkommene Immutabilität ist erst das Ende aller Entwickelung; in Ansehung dessen streitet es nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit, sondern ist ihr vielmehr gemäß, daß dem Menschen in der Zeit die Sünden vergeben werden. Aber nur Gott allein kann Sünden vergeben; denn derjenige, dem eine Beleidigung zugefügt worden, muß sie selber erlassen; und wenn der Mensch durch

die Sünde von seinem letzten Ziele desordinirt wird, so muß er reordinirt werden, was nur durch Gottes Gnade möglich ist. Wie das ganze Universum auf Gott, so zweckt die gesammte körperliche Creatur im Besonderen auf den Menschen ab; daher von der Vollendung des Menschen gewissermaaßen auch die Vollendung jener abhängt. Wie der Mensch, so wird auch das Universum mit der Vollendung der Zeiten in den Zustand vollkommener Ruhe eintreten. Nur das Incorruptible, der Immutabilität Fähige wird bleiben, und alle Bewegung stille stehen; was weder ganz noch zum Theile incorruptibel ist, also Pflanzen und Thiere, werden dann nicht mehr sein; sie sind auch jetzt nicht so sehr zur Integration, als vielmehr zum Schmucke der Natur vorhanden.

Mit Übergehung der übrigen eschatologischen Ausführungen wenden wir uns zur zweiten Abtheilung, welche von den Mysterien der Menschheit Christi handelt. Zur Begründung der Lehre von der Incarnation und Erlösung wird die Lehre vom Urzustand, ersten Sündenfalle und dessen Folgen vorausgeschickt. Über alle diese Puncte gab es unter den mittelalterlichen Theologen mancherlei controverse Meinungen und theilweise auch Irrthümer. Petrus Lombardus hatte behauptet, dem Menschen sei bei der Erschaffung bloß die Ausrüstung mit seinen natürlichen Gaben zu Theil geworden; dasselbe sagten auch Hugo von St. Victor, Alexander Hales, Bonaventura. Abälard läugnete den Übergang der Schuld Adam's auf seine Nachkommen. Rupert von Deutz huldigte der Ansicht, daß in dem Willen Gottes, sich zu offenbaren, auch schon seine Einfleischung mit inbegriffen sei; Honorius von Autun faßte die Menschwerdung Gottes als Vollzug der vorherbestimmten Deification des Menschen. Auch Alexander Halesius und Albert hielten dafür, daß die Incarnation nicht durch die Sünde Adam's bedingt sei. Eben so gab es über die Nothwendigkeit der Incarnation entgegengesetzte Ansichten: Anselm und Richard von St. Victor behaupteten sie; Abälard, dem Bernhard widersprach, behauptete die Nothwendigkeit der Einfleischung und der blutigen Sühnung; Alexander Halesius und Bonaventura blieben bei bloßen Congruenzgründen stehen. Thomas entwickelt seine Ansicht, wie folgt: In dem Menschen, wie er ursprünglich von Gott geschaffen worden, war Alles in harmonischen Verhältnissen geordnet. Der Körper war der Seele, die niederen Seelenkräfte waren der Vernunft, der Wille Gott unterworfen,

indem sich der Mensch als wollender allenthalben auf Gott als letzten Zweck bezog. In Kraft dieser Harmonie war der Körper ohne Leiden, das von der Vernunft beherrschte Gemüth in seligem Frieden, und der Mensch in der Güte seines auf Gott gerichteten Willens gerecht und schuldlos. Diese Harmonie im Sein des Menschen war aber keine unlösliche und in nothwendigen Wesensverhältnissen begründete; es lag nicht in der Natur des Körpers als solchen, leidenslos zu sein, da er vermöge seiner Zusammensetzung aus Entgegengesetztem leidensfähig und auflösbar ist; es lag nicht in der Natur der sensiblen Kräfte, der Vernunft ohne Widerstreit sich zu unterwerfen, da sie durch das sinnlich Angenehme in Bewegung gesetzt werden, welches oft mit der richtigen Vernunfteinsicht in Widerstreit tritt. War diese actuelle Harmonie nicht auf nothwendige Weise im Menschenwesen selber begründet, so konnte sie nur durch göttlichen Einfluß bewirkt sein, und vor ihrer vollkommensten Actualisirung, die das Endziel menschlicher Entwickelung ist, nur so lange dauern, als der Mensch jenem Einflusse sich nicht entzog, und war von der Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen abhängig. Darum das Verbot der Frucht zur Prüfung seines Willens. Der Neid des Satans machte sich mit seiner verführerischen List zuerst an das Weib als die schwächere und mit dem Lichte der Weisheit minder begabte; und verhieß ihr, was Verstand und Wille begehrt, vollkommenste Einsicht und Seligkeit als Wirkung des verbotenen Genusses; dazu kam noch der sinnliche Reiz der schönen lockenden Frucht; und so überwand sie die Furcht vor dem Tode, und machte sich mit Einem Male der fünffachen Sünde des Hochmuthes, des Vorwitzes, der Lüsternheit, des Unglaubens an Gottes Wort und des Ungehorsams gegen Gottes Willen schuldig. Der Mann folgte dem Andringen des Weibes, aber nicht aus Leichtgläubigkeit wie Eva, sondern lediglich aus hoffärtigem Begehren nach Gottgleichheit. Die Folge des Ungehorsams war der Verlust der ursprünglichen Gnade und der dadurch bedingten Harmonie der Lebenskräfte; der Leib wurde dem Tode dienstbar, die niederen Seelenkräfte empörten sich gegen die Vernunft, die überdieß der höheren übernatürlichen Erleuchtungen verlustig gieng, der Wille gerieth unter die Herrschaft der sinnlichen Begehrungen und weiters auch der unreinen Geister, wodurch der Götzendienst und Laster aller Art in die Welt eindrangen. Wie die Fortpflanzung der

Erbschuld nach Thomas zu denken sei, war schon an früheren Orten zu erwähnen Gelegenheit (S. 341 ff.). Adam's Bußverdienst konnte nicht in gleicher Weise, wie seine Schuld, auf seine Nachkommen übergehen. Gieng doch auch seine erste Sünde nur per accidens auf die übrigen Menschen über, insofern er nämlich das, was er selbst für alle Zeit verloren hatte, nicht mehr auf Andere fortpflanzen konnte; jede nachfolgende Sünde war etwas rein Individuelles, und so wenig, als solche nachfolgende Sünden, konnten — aus gleichem Grunde — auch nachfolgende Verdienste den Zustand der Gattung mehr ändern. Die Menschheit konnte aber in diesem Zustande nicht für immer bleiben sollen, so wahr sie die ihr von Gott zugewiesene Bestimmung erreichen sollte. Gott konnte sie aber auch nicht füglich ohne eine seiner Gerechtigkeit geleistete Genugthuung erneuern wollen, obschon kein Geschöpf, weder Mensch noch Engel als singuläre Individualität eine der gesammten Gattung ersprießliche Leistung zu setzen im Stande war, abgesehen davon, daß die Gnade nur vom Herrn der Gnade gespendet werden kann. Wenn also weder Gott durch sich allein, noch eine Creatur durch sich allein das Menschengeschlecht erneuern sollte, so mußte der Erneuerer Gott und Mensch zugleich sein, und dieß ist der Grund der Incarnation des ewigen Wortes. Damit verbanden sich noch andere Ursachen; es sollte dem auch geistig unter die Herrschaft der sichtbaren Dinge gerathenen Menschen die ewige Weisheit des Himmels in sichtbarer Anschaulichkeit begegnen; er sollte durch die Menschwerdung Gottes zum Bewußtsein seiner Würde gebracht werden, die Unermeßlichkeit der göttlichen Güte recht würdigen lernen, und im Gottmenschen ein Vorbild der zukünftigen seligen Vereinigung mit Gott erkennen; endlich entsprach es auch gewissermaaßen der Vollkommenheit des Universums, daß die von Gott ausgegangene Creatur, um ihren Kreis zu vollenden, im Menschen, dem letztgeschaffenen Werke Gottes, mit ihrem Principe, mit Gott sich wieder vollkommen zusammenschloß. Sofort folgt die Widerlegung der christologischen Irrthümer des Photinus, Nestorius, Arius, Apollinaris, Eutyches, Valentinus und der Manichäer. Das Bemühen, die Einheit der Person mit der Zweiheit der Naturen und Dreiheit der in Christus vereinigten Substanzen zu vereinbaren, hatte auch noch später, selbst im zwölften Jahrhunderte bedenkliche Äußerungen hervorgerufen. Petrus Lombardus wurde — wie bereits erwähnt (vgl. S. 354) —

des Eutychianismus oder eigentlich Nihilianismus beschuldiget; ein Magister Gislebert äußerte sich im Sinne der Adoptianisten; deßgleichen Folmar von Traufenstein, gegen welchen Gerhoch von Reicherſperg seine Abhandlung über die Herrlichkeit des Menſchenſohnes schrieb; auch behauptete Folmar nach dem Vorgange des Scotus Erigena die Ubiquität des Leibes Christi. Abälard verfiel auf die höchst unangemeſſene Ausdrucksweiſe, die Gottheit und Menſchheit als Theile der Perſon Christi zu bestimmen. Wilhelm von Mauritanien wollte der Nothwendigkeit, zwei Perſonen anzunehmen, dadurch ausweichen, daß er den Logos nicht durch die menſchliche Seele Jeſu mit dem Leibe vereiniget sein ließ, ſondern eine von der Annahme der Seele separirte Annahme des Leibes behauptete. Ein gewiſſer Magister Alberich, welchen Walter von Mauritanien bekämpft, meinte, Christus habe keine Furcht vor dem Tode empfunden und ſei vor Antritt ſeines Leidens von Schmerz und Unruhe ganz frei geweſen. Mit dieſen Anführungen ſind die Puncte namhaft gemacht, auf welche die Theologie des dreizehnten Jahrhunderts in der chriſtologiſchen Frage Rückſicht zu nehmen veranlaßt war. So viel ſteht nach Thomas feſt, von Christus muß, wie die Einheit der Perſon, ſo auch die Einheit des Suppoſitum, der Hypoſtaſe behauptet werden. Denn Perſon, Suppoſitum, Hypoſtaſe ſind Ausdrücke, welche auf ein Ganzes gehen. Sie können daher keinem Theile eines Ganzen als ſolchem beigelegt werden, und unterſcheiden ſich von den Ausdrücken: Individuum, Singulare, welche ſowol ein Ganzes, als auch einen Theil des Ganzen, z. B. Hand, ſoweit dieſe ein commune aller Menſchen iſt, bezeichnen können (daher kann man alſo auch ſagen: der Menſch Jeſus). Weiters iſt zu erwägen, daß Manches in ſeiner Vereinigung ein Ganzes bildet, ſo lange dieſes für ſich bleibt, aber ein ſelbſtſtändiges Ganzes zu ſein aufhört, ſobald etwas Neues hinzutritt. So bilden die vier Elemente zum Steine vereiniget ein Ganzes (integrum), von welchem man den Ausdruck Hypoſtaſis oder Suppoſitum, aber nicht den Ausdruck Perſon gebrauchen kann; in einem lebendigen Weſen hingegen bildet jene Vereinigung kein vollſtändiges Ganzes, ſondern nur einen Theil deſſelben; und nicht dieſer Theil, ſondern das aus Körper und Seele beſtehende Ganze iſt das Suppoſitum oder die Hypoſtaſe. Und doch iſt der Verband der Elemente da nicht loſer, ſondern wegen ſeiner Beſtimmung für ein Höheres, das

ihn trägt und beseelt, noch weit inniger. Bei Christus tritt aber zu Leib und Seele noch ein Drittes, die Gottheit hinzu, und das Suppositum, die Hypostase oder Person besteht hier aus drei Substanzen; und wie nur Eine Person, so kann auch nur Ein Suppositum und Eine Hypostase sein. Die Gottheit ist aber weder als Form, noch als Theil (was sich mit der göttlichen Vollkommenheit nicht vertrüge) mit der Menschheit vereiniget; darum kann sie mit ihr nicht in Eine Natur zusammenfließen, sondern die Gottheit eignet sich in ihrer unbegränzten Kraft auf eine uns unbegreifliche Weise die Menschheit an, und darum ist die Gottheit der Träger, das Suppositum der Einen Person Christi, welche die Person des Sohnes Gottes, aber zugleich auch die Person und Hypostase des Menschensohnes ist. Dieses Verhältniß der göttlichen Natur in Christus zu seiner menschlichen läßt sich auch analogisch durch Beziehungen aus der unter seiner Persönlichkeit stehenden Welt erläutern, aus der Art und Weise, wie Subject und Accidenz ein Ganzes bilden, das nicht ein aus beiden constituirtes Drittes ist, weil das Subject nicht Theil desselben, sondern ein Ganzes ist, welches die Accidenz gleichsam nach sich zieht, und das Suppositum der ihm adhärirenden Accidenz bildet. Der Ausdruck Mensch wird von Christus nicht aequivoce, sondern univoce gebraucht; denn er bezeichnet in seiner Anwendung auf Christus eben so gut und eigentlich wie sonst die menschliche Natur; aber er supponirt nicht dieselbe, wie den übrigen Menschen, weil das Suppositum der Persönlichkeit Christi etwas Ungeschaffenes, nicht etwas Geschaffenes, wie bei den übrigen Menschen ist. Die dogmatische Formel: Einheit der Person in zwei Naturen, bestimmt alle anderen Aussagen über Christus. Die Zweiheit der Naturen involvirt eine doppelte Generation Christi, einen doppelten Intellect und Willen Christi, eine doppelte Erkenntniß und Liebe; weil aber nur Ein Suppositum seines Wesens vorhanden ist, darum auch nur Ein Esse. Vermöge der Zweiheit der Naturen muß man folgerichtig auch zwei Wirkungsweisen annehmen, obwol Einige glaubten, daß wegen des Einen Suppositum nur Eine angenommen werden könne. Das Richtige ist, daß die Thätigkeit der menschlichen Natur im Dienste der göttlichen als deren Organ steht, woraus auch die Wundermacht Christi folgte, welche z. B. machte, daß er durch bloße Berührung einen Aussätzigen reinigte. In Christo sind zwei Filiationen, obwol nur die menschliche

eine relatio realis begründet, die andere aber nicht, indem das Suppositum des Sohnes der Jungfrau die Gottheit ist, die nicht erst aus der Jungfrau wird. Gleichwol ist Christus in Wahrheit und Wirklichkeit Sohn der Jungfrau, wie auch Gott in Wahrheit und Wirklichkeit Herr der Creaturen ist, obschon sein Herrschaftsverhältniß zu den Creaturen bloß eine relatio rationis ist, d. h. eine solche, die sein Wesen nicht afficirt. Christus wurde als Bringer und Bewirker des Heiles geboren; also muß er als Mensch persönlich besitzen, was den Anderen durch ihn werden soll. Heil und Seligkeit der Menschen besteht im Genusse Gottes; also mußte Christus als Mensch auf Erden im Genusse Gottes leben; sonst hätte er denselben auch anderen nicht erwerben können. Gott wird in den Thätigkeiten des Intellectes und Willens zum Gegenstande des Genusses; also mußte Christus in Intellect und Willen vollkommen mit Gott Eins sein; die vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes aber ist durch vollkommene Mittheilung von Licht und Gnade bedingt; daher mußte Christo die Fülle der Gnade und Weisheit einwohnen. Man unterscheidet im Allgemeinen die gratia gratis data und gratum faciens; die Einwohnung des ewigen Wortes im Menschen Jesus war Beides zugleich, aber in eminenter und einzig an Christo vorkommender Weise; sie hatte zugleich auch die höchste Vollkommenheit der habituellen Gnade zur Folge, die auch anderen Menschen zu Theil werden kann, aber nicht in jener Fülle wie bei Christus, und nicht als Folge, sondern als Vorbedingung der seligen Vereinigung mit Gott; und endlich kommt Christo auch die gratia capitis zu, d. i. der eminente und superabundante Besitz der Gnaden, die durch ihn allen anderen Menschen zu Theil werden sollen. Ob die Gnade, welche Christo eignete, unbegränzt war? Hinsichtlich der gratia unionis kann hierüber kein Zweifel bestehen, wol aber hinsichtlich der gratia habitualis, die ein donum creatum ist. Auch diese kann jedoch eine unbegränzte genannt werden, insofern das, was überhaupt die menschliche Natur an Gnade fassen kann, ihm in ganzer, ungeschmälerter Fülle (non secundum mensuram), und zwar ungetheilt in aller Weise mitgetheilt wurde, und endlich, insofern er als Gott selbst den unerschöpflichen Quell der Gnaden in sich trug, welcher hinreichte, die ganze Welt zu beglücken. Man muß in Christo die ungeschaffene und geschaffene Weisheit unterscheiden; die geschaffene wieder in die doppelte Weisheit

Christi als Comprehensor und Viator. Als Comprehensor schon im Beginn der Incarnation hatte er sofort vom Anbeginn die Erkenntniß Gottes per visionem; nebstdem kam ihm noch jene dreifache Erkenntniß zu, die auch an anderen Menschen, allen und besonders auserwählten einzelnen gefunden wird: die menschlichen Erfahrungserkenntnisse, dann durch göttliche Eingebung die Erkenntniß alles dessen, was der Mensch aus sich wissen kann, und endlich die vollkommenste Erkenntniß aller Mysterien des Gnadenreiches. Der Wachsthum Christi in der Weisheit (Luc. 2) bezieht sich bloß auf die cognitio experimentalis; obwol man jene fragliche Stelle auch im causativen Sinne auf die successive Mittheilung seiner Erkenntnisse an Andere deuten könnte. Hätte er Alles sogleich mitgetheilt, so hätte man vielleicht an der Wahrhaftigkeit seiner Menschheit gezweifelt und ihn bloß für einen verhüllten Gott gehalten. Eben darum kam er auch auf demselben Wege in die Welt, wie die anderen Menschen, die von Adam abstammen; auch deßhalb wurde sein Fleisch aus der Jungfrau genommen, weil es geziemend war, daß in ihm die Ehre und Würde der gesunkenen menschlichen Natur wiederhergestellt würde und sein Wirken und Thun als ein für alle Anderen mustergiltiges gelten könnte. Im Folgenden wird weiters erörtert: die Angemessenheit der Geburt aus der Jungfrau, die Richtigkeit des Ausdruckes Gottesmutter, die Reinheit der Jungfrau von aller persönlichen Sünde, die immerwährende Jungfrauschaft der Mutter Christi. Christus nahm freiwillig jene Gebrechen der Menschheit auf sich, welche mit seinem Amte als Erlöser der Menschheit bestehen können. Die Erbsünde und den Mangel an Gerechtigkeit konnte und durfte er nicht auf sich nehmen; eben so wenig war es schicklich, daß er von körperlichen Schwachheiten andere, als die allen Menschen gemeinsamen und unmittelbar in der Erbsünde begründeten auf sich nahm. In dieser Übernahme lag auch schon der Zweck, für unsere Sünden genug zu thun, enthalten; die Passibilität war auf den Opfertod Christi geordnet. Von der Liebe, die für uns Mensch geworden, läßt sich nicht annehmen, daß sie nicht auch dieses letzte und höchste Opfer zu bringen bereit und entschlossen gewesen wäre. Eben hiedurch konnte sie auch erst in eminenter Weise Vorbild und Musterbild aller menschlichen Tugenden werden. Dieß gilt auch hinsichtlich der Todesart Christi: er starb den Tod des Verbrechers; überdieß hat das Kreuz Beziehung auf

den paradiesischen Baum der Erkenntniß, und die Erhöhung am Kreuze eine sinnbildliche Beziehung auf die Erhöhung unseres Geistes über das Fleisch. Der Tod Christi war auch insofern freiwillig, als es in Christi Macht gewesen wäre, den Tod trotz des Hinrichtungsactes nicht eintreten zu lassen. Die menschliche Seele genoß während der Todesmartern ununterbrochen der seligen Anschauung Gottes. Da er aber in der Macht seines göttlichen Willens jede Redundanz des geistig Erlebten auf das sensible leibliche Leben hinderte, was kein anderer Mensch vermag, so litt er auch im Sterben mehr, als jeder andere Gerechte leiden kann. Die dem Tode vorausgehenden Schmerzen verdienten ihm die Glorie seines Leibes, der Tod selber war das Lösegeld für unsere Sünden. Sofort folgen die übrigen Mysterien der Menschheit Christi, seine Begräbniß, sein Hinabsteigen zum Infernus, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zum Gerichte.

Thomas hatte für seinen Abriß der Theologie den Eintheilungsgrund von den drei Hauptacten des glaubenden, hoffenden und liebenden Subjectes hergenommen, und nahm in der Zusammenstellung der jedem Haupttheile zufallenden Materien die in den traditionellen kirchlichen Formeln befolgte Ordnung zur Richtschnur. Auf einer ungleich größeren Höhe systematischer Durchbildung steht die Summa contra gentiles, welche ihren Eintheilungsgrund ausschließlich vom Objecte hernimmt, und von dessen gedankenmäßigen inneren Verhältnissen die Gründe der weiteren Gliederung und Stoffvertheilung entlehnt. Dieses Object ist die katholische Wahrheit [1]) und ihre Rechtfertigung gegen Andersglaubende der Zweck des Werkes, die Tendenz desselben somit vorherrschend apologetisch. Nun aber scheidet sich das Gebiet der katholischen Wahrheit in zwei große Kreise; in den ersten Kreis fallen diejenigen Wahrheiten des Glaubens, welche auch der Vernunft zugänglich sind und durch Demonstrationen erwiesen werden können; andere hingegen sind, weil sie über den Bereich der nothwendigen Vernunfteinsicht erhaben sind, nur durch den Glauben gewiß, und die wissenschaftliche Rechtfertigung derselben beschränkt sich auf Darlegung ihrer Möglichkeit und Denkbarkeit

[1]) Summa de veritate fidei catholicae ist auch nach de Rubeis der von Thomas selber diesem Werke gegebene Titel; adversus gentes ist ein von Anderen mit Hinsicht auf den Zweck des Werkes geschöpfter Titel desselben.

durch analogische Erläuterungen und durch Widerlegung der Gründe, mittelst welcher man die Möglichkeit und Denkbarkeit bestreiten will. Darnach zerfällt nun auch die Summa contra gentiles in zwei Hauptparthien; die erste, aus drei Büchern bestehend, handelt von den durch Demonstration zu erweisenden Wahrheiten des katholischen Glaubens; im vierten Buche wird von den mysteriösen Wahrheiten desselben: Trinität, Incarnation, Sacramenten, Eschatologie (Auferstehung der Leiber, Himmel, Hölle, Fegefeuer, Endgericht) gehandelt. Die erste Hauptparthie wird nach einem eben so schönen als einfachen Plane in drei Bücher abgetheilt: Von Gott an sich, von Gott als causa efficiens der Weltdinge; von Gott als causa finalis derselben. Somit kommen im ersten Buche (c. 10—102) zur Sprache die Lehren von Gottes Sein und Wesen, Ewigkeit, Einfachheit, Vollkommenheit, Güte, Einheit, Unendlichkeit, von Gottes Erkenntniß und Wahrheit, von Gottes Willen, Leben, Seligkeit. Das zweite Buch (c. 1—101) handelt vom Verhältniß Gottes zur Welt, von der Schöpfung der Weltdinge und deren Unterschieden, von den intellectiven Substanzen, von deren Vereinigung mit den Leibern in den Menschen sammt allen daran sich schließenden anthropologischen Materien, von den reinen Intelligenzen. Im dritten Buche (c. 1—163) wird gesprochen vom Weltzwecke, Bestimmung des Menschen, Anschauung Gottes; von dem Wirken Gottes für den höchsten Zweck, Providenz, Wunder, Gesetz, Gnade. Das vierte Buch in seinen 97 Capp. ist gewissermaaßen die Kuppel, die das Werk krönt, indem es den Himmel der überirdischen und überweltlichen Gnaden und Herrlichkeiten öffnet, in welche dem Menschen auf Erden nur unzureichende Blicke unter den Erleuchtungen des Glaubens zu thun gegönnt ist, aber doch zureichend, um die unermeßliche Fülle der Herrlichkeiten zu ahnen, die im Reiche der jenseitigen Welt des Menschen harren. Thomas verfaßte dieses Werk auf Anregung Raimund's von Pennaforti zwischen den Jahren 1261—1264 [1]). Es soll ihm ein paar Mal an dem nöthigen Papiere gebrochen haben, seine Gedanken niederzuschreiben; aber die fromme Geduld seines beharrlichen Fleißes ließ sich durch solche Hindernisse nicht ermüden. Es war das erste Werk, in welchem er sein System als zusammenhängendes Ganzes vollständig hinstellte, wenn es auch in der Conception der Anlage

[1]) Tholomaeus Lucc. hist. eccl. XXII, c. 23.

noch nicht dem Ideale heiliger Wissenschaft entsprach, welches er in seiner Seele trug und in seiner theologischen Summe darzustellen bemüht war. Die Summa philosophica trägt noch nicht vollkommen ihren Zweck in sich selber, wie die theologische; sie ist auf Abwehr und Überführung Andersdenkender und Andersglaubender berechnet. Diesem Zwecke aber entspricht sie auf die großartigste Weise; er selber erklärt sich in dieser Hinsicht, daß es nicht seine Absicht sein könne, ein Sammelwerk aller einzelnen, der katholischen Wahrheit entgegengesetzten Meinungen nebst deren angehängten Widerlegungen zu liefern, daß ihm vielmehr darum zu thun sei, in methodisch fortschreitender Entwickelung die christliche Wahrheit, und zunächst die aus Vernunftgründen beweisbare, Satz für Satz zu erweisen. Die geeigneten Stellen zur Berücksichtigung der für die Zeit besonders wichtigen und bedeutsamen Irrthümer ergeben sich da von selbst, und andere sind, ohne daß speciell auf sie eingegangen wird, durch den directen Erweis der von ihnen bestrittenen Wahrheiten widerlegt. Er läßt sich nicht darauf ein, die einzelnen Classen der Gegner, mit welchen die Theologie und Kirche des dreizehnten Jahrhunderts zu ringen hatte: Heiden und Muhamedaner, Juden und Häretiker, speciell vorzunehmen und ihnen von ihren besonderen Standpuncten aus zu entgegnen, er stellt sich vielmehr auf den von ihnen allen gemeinsam anerkannten und nothwendig anzuerkennenden Standpunct der rationellen Untersuchung; die Ergebnisse derselben machen ein näheres Eingehen auf die von den Häretikern aus dem neuen Testamente, von den Juden aus dem alten Testamente entlehnten Einwendungen von selber fallen. Wie jedes seiner selbstständigen Werke, so hat auch dieses eine von den übrigen verschiedene und eigene Art in Behandlung und Durchführung des Einzelnen. Die Summa adversus Gentiles soll keine Palästra für dialektische Denkübungen sein; der dialektischen Function des Abwägens von Satz und Gegensatz zum Zwecke einläßlicher Erörterung und feiner, scharfer Begränzung einer in thesi feststehenden Wahrheit ist in diesem Werke nicht Raum gegeben. Denn es handelt sich hier weit mehr um Begründung, als um Ausführung der fraglichen Sätze; daher das Bestreben, durch die Wucht einer möglichst gehäuften Zahl von Gründen in strenger, kurzer Fassung der in Frage gestellten Wahrheit die gerechte Geltung und nothgedrungene Anerkennung zu vindiciren. Diese vielen Gründe, die als Beleg für

einen bestimmten besonderen Satz angeführt werden, sind aber in der Regel nichts anderes, als Beleuchtungen desselben aus allen Fundamentalsätzen seines Systems; sie dienen ihm dazu, die Beziehungen jeder besonderen Wahrheit zu allen Seiten des Ganzen hervorzustellen, zeigen also den Sinn des Ganzen an jeder einzelnen Hauptwahrheit. Welche Probleme für die Theologie seiner Zeit die wichtigsten waren und eines wissenschaftlichen Erweises gegen die Angriffe von Außen am meisten bedürftig erachtet wurden, macht er durch ein eigenes Vorgehen kenntlich; so oft er nämlich auf eine solche Frage kommt, unterbricht er die thetische Entwickelung seiner Gedanken, und schickt sich zu disputativen Erörterungen an; ganze Reihen von gegnerischen Gründen werden angeführt, und deren punctweise Widerlegung entweder unmittelbar oder nach Vorausgang einer längeren oder kürzeren Verständigung über die fragliche Sache angetreten. Solche Fragen sind: Ob Gott eine Kenntniß von allen einzelnen Dingen habe; ob Gott nothwendig etwas außer sich wollen müsse; ob er die Welt von Ewigkeit her schaffen mußte; was die menschliche Seele überhaupt sei, und im Besonderen: ob der Intellect zum Wesen des Menschen gehöre oder demselben nur auf accidentelle Weise eigne; ob jede Menschenseele von Gott geschaffen oder aber Educt aus Gott oder Product der zeugenden Eltern sei; ob das Böse substanziell existire; ob neben Gottes Wirken die Wirksamkeit der Mittelursachen bestehen könne; ob eine ewige Zeugung in Gott möglich sei; ob der heilige Geist etwas Ungeschaffenes sein könne; ob er als Gott von Vater und Sohn zugleich ausgehe; ob es eine Erbsünde gebe; ob eine Incarnation Gottes denkbar sei; ob es eine Auferstehung der Körper gebe; über die Denkbarkeit der katholischen Lehre von der Eucharistie; über die evangelische und kirchliche Berechtigung der freiwilligen Armuth und der besonderen Darstellungsarten derselben. Man sieht, es sind in diesen Fragen alle Zeitfragen der damaligen Theologie und Kirche berührt, alle Glaubens- und Meinungsgegensätze zu derselben in's Auge gefaßt. Manichäismus und Fatalismus, emanatianistischer Pantheismus und hylozoistischer Sensualismus rangen mit dem Rechte der christlichen Überzeugungen; Islam und Judenthum, Häresie und Schisma forderten die Kirche zum Kampfe heraus. Allen diesen Feinden sollte nun, so weit der Kampf mit geistigen Waffen geführt wurde, die Summa philosophica als geschlossene Phalanx entgegengestellt werden.

Wir werden im nächsten Capitel des Näheren sehen, welche Stellung Thomas zu allen diesen Gegnern im Besonderen einnahm, und welche Bedeutung seiner Wirksamkeit in Rücksicht auf diese Zeitstellung zukommt. Vor der Hand obliegt uns ein näheres Eingehen auf jene Studien, aus welchen er die Mittel zur gedankenmäßigen Begründung der christlichen Erkenntniß schöpfte, und das Rüstzeug zum Kampfe wider die falschen Zeitmeinungen sich schuf. Hieher gehört seine Beschäftigung mit der Aristotelischen und Neuplatonischen Philosophie; wie eifrig er diese betrieb, beweisen seine zahlreichen philosophischen Commentare, von welchen die meisten den Werken des Aristoteles gewidmet sind.

Was über Thomas' Beschäftigung mit Aristoteles zu sagen ist, reducirt sich auf die drei Hauptfragen: Was leistete Thomas als Ausleger der Schriften des Aristoteles? Wie faßte er die Aristotelische Philosophie auf? Wie weit eignete er sich dieselbe an? Für den Fleiß und Eifer, mit welchem er das Studium derselben betrieb, zeugt schon die große Zahl seiner Commentare über die Aristotelischen Schriften; sie füllen die ersten fünf Foliobände der Venetianischen Gesammtausgabe seiner Werke von a. 1594. In diesen fünf Bänden sind der Reihe nach commentirt: De interpretatione [1]), Analytica Posteriora, Physica, drei Bücher de coelo et mundo, die Schriften de generatione et corruptione, de meteoris, de anima, de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia, zwölf Bücher Metaphysica, die Ethica (ad Nicomachum), Politica. Thomas ist der erste Commentator des dreizehnten Jahrhunderts, welcher in sämmtlichen von ihm ausgelegten Schriften des Aristoteles eine aus dem Griechischen angefertigte Übersetzung vor sich hatte. Albertus M. hatte sich wenigstens noch für die Auslegung der Physica, der Schrift de proprietatibus elementorum, der Bücher de coelo et mundo, de meteoris —

[1]) Diese Schrift war damals in zwei Bücher abgetheilt; das erste Buch reichte nach dieser Abtheilung bis cap. X (nach ed. Casaubon), das zweite begann mit cap. XI (oder cap. X der Tauchnitz'schen Ausgabe ed. Weise: *Ἐπεὶ δέ ἐςί τι κατά τινος ἡ κατάφασις σημαίνουσα κ. τ. λ.*). Die Auslegung dieses Capitels sammt einem Theile von cap. XII (nach ed. Weise cap. XI, n. 1—4) bildet das Bruchstück, welches Thomas in Commentirung des sogenannten zweiten Buches noch ausarbeitete.

Vincenz von Beauvais rücksichtlich der beiden letztgenannten Werke einer arabisch-lateinischen Übersetzung bedient [1]); Thomas hingegen veranlaßte, von Urban IV. nach Italien gezogen, neue Übertragungen der Aristotelischen Schriften aus dem Griechischen [2]), deren er sich zur Aufhellung des vielfach dunklen und schwer verständlichen Textes der bisher benützten Übersetzungen bediente [3]). Zum Gegen-

---

[1]) Vgl. Jourdain Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter. Übersetzt von A. Stahr. Halle 1831. S. 290 ff.; 333 ff.

[2]) Nach Tholomäus von Lucca, vgl. Jourdain a. a. O. S. 356 und S. 66—78.

[3]) Unter den neueren Gelehrten hat zuerst Jourdain Thomas' Commentare, über welche noch Buhle (in dem ersten einleitenden Bande der Bipontiner Ausgabe des Aristoteles S. 346) ziemlich oberflächlich urtheilt, genauer durchstudirt, und eine Anzahl von Stellen namhaft gemacht, aus welchen hervorgeht, daß Thomas in jedem seiner Commentare neue griechisch-lateinische Übersetzungen zu Rathe zog. Wir lassen diese Stellen, um die eine oder andere nachträglich vermehrt, hier folgen. In dem Commentare über das Werk de interpretatione macht er gleich zu den Anfangsworten: Primum oportet constituere etc. die Bemerkung: In Graeco habetur: Primum oportet poni. In lect. 5 zu den Worten: quare si hic quidem dicat futurum aliquid, die Glosse: Im Griechischen heiße es si itaque hic quidem. Im Buch II, lect. 2: Dico autem, quoniam etc. Hiezu die Glosse: Alia litera habetur: Dico autem, quoniam est, aut homini aut non homini adjacebit. Alle diese Lesearten gehören zu der Übersetzung, welche den Commentar des Ammonius begleitet (Manusc. lat. Sarbonne 1775). — Im Commentar zu Anal. Post. kommen im Texte I, lect. 6 folgende Worte vor: Non potest autem credere magis quae scit, quae non contingunt. Thomas bemerkt: In Graeco planius habetur sic: Non est autem possibile, credere magis his, quae novit, qui non existit, nec sciens neque melius dispositus, quam si contigerit, sciens. — Im Commentar über die Physik gegen Ende des fünften Buches sagt Thomas: Ponit quaedam ad manifestationem praemissorum, quae tamen in exemplaribus graecis dicuntur non haberi, et Commentator (Averroes) etiam dicit, quod in quibusdam exemplaribus arabicis non habentur; unde magis videntur esse assumpta de dictis Theophrasti vel alicujus alterius expositoris Aristotelis.... Secundum est, quod alia litera invenitur in hoc loco, quae sic dicit: Quod quaerat aliquis, utrum motui extra naturam contrarietur aliqua quies non secundum naturam; non quod quies, quae est contra naturam, opponitur motui, qui est contra naturam proprie. Diese letztere Lesart — bemerkt Jourdain a. a. O. S. 359 — ist nicht die der arabisch-lateinischen Übersetzung, und muß aus einer griechisch-lateini-

stande öffentlicher Lehrvorträge machte er die metaphysischen und anthropologisch-moralischen Werke des Aristoteles wegen ihrer un-

schen entnommen sein. Im Buch VI, lect. 3 bemerkt er zu den in der lateinischen Übersetzung erhaltenen griechischen Ausdrücken sphatesis und cercisis: Sphatesis est pulsio et cercisis est attractio. Spati enim in graeco dicitur esse ensis vel spata; unde sphatesis idem est quod spathatio i. e. percussio, quae fit pellendo. Et ideo alia litera, quae habet speculatio, videtur esse vitio scriptoris corrupta, quia pro spathatione posuit speculationem .... Est autem cercis in Graeco quoddam instrumentum, quo utuntur textores, quod ad se trahunt texendo, quod latine dicitur radius: unde alia litera habet radiatio. — Hinsichtlich des Werkes de coelo et mundo bemerkt Thomas, der Erste unter allen Erklärern: Apud Graecos intitulatur de mundo. Dieß konnte er nur aus einem griechischen Texte wissen; von der Kenntniß eines solchen zeugt seine Erklärung der griechischen Ausdrücke ethein, enchyridia, syntagmatica, acroamatica, philosophismata, dicothoma amphitrios; eben so sind die Ausdrücke myrias, astragalos jacere aus der griechisch-lateinischen Übersetzung entnommen. Im B. II, l. 21 wird sorgfältig erörtert, ob in der Stelle: Quidam autem et positam in centro dicunt ipsam (terram) moveri das Wort moveri dem griechischen illecto (eigentlich εἱλεῖσθαι) entspreche; es könnte, je nach verschiedenen Lesearten, auch alligari oder prohiberi gelesen werden müssen. Im B. II, l. 16 wird einer griechisch-lateinischen Übersetzung der Syntaxis des Ptolomäus gedacht, und demzufolge auch Hipparch, welchen Albert, Roger Baco u. A. nur unter dem nach arabischen Übersetzungen gangbaren Namen Abraxis kennen, bei seinem rechten Namen genannt. — In den Commentaren über die Bücher de Meteoris finden sich statt der von Albertus aufgenommenen arabischen Ausdrücke nur griechische, als: phantasma, syngenea, dali, eges, bothin, cauma, pogonias, sphoraticae stellae, rheumatum u. s. w. Des Hippokrates Schüler Äschylus und Pontus erscheinen unter ihren wahren Namen. — Daß Thomas bei Erklärung der Bücher de anima eine griechisch-lateinische Version vor sich hatte, ist aus seiner Glosse über einen von Aristoteles der Odyssee entnommenen Vers: Talis est mens ... zu ersehen. Er sagt nämlich: Sciendum est autem, quod hunc versum Homeri Aristoteles non totum posuit, sed solum principium. Unde nec in Graeco, nec in Arabico plus habetur, quam hic. Weiters wird noch erwähnt, daß Boëthius den ganzen Vers in seine Übersetzung aufgenommen habe. — Der Commentar über die Metaphysik enthält sehr viele Varianten aus griechisch-lateinischen Übersetzungen, deren Thomas stellenweise drei, häufig wenigstens zwei vor sich hatte, z. B. B. I, l. 4. 5. 6. 7; II, l. 11; III, l. 8. 11; IV, l. 7. 8. 9. 12; V, l. 22; VII, 17. Nach dem siebenten Buche findet sich keine Spur von Benutzung zweier Übersetzungen.

mittelbaren sachlichen Beziehung auf die Theologie. Die Commentare über die logischen Schriften verfaßte er nach jenem über die Metaphysik; denn er beruft sich in ersteren auf seine Auslegung der Metaphysik. Ohne Zweifel hielt er die Erklärung der seit den frühesten Zeiten des Mittelalters studirten Aristotelischen Logik für kein dringendes Bedürfniß, daher er auch bloß zwei darauf bezügliche Schriften bearbeitete, und eine von diesen, die er überdieß unvollendet ließ, nur aus einem gelegentlichen äußeren Anlasse [1]). Die Erklärungen über die Nicomacheische Ethik enthalten keine solche Hinweisungen auf Textvarianten, wie alle übrigen Commentare; daher ist es glaublich, daß der Commentar zur Ethik derselbe sei, an welchem er bereits in Cöln unter Albert's Leitung arbeitete.

Thomas schickt jedem seiner Commentare Orientirungen allgemeinerer Art über Stellung und Zusammenhang der commentirten Schrift mit den übrigen Schriften derselben Classe voraus. So wird in der Einleitung zum Commentar über die Analytica Posteriora ein kurzer Überblick über das Gesammtgebiet der unter die Denklehre zu subsumirenden Lehrfächer gegeben, um die Stellung der Anal. Post. innerhalb derselben zu bestimmen. Er deducirt das Mannigfaltige der logischen Disciplinen, ausgehend von der dreifachen Function des Verstandes im Begreifen, Urtheilen und Ratiociniren. Auf die erste Denkfunction bezieht sich die von Aristoteles in seinen Kategorien vorgetragene Unterweisung; die Schrift de interpretatione auf das Urtheilen, die übrigen Fächer auf das ratiocinative Denken. Dieses ist aber wieder dreifach, indem es entweder allgemein und nothwendig gültige, oder in den meisten Fällen gültige, jedoch nicht vernunftnothwendige, oder endlich bloß muthmaaßliche Ergebnisse erzielt. Auf die erstere dieser Functionen beziehen sich die beiden Analytiken, die Priora und Posteriora mit ihrer reinen und angewandten Schlußlehre (Syllogistik und Apodiktik); die Beides zusammenfassende Disciplin ist die ars judicativa.

---

[1]) Dem Commentar zu der Schrift de interpretatione war eine bei Echard et Quetif Script. Ord. Praed. I, p. 283 mitgetheilte Widmungsrede vorausgeschickt, aus welcher hervorgeht, daß Thomas den bezüglichen Commentar zunächst zum Gebrauche für einen jungen Edelmann, der Propst zu Löwen war, abgefaßt habe. Die übrigen Commentare ermangeln solcher einleitender Widmungsreden.

Dieser folgt die Inventiva, welche Topik (Dialektik), Rhetorik und Poetik in sich faßt, gemäß den drei Abstufungen des Glaublichen, des Probablen und der bloßen Meinung in den nicht denknothwendigen Erkenntnissen. Auf das bloß Muthmaaßliche bezieht sich die Sophistik, welche Aristoteles in seinen Elenchis behandelt. Es existirt unter Thomas' Namen eine ganze Reihe selbstständiger Schriften, das ganze Gebiet der Denkwissenschaft umfassend; zunächst die Summa totius Logicae, opusc. 48; De natura accidentis, opusc. 41; De natura generis, opusc. 42 (beide letztere opuscula wol mehr in die philosophia prima gehörig); De quatuor oppositis, opusc. 37; De propositionibus modalibus, opusc. 40; De natura syllogismorum, opusc. 47; De inventione medii, opusc. 50; De demonstratione, opusc. 38; De fallaciis, opusc. 39 (ad quosdam nobiles artistas, d. i. Studenten der artistischen Facultät). Indeß wird mit Ausnahme von opusc. 37 und 40 die Ächtheit aller übrigen bezweifelt, und es dringt sich bei Durchsicht derselben unwillkürlich der Gedanke auf, daß die meisten von ihnen aus anderen Schriften des heiligen Thomas, namentlich aus seinen Commentarien über Aristoteles zusammengetragen worden sein mögen. Dieß im Vorübergehen bemerkt, kehren wir zu den beiden Commentarien zurück, welche Thomas über die Schrift de interpretatione und über die Analytica Post. geschrieben hat. Bei Vergleichung derselben stellt sich ein augenfälliger Unterschied zwischen beiden Commentaren hervor, der wol nur in der Verschiedenheit des Inhaltes der beiden commentirten Schriften seinen Grund hat. In der Auslegung der Analytik fehlt jede directe Bezugnahme auf andere Ausleger, während in dem Commentar de interpretatione durchgängig auf Erklärungen von Theophrast, Andronicus Rhodius, Boëthius, Alexander Aphrodisius, deren Ansichten ihm aus Porphyrius bekannt gewesen zu sein scheinen, so wie auch auf Ammonius, Johannes Grammaticus und einmal auf Algazel Rücksicht genommen wird [1]). Grund dessen ist, daß in der Schrift de interpretatione Fragen

[1]) Ein positives Zeugniß für seine Bekanntschaft mit griechischen Auslegern findet sich in Opusc. 16 de unitate intellectus: Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in Commento de animae, quae sunt talia etc. — Über seine Bekanntschaft mit Ammonius vgl. S. 407, Anmerkung 3.

berührt werden, welche in das Gebiet der Speculation hinübergreifen, während die Analytik ausschließlich nur die formelle Seite des Denkverfahrens in's Auge faßt. Gleich auf dem ersten Blatte (lect. 2, a) wird auch ein kritischer Zweifel gelöst. Andronicus hatte nämlich die Ächtheit des commentirten Werkes bestritten, weil Aristoteles die Conceptionen des Verstandes nicht passiones animae zu nennen gewohnt sei, wie hier im Texte geschehe, woselbst die Worte (Laute, *φωναί*) notae passionum genannt werden. Thomas erwiedert hierauf, daß lib. I de anima alle Seelenthätigkeiten passiones animae genannt werden; daß das menschliche Verstehen nicht ohne Vermittelung der sinnlichen Einbildungskraft zu Stande komme; daß man den Ausdruck pati im weiteren Sinne für jede receptive Thätigkeit, also auch für die Functionen des intellectus possibilis gelten lassen könne. Aristoteles zieht aber den Ausdruck passio dem Ausdrucke Begriff (intellectus) deßhalb vor, weil vornehmlich die Affectionen des Gemüthes zur Gedankenmittheilung veranlassen und weil die Worte die durch Impressionen causirten Conceptionen des Verstandes ausdrücken. — In derselben lect. 2, c bemerkt Aristoteles, daß dasjenige, was die Worte nach ihrer ersten unmittelbaren Bedeutung ausdrücken, ein von allen Menschen auf gleiche Weise Appercipirtes und Gedachtes sei. Zur Rechtfertigung dieser von Einigen nicht gehörig aufgefaßten und deßhalb bestrittenen Behauptung bemerkt Thomas im Anschluß an Boëthius, daß man hier an die sogenannten voces incomplexae oder ersten einfachen Begriffe zu denken habe, die allezeit und von allen Menschen auf dieselbe Weise gedacht werden. Gegen den Einwand, daß dieß von den aequivocis nicht gelte, erwiedert Porphyrius, daß im Falle eines Mißverständnisses eine einfache Erklärung, welcher Sinn mit dem fraglichen Worte zu verbinden sei, hinreiche, um in dem Hörenden dieselbe Vorstellung zu erzeugen, die der Redende hegt. Thomas hält aber diese Auskunft für überflüssig und ungeeignet, da Aristoteles nicht die Identität von Vorstellung und Wort, sondern die Identität von Vorstellung und Sache im Auge habe. — Die in lect. 4 und 5 vorkommenden einläßlichen Erörterungen über die verschiedenen Redetheile, namentlich Hauptwort und Zeitwort, sind der Hauptsache nach in die im nächsten Bande folgende Darstellung des Thomistischen Lehrgebäudes hinübergenommen; wir heben daher hier, wie in allem Folgenden, nur die im Einzelnen beigebrachten

Bemerkungen aus, soweit sie für Thomas' Auslegungsart charakteristisch sind. Wenn Aristoteles lehrt, daß die Bedeutung der Nomina durch Übereinkunft festgestellt sei, so gibt Thomas zu verstehen, daß daneben noch immer die Platonische Ansicht von einer Übereinstimmung des Wortes mit dem inneren Wesen des Bezeichneten statt haben könne, auch dann, wenn dieses mehrere Namen hat, weil es vermöge der Mehrheit seiner Eigenschaften auch mehrfach im Laute nachgebildet werden kann. In der Aristotelischen Definition des Zeitwortes fällt ein Merkmal auf, welches auch in der Definition des Hauptwortes vorkommt, demnach nicht specifisches Merkmal sein kann, daß es nämlich eine vox incomplexa sein müsse. Ammonius meint, das beanstandete Merkmal gehöre in der That specifisch nur dem Nennworte an, und werde in der Definition des Zeitwortes wiederholt, weil man letzteres auch substantivisch gebrauchen könne. Thomas glaubt, daß sich die Sache auch anders erklären lasse; das Zeitwort importirt eine Zusammensetzung der Worte zur Rede, und steht also der Rede näher als das Nennwort; daher war es um so wichtiger, dasjenige Merkmal anzugeben, wodurch es sich gleich dem Nennwort von der Rede unterscheidet. — Das Zeitwort, sagt Aristoteles, ist Bezeichnung dessen, was de subjecto oder in subjecto ist, lect. 5, c. Diese Aufstellung scheint nicht zuläßig zu sein: de subjecto bedeutet, was dem Subjecte wesentlich, in subjecto, was ihm per accidens zukommt; die Zeitwörter bedeuten aber allemal ein Thun oder Leiden, also eine Accidenz am Subjecte. Boëthius meint, das de und in gelte zugleich von jedem Zeitworte. Aber diese Annahme streitet gegen die sichtliche Disjunction beider in den Worten des Aristoteles. Besser ist es, gar nicht auf das Verhältniß der durch das Prädicat bezeichneten Sache zum Subjecte, sondern vielmehr auf das Zeitwort als solches zu reflectiren als Zeichen, welches aussagt, daß etwas mit dem Subjecte in Verbindung stehe, möge dieses Verbundene nun wesentlich oder per accidens vom Subjecte gelten. — Aristoteles definirt die Rede als Verknüpfung von Worten, deren keines für sich ein Statthaben aussagt (lect. 6, a). Warum wird bloß das Statthaben und nicht auch das Nichtstatthaben erwähnt? Weil jede Verneinung eine Bejahung voraussetzt, und wo nichts vorausgesetzt wird, auch kein Object der Verneinung vorhanden ist. (Übrigens enthält die Versio latina den freilich kritisch verdächtigen Zusatz:

vel negatio = Nichtstatthaben; Thomas thut dessen keine Erwähnung.) Aspasius bestreitet die Gültigkeit der Aristotelischen Definition der Rede; es gibt Reden, deren einzelne Theile gleichfalls ein Stattfinden oder Nichtstattfinden aussagen. Porphyrius bemerkt hierauf, in der Definition müsse nicht ausgedrückt werden, was dem definirten Objecte nicht per prius, sondern per posterius zukomme. Oder man kann mit Alexander und Ammonius sagen, hier handle es sich um die Definition des Redens im Allgemeinen, nicht mit Rücksicht auf die besonderen Unterschiede der einfachen und zusammengesetzten Rede; die einzelnen Theile der Rede gelten nicht per modum affirmationis, sondern per modum dictionis, d. h. es wird durch sie, vereinzelt genommen, nicht etwas ausgesagt, sondern bloß etwas gesagt. Ähnlich faßt es auch Porphyrius auf. Johannes Grammaticus (Philoponus) wollte die fragliche Definition bloß von der vollkommen ausgebildeten vollständigen Rede gelten lassen; nur in dieser sollen die einzelnen Theile wirklich significativ, d. h. dictiones sein. Er übersah aber, daß nicht sämmtliche Theile eines Ganzen eine unmittelbare Beziehung auf die Idee des Ganzen haben, sondern einige nur mittelbar, welche daher auch unabhängig davon etwas für sich besagen. Bei einem Hause kann z. B. das Dach freilich nicht von der Vorstellung des bedachten Hauses getrennt werden, wol aber die Steine, aus welchen das Haus gebaut ist, die zunächst eine Mauer bilden, und zur Mauer vereint ein simile der oratio imperfecta abgeben, wie das Haus ein simile der oratio perfecta. — Eine Rede, in welcher etwas ausgesagt wird, heißt ein Satz. Aristoteles theilt die Sätze in einfache und zusammengesetzte; erstere sind wieder entweder bejahend oder verneinend. Da nun aber die Eigenschaft des Bejahens und Verneinens den Sätzen per prius und posterius zukommt, so soll nach Alexander die ihnen entsprechende Eintheilung der Sätze keine Unterscheidung nach Arten sein, indem diese das genus in univoker Weise in sich schließen müssen. Alexander übersieht jedoch, daß der Unterschied von prius und posterius in doppelter Weise statt haben kann. Es kann nämlich etwas entweder seiner Natur nach, oder nach seinem Theilhaben an dem generisch Allgemeinen ein Prius sein. Das Prius ersterer Art läßt eine Gemeinschaft mit dem Posterius in einem univoken genus zu; wie es bei den Zahlen sichtlich der Fall ist. Und in gleicher Weise ist denn auch die Affirmation ihrer Natur nach ein

Prius im Verhältnisse zu dem ihr entsprechenden Posterius, kann also mit diesem das univoke genus: „Satz" gemein haben. — Lect. 8, d theilt Aristoteles die kategorischen Sätze in solche ein, welche Eines oder Mehreres aussagen, das Eine kann wieder schlechthin Eines oder zur Einheit Verbundenes sein; die Mehrheit von Aussagen kann ebenfalls eine schlechthinige oder eine beziehungsweise sein. Nach Boëthius ergibt sich diese Viertheilung aus der Kreuzung von zwei Eintheilungen des Satzes. Man unterscheide nämlich Einheit oder Mehrheit des Satzes (unitas et pluralitas orationis) mit Rücksicht auf das Eine oder Mehrere, was Gegenstand der Aussage ist; mit Rücksicht auf die Worte aber, welche zu Sätzen verbunden werden, unterscheide man einfache und zusammengesetzte Sätze. Es stehen sich also inhaltlich und logisch unitas und pluralitas, grammatisch simplicitas und compositio der Sätze entgegen. In der mannigfaltigen Verbindung dieser logischen und grammatischen Eigenschaften könne ein Satz eine oratio una et simplex, eine oratio una et composita sein; oder es kann auch die pluralitas mit der simplicitas zugleich statt haben, oder endlich pluralitas und compositio zugleich statt haben. Damit scheint aber der Sinn des Aristoteles nicht getroffen zu sein; denn nach Boëthius wäre schon eine Mehrheit von Aussagen vorhanden, wenn das eine und selbe Subject oder Prädicat mehrere Merkmale an sich hat (z. B. animal gressibile bipes), während eine solche Mehrheit nach Aristoteles keine Mehrheit, sondern ein unum ex multis ist. Man muß deßhalb mit Algazel sagen, daß, wenn das Bezeichnete eine Einheit ist, auch der Satz Einer sein müsse; ist jedoch ein Mehreres Gegenstand der Bezeichnung, so kann es nur conjunctione unum sein, z. B. animal gressibile bipes est risibile. Im Gegensatze hiezu ergeben sich zwei modi pluralitatis; nämlich eine significatio plurium per plura, entweder cum conjunctione oder sine conjunctione. Aber der erstere dieser modi steht in keinem Gegensatze zum zweiten modus unitatis, beide können vielmehr miteinander zugleich bestehen, indem das unter sich verschiedene Mehrere unter einen gemeinsamen allgemeinen Begriff gehören kann. Danach gäbe es eigentlich nur drei Arten von Sätzen: die enunciatio simpliciter una, simpliciter plures sed una secundum quid, simpliciter plures cum conjunctione. Aristoteles unterschied vier Arten, indem er auch noch auf den Fall reflectirt, daß ein eine Vielheit ausdrückendes

nomen durch sich allein schon eine Mehrheit von Aussagen involvirt. In lect. 10, d äußert sich Aristoteles über die bejahenden und verneinenden Aussagen unbestimmter Urtheile; sie sind einander nicht conträr entgegengesetzt; aber: Quae significantur — wird beigefügt — est esse aliquando contraria. Wie ist nun dieser Zusatz gemeint? Einige denken an die Contrarietät von Wahrem und Falschem, welche in derlei einander entgegengesetzten Sätzen manchmal vorhanden sei, manchmal nicht. So können z. B. die Sätze nebeneinander bestehen: Homo est albus — Homo non est albus; nicht aber: Homo est animal — homo non est animal. Andere denken mit Porphyrius an die Contrarietät der Prädicate, die nicht immer statt haben muß, da nicht jede Remotion eines bestimmten Prädicates nothwendig die Setzung eines conträr entgegengesetzten involvirt. Aber auch diese Erklärung ist ungeeignet, da es sich nicht um die Contrarietät der Objecte oder der Ansichten über sie, sondern um die Contrarietät der Sätze handelt. Und deßhalb wird man sich am Besten an Alexander's Erklärung halten, die dahin lautet, daß bei unbestimmten Aussagen nicht entschieden wird, ob das Prädicat dem Subjecte allgemein oder particulär beigelegt wird, daher auch unentschieden bleibt, ob die gegentheilige Verneinung einen conträren Gegensatz ausdrücke oder nicht. — Dieselbe Erörterung wird lect. 11, e weitergeführt mit Anschluß an die Bemerkung des Aristoteles, daß sich Bejahung und Verneinung in unbestimmten Urtheilen nicht contradictorisch entgegenstehen müssen. Dieß wurde, wie Ammonius berichtet, von Einigen bestritten, und behauptet, daß man die unbestimmte Verneinung stets als allgemeine Verneinung zu nehmen habe; denn das Unbestimmte sei, dieselbe Kategorie mit der Materie zu setzen, die Materie aber folge, an sich betrachtet, dem Zuge zu dem Niedersten; aus diesem Grunde müsse die unbestimmte Bejahung als bloß particuläre Bejahung, die unter der allgemeinen Bejahung steht, und die unbestimmte Verneinung als allgemeine Verneinung, die im Range unter der particulären steht, genommen werden. Aristoteles selber nehme in seinen Büchern über Physik und über die Seele die unbestimmte Verneinung als allgemeine Verneinung. Dieses ganze Raisonnement ist indeß unhaltbar. Denn erstlich ist es nur der Platonischen Philosophie eigen, die Materie als das Schlechtere zu nehmen, weil man in dieser Philosophie zwischen Materie und Privation nicht unter-

schied; nach Aristoteles hingegen fällt das Schlechte u. s. w. der Materie nur per accidens zu. Also muß das Unbestimmte nicht nothwendig das Schlechtere sein. Gesetzt aber, das Unbestimmte müsse als das Schlechtere genommen werden, so wäre deßhalb noch nicht die unbestimmte Negation als allgemeine zu nehmen, weil, was vom Allgemeinen im genus der Bejahungen gilt, auch im genus der Verneinungen gelten muß. Gesetzt aber, die particuläre Verneinung wäre in jeder Weise das Höhere, so wäre noch immer nicht erwiesen, daß die unbestimmte Negation als das Niederste allgemein genommen werden müsse; denn die unbestimmte Bejahung wird nicht deßwegen particulär genommen, weil sie an Rang unter der allgemeinen Bejahung steht, sondern weil nicht jederzeit eine Nöthigung vorhanden ist, sie allgemein zu nehmen; und dasselbe gilt auch in Absicht auf die unbestimmte Verneinung. Nur dann, wenn vom Subjecte etwas per se bejaht oder verneint wird, muß die unbestimmte Bejahung oder Verneinung allgemein genommen werden. — Die in lect. 14 commentirten Erörterungen des Aristoteles über das Denkbare, Nichtdenkbare und Nothwendige veranlassen den heiligen Thomas zu einem ausführlichen, klaren und lichtvollen Excurs über das Mögliche und Nothwendige, dessen Inhalt hier folgen soll. Einige, wie Diodorus, machten die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen ganz und gar vom wirklichen Geschehen abhängig; was nie geschieht, ist unmöglich, was allezeit geschieht, nothwendig, was manchmal geschieht und manchmal nicht, ist möglich. Die Stoiker sagten ähnlicher Weise: Dasjenige, dessen Wahrwerden sich nie hindern läßt, ist nothwendig, was nie wahr werden kann, unmöglich, was manchmal wahr, manchmal unwahr sein kann, ist möglich. Beider Ansichten sind zu verwerfen; die Ansicht Diodor's, weil sie die fraglichen Begriffe rein a posteriori auffaßt — die stoische Ansicht, weil sie die Bestimmung derselben von etwas Äußerem, nämlich von den Hindernissen, abhängig macht. Andere sagten, nothwendig ist, was in seiner Natur zum Sein, unmöglich, was bloß zum Nichtsein determinirt ist, möglich, was zu keinem von beiden determinirt ist. Dieß ist nach Boëthius die Ansicht Philo's, mit welcher auch Aristoteles lect. 14, f offenbar zusammenstimmt. Aber es bleibt noch ein Bedenken übrig. Die Himmelskörper sind durch ihre Materie zu einer bestimmten unabänderlichen Form determinirt, und doch können sie den Ort wechseln.

Trotz dieser potentia ad diversa ubi ist aus den Himmelskreisen alle Contingenz des Geschehens ausgeschlossen. Demnach wird auch die Potenz der irdischen Materie ad esse et non esse für sich allein nicht ausreichen, ein contingentes Geschehen in der irdischen Weltsphäre zu begründen. Denn hiezu wird erfordert, daß nicht bloß die passive Potenz auf entgegengesetzte Weise bestimmbar sei, sondern auch, daß die active Kraft nicht ausschließlich zu Einer, gar nicht zu verhindernden Wirkung determinirt sei. Eine solche Determinirtheit der wirkenden Kraft wird indeß von Einigen wirklich behauptet. Alles, was geschieht, sagen die Stoiker, hat eine Ursache oder, wo diese nicht ausreicht, mehrere Ursachen; keine Ursache ohne Wirkung, also lauter nothwendiges Geschehen. Hierauf antwortet Aristoteles, daß nur dasjenige, was per se ist, eine Ursache haben müsse, nicht aber, was per accidens ist; z. B. für den Menschen hat das Weißsein und das Musikersein eine Ursache, nicht aber das zufällige Zusammensein von Weißsein und Musikersein bei einem bestimmten Menschen. Und gesetzt, es wäre eine zureichende Ursache von irgend etwas vorhanden, so muß sie nicht nothwendig einen Erfolg haben, weil der Erfolg durch das Inzwischentreten von etwas Anderem gehindert werden kann. Wenn man einwendet, alles Accidentelle müsse durch etwas, was per se ist, getragen sein, so übersieht man, daß es neben wesentlichen und nothwendigen Ursachen auch accidentelle Ursachen gebe, und daß das Eine und dasselbe, was in Beziehung auf das ihm wesentlich Eigene eine nothwendige Ursache ist, in Rücksicht auf etwas anderes ihm Eignendes accidentelle Ursache sei und nur eine solche sein könne. Einige hielten mit Außerachtlassung dieses Unterschiedes wesentlicher und accidenteller Ursachen dafür, daß in der sublunarischen Welt Alles durch necessitirende Einflüsse der Himmelskörper regiert werde. Allein diesem Einflusse sind zunächst einmal erweislich Verstand und Wille entzogen, oder werden doch nur indirect ohne Aufhebung ihrer selbstständigen Wirkungsweise davon officirt. Aber auch in den corruptiblen Sinnendingen ereignet sich vieles per accidens, was eben deßhalb nicht auf die Einflüsse der Himmelskörper reducirt werden kann; denn die Wirkung der natürlichen Kräfte (also auch jener der Himmelskörper) ist auf Eines gerichtet, das accidentelle Sein aber ist kein Eines, sondern involvirt ein Vorhandensein von Mehrerem. Freilich ist zuletzt

auch dieses Accidentelle, welches von einer bestimmten Himmelskraft nicht herzuleiten, sondern vielmehr als Vereitlung der Wirksamkeit derselben anzusehen ist, letztlich auf eine andere Himmelskraft zurückzuführen; aber dieses zufällige Zusammentreffen der beiden Kräfte, deren eine die andere aufhebt, kann als Zufälliges nicht in einer Naturnothwendigkeit gegründet sein, sondern muß aus einem über derselben stehenden ordnenden Verstande erklärt werden. Einige wollten dieß bestreiten, indem der Verstand nicht auf das Einzelne, sondern bloß auf's Allgemeine gehe. Aber das göttliche Denken und Wollen ist mit dem göttlichen Sein identisch; gleichwie nun dieses alle Dinge, welche durch es sind, mit seiner Kraft umfaßt, so umfaßt auch das göttliche Erkennen alles Erkennbare, und das göttliche Wollen alles Begehren und Begehrenswerthe, so daß alles Erkennbare unter das göttliche Erkennen, alles Gute unter das göttliche Wollen fällt. Fälschlich aber glaubt man, daß das göttliche Erkennen oder Wollen eine Nothwendigkeit des Geschehens involvire. Man muß das göttliche Erkennen eben nicht als Vorauswissen fassen, was ganz falsch wäre, weil Gott über die Zeit schlechthin erhaben ist und Alles auf einmal sieht, nach Art eines Menschen, der auf einem hohen Thurme ein weites Gesichtsfeld überblickt und schon aus der Ferne kommen sieht, was ein Anderer unten am Platze erst dann sieht, wenn es in seine Nähe gekommen ist. Daß Gott das Zufällige als Zufälliges sieht, hebt die Untrüglichkeit seines Wissens nicht auf. Eben so wenig hebt der Wille Gottes die contingenten Ursachen auf, vielmehr sind sie eben von ihm herzuleiten, denn er ist Ursache alles Seins, welches in nothwendiges und zufälliges getheilt wird. Gott steht über beiden Arten des Seins, daher sein Wille weder ein genöthigter, noch nach Art der zufälligen Ursachen ein defectibler Wille ist; als indefectible Ursache ist er in seinen Wirkungen allezeit sicher, da er aber nicht unter die Kategorie der nothwendig wirkenden Ursachen fällt, so müssen seine Wirkungen nicht nothwendige, sondern können auch zufällige sein. Aristoteles beweist die Möglichkeit zufälliger Handlungen auch aus dem Berathungsvermögen des Menschen. Auch dieses wird von Einigen angestritten, indem nach ihrer Meinung die Wahl das nothwendige und determinirte Resultat der Überlegung ist und ganz nur durch die Überzeugung des Menschen bestimmt wird. Man muß jedoch im Gebiete des Wollens zwischen dem, was nothwendig

und um seiner selbst willen begehrt wird, und zwischen demjenigen, was nur als Mittel zum Zwecke begehrt wird, unterscheiden. Ersteres wird allerdings nothwendiger Weise begehrt, nicht so letzteres, weil es nicht durch sich glücklich macht und nur nach seiner Zweckdienlichkeit geschätzt wird, daher man desselben entrathen kann, wenn es als überflüssig oder ein anderes Mittel als eben so tauglich erscheint.

Auf die Commentare zu den logischen Büchern des Aristoteles folgen nach der Ordnung der Venetianer Gesammtausgabe jene zu den physikalischen Werken, deren logische Aufeinanderfolge Thomas im Eingange zu den Büchern de physico auditu aus dem Begriffe der Natur deducirt. Subject der Naturphilosophie ist das der Bewegung unterworfene Sein. Dieses kann nun, wie das Sein überhaupt, im Allgemeinen und Besonderen betrachtet werden; daher wiederholt sich innerhalb des Gebietes der Naturphilosophie dasselbe Verhältniß, welches in der Gesammtphilosophie zwischen der philosophia prima und den übrigen Theilen der Philosophie statt hat. Der philosophia prima, welche vom Sein als solchem handelt, entspricht in der Naturphilosophie die Lehre vom beweglichen Sein als solchem; und davon wird in den acht Büchern de physico auditu oder in den libris physicorum gehandelt. Daß das der Bewegung unterworfene Sein körperlich sein müsse, wird nicht vorausgesetzt, sondern geht in jenen Büchern als Resultat der Untersuchung hervor. Die folgenden naturwissenschaftlichen Werke des Aristoteles handeln von den besonderen Arten des Beweglichen. Die erste und höchste Art der Bewegung ist die Bewegung im Raume; von den dieser höchsten Bewegungsart unterworfenen Körpern handeln die Bücher de coelo. Hierauf folgen die Bücher de generatione, die von der Bewegung handeln, welche die Formirung zum Zwecke hat, und von den Elementen als ersten Beweglichkeiten solcher Art. Jedoch kommt die ihnen specifisch eignende Bewegung in den Büchern de generatione nur im Allgemeinen zur Sprache, so weit es zur Verständigung über die Begriffe der Generation und Corruption nothwendig ist. Von den speciellen Erscheinungen, welche der Wandlungsproceß der Elemente hervorstellt, ist in den libris meteorum die Rede. Weiters aber ist noch von der Bewegung der aus den Elementen zusammengesetzten Körper zu handeln, die theils leblos, theils beseelt sind; von ersteren handeln die Bücher de

mineralibus (welche Thomas nicht commentirte), von letzteren die Bücher de anima sammt den anderen dazu gehörigen Schriften (de sensu, de memoria u. s. w.). Den Commentaren des heiligen Thomas über alle diese Schriften schließt sich eine Reihe anderer selbstständiger Abhandlungen von verwandtem Inhalte an, welche jedoch nur zum Theile für ächt erkannt worden sind. Für ächt gelten die Schriften: de principiis naturae, opusc. 31; de principio individuationis, opusc. 29; de mistione elementorum, opusc. 33; de occultis operibus naturae, opusc. 34; de motu cordis, opusc. 35; de instantibus, opusc. 36; de aeternitate mundi, opusc. 27; de fato, opusc. 28; de indiciis astrorum, opusc. 26. Schriften von zweifelhafter Ächtheit oder erwiesen unächt sind: de natura materiae et dimensionibus interminatis, opusc. 22; de potentiis animae, opusc. 43; de tempore, opusc. 44; de pluralitate formarum, opusc. 45; de sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium, opusc. 49; de natura luminis, opusc. 51; de natura loci, opusc. 52.

Die Bücher de physico auditu [1]) zerfallen nach Thomas' Angabe [2]) in zwei Haupttheile: der erste Theil (Buch I und II) handelt von den allgemeinen Principien der Naturphilosophie; der zweite Theil (Buch III—VIII) vom Subjecte der allgemeinen Naturwissenschaft. Der erste Theil oder die Principienlehre spaltet sich wieder in zwei Abtheilungen; erstlich von den Principien des Subjectes dieser Wissenschaft: Materie, Form und Privation (Buch I), sodann von den Principien der Naturwissenschaft selber, die ihren Inhalt aus allen vier Ursachen beweist (Buch II). Der zweite Haupttheil handelt von der Bewegung an sich (Buch III—VI) und in Beziehung auf die concreten Bedingungen derselben (Buch VII, VIII). Die Lehre von der Bewegung an sich zieht in Betracht, was im Begriffe der Bewegung als solcher liegt, sofern sie in das Genus der Continua gehört (Buch III) und sofern sie einerseits Maaß des Beweglichen ist, andererseits aber selbst wieder unter dem Maaße der Zeit steht (Buch IV). Sodann

---

[1]) Oder liber de naturali auditu „quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit". Phys. I, lect. 1, a.

[2]) Über andere Eintheilungen älterer Commentatoren: Simplicius, Porphyrius u. s. w. siehe Brandis Aristoteles und seine academischen Zeitgenossen. Berlin 1857, II, S. 782.

kommt die Rede auf die Arten (Buch V) und Theile (Buch VI) der Bewegung. Im Buch VII wird gezeigt, daß es eine erste Bewegung und einen ersten Beweger gebe, und das Verhältniß der übrigen Bewegungen unter einander und zur ersten Bewegung erörtert. Im Buch VIII wird gezeigt, daß die erste Bewegung eine kreisförmige Bewegung ohne Anfang und Ende, und der erste Beweger unbewegt sein, eine unendliche Macht und Größe haben und Einer sein müsse.[1]) — Es genügt ein flüchtiger Einblick in diesen Commentar, um zu ersehen, daß Thomas in demselben hauptsächlich die Auslegung des Averroes vor Augen gehabt habe, dessen Ansichten er theils zustimmend, theils abweisend anführt, und ihn schlechthin den Commentator nennt. Aus Averroes mochte er zum Theile auch die Ansichten anderer Ausleger kennen, die er öfter anführt, so namentlich den Avicenna. In jedem Buche kommen eine oder mehrere Stellen vor, in deren Erklärung Thomas sich zu ausführlicheren Erörterungen und Auseinandersetzungen mit abweichenden Auslegungen veranlaßt sieht. So z. B. Buch I, lect. 15, e, wo Aristoteles unter anderen Gründen für die Nothwendigkeit einer Auseinanderhaltung der drei Principien: Materie, Form und Privation, auch diesen anführt: Die Materie begehrt die Form; die Formirung ist Aufhebung der Privation der Materie; wäre die Privation nicht ihrem Begriffe nach von der Materie verschieden, so müßte man sagen, daß auch die Privation die Form, d. i. die Aufhebung ihrer selbst verlange, was widersinnig ist. Also kann die Privation nur als Accidenz an der Materie sein. Dagegen wendet nun Avicenna ein: Die Materie kann nicht nach der Form begehren, da sie an sich formlos, also auch kraftlos ist, weil ferner kein Grund eines solchen Begehrens denkbar ist, indem sie weder der Form ermangelt noch der besessenen Form ledig werden, noch viele Formen zugleich kann begehren wollen; endlich so auch die Erläuterung des Begehrens der Materie durch das Begehren des Weibes nach dem Manne bloß ein poetisches Bild, aber keine zur

[1]) Buch VIII bildet den Übergang zur besonderen Naturlehre: In praecedentibus libris de motu in communi determinavit, et propter hoc appellantur universaliter de Naturalibus; habent enim distinctionem ad hunc librum octavum, in quo jam incipit motum ad res applicare. Phys. VIII, lect. 2, a.

Sache gehörige Erklärung. Diese Einwürfe sind jedoch leicht zu lösen. Avicenna übersieht, daß die Materie auch ohne active Tendenz eine durch eine äußere Ursache ihr ertheilte Tendenz zur Form haben kann, wie der Pfeil eine durch eine fremde Ursache erhaltene Tendenz auf sein Ziel. Die Materie hat eine solche Tendenz, sofern sie als Potenz gesetzt ist, und nicht bloß für eine, sondern für alle irdischen Formen, daher sie als solche Potenz und nicht aus Überdruß der ihr bereits anhaftenden Form, oder weil sie zwei entgegengesetzte Formen zugleich begehren wollte, immerfort nach Formen begehrt. Die Erläuterung durch das Begehren des Weibes ist keine Redefigur, sondern Aufweisung des Begehrens der Materie in einem bestimmten materiellen Gebilde; das weibliche Begehren manifestirt im determinirten Kreise sinnlich empfindender Wesen, was von der Materie im Allgemeinen statt hat. Übrigens gebraucht Aristoteles eine solche Vergleichung, um die Platonische Philosophie, welche die Metaphern liebt, mit ihrer eigenen Redeweise zu schlagen. — Im Buch II, lect. 8, a spricht Aristoteles von zufälligen Ereignungen, die er als selten Vorkommendes sowol von dem, was immer und nothwendig geschieht, so wie von dem, was häufig geschieht, unterscheidet. Diese Unterscheidung dünkt Einigen nicht richtig, die da meinen, daß das selten und das oft sich Ereignende unter die Eine Kategorie der auch anders sein könnenden Dinge gehören und dem Nothwendigen, immer Geschehenden entgegenzusetzen wären. Avicenna hingegen hat richtig hervorgehoben, daß das Zufallsspiel gerade dasjenige sei, welches dem oft sich Ereignenden entgegengesetzt ist, und als Ausnahme von dessen Regel eintritt, wenn nämlich die causa agens, welche bei dem nothwendig Geschehenden ausnahmslos wirksam ist, nicht in die Wirksamkeit tritt. — Im Buch III, lect. 12, d wird gesagt, daß die sinnlichen Quantitäten nicht gleich den Zahlen in's Unendliche wachsend gedacht werden können. Die Zahlen können in's Unendliche wachsend gedacht werden, weil jede Quantität als Continuum potentiell in's Unendliche theilbar ist; hingegen hat kein actuelles Quantum die Potenz zu einer unendlichen Vergrößerung in sich. Averroes will noch einen anderen Grund für das Gesagte geltend machen, daß nämlich die Potenz zur Vermehrung der Größe in einer und derselben Quantität ist, die Potenz aber zur Erhöhung der Zahlen in verschiedenen Zahlen, insofern sich zu jeder Zahl etwas hinzufügen läßt.

Aber dieser Grund ist werthlos; denn wie es verschiedene Species der Zahlen gibt, so auch verschiedene Species des Größenmaaßes, soweit nämlich cubitus, bicubitus u. s. w. Species der Quantität sind. Und andererseits ist es in der Erhöhung der Zahlen auch die eine und dieselbe niedere Zahl, welche durch Hinzufügen neuer Einheiten zu einer größeren Zahl gemacht wird; mithin würde das, was Averroes von der Unvermehrbarkeit einer Quantität in's Endlose sagt, eben so gut von der Zahl gelten.— Im Buch IV, lect. 7, a wird gesagt, daß die oberste Himmelssphäre keinen Ort habe. Dieß scheint aber unmöglich, da sie doch eine örtliche Bewegung hat. Dieser Schwierigkeit weichen Einige aus, indem sie annehmen, daß die letzte Sphäre keine räumliche Ausdehnung habe, sondern nur die äußerste Peripherie des alle Körper durchdringenden Weltraumes sei. Aber dann müßte entweder Ort und Örtliches identisch sein, oder es müßten einige Dimensionen des Raumes an sich existiren, und doch zugleich in den Dimensionen der sinnefälligen Körper enthalten sein, was Alles nicht denkbar ist. Deßhalb behauptete Alexander, daß die äußerste Himmelssphäre in gar keiner Weise einen Ort einnehme; Örtlichkeit sei überhaupt gar nicht als wesentliches Merkmal im Begriffe des Körpers enthalten. Mit Beziehung auf diese Ansicht behauptete weiters Avicenna, daß die Bewegung der obersten Himmelssphäre keine Ortsveränderung, sondern nur eine Veränderung in der Lage sei, gegen die Aristotelische Ansicht, welche nur drei Arten von Bewegung, nämlich in Hinsicht auf Quantität, Qualität, Ort zuläßt. Avicenna übersieht aber, daß die Bewegung in kein genus gehöre, dessen Species ihrem Begriffe nach etwas Untheilbares andeuten; hieher gehören die Begriffe des substanziellen Seins und der Lage, deren Objecte keine Steigerung oder Minderung zulassen. Zudem schließt ja jede Veränderung der Lage auch eine Ortsveränderung, obschon nicht des ganzen Körpers, so doch seiner Theile in sich. Avempace meinte, man müsse unterscheiden zwischen der Art, wie ein kreisförmig bewegter, und zwischen jener, wie ein geradlinig bewegter Körper im Raume sei. Da nämlich die gerade Linie unvollkommen ist und durch Verlängerung einen Zuwachs erhält, so erfordert ein geradlinig bewegter Körper einen äußerlich umschließenden Ort; die Zirkellinie hingegen kehrt in sich selbst zurück, und deßhalb fordert ein kreisförmig bewegter Körper keinen äußerlich umschließenden Ort, sondern einen Ort, um

den er sich bewegt. Demnach wäre die convexe Oberfläche der letzten Körpersphäre der Ort der ersten Himmelssphäre. Dieß ist aber den früher entwickelten Lehren des Aristoteles entgegen, daß nämlich jeder Körper einen Inhalt habe, und Raum und Räumliches sich völlig decken. Daher gibt Averroes eine andere Auskunft und sagt: die oberste Himmelssphäre hat einen Ort, aber per accidens. Um diese Bemerkung zu begreifen, muß man berücksichtigen, daß Alles, dessen Ort durch ein anderes Örtliches bestimmt ist, per accidens seinen Ort habe; so der Nagel im Schiffe oder der in einem Kahne ruhende Mensch; ähnlicher Weise hat die kreisende oberste Sphäre einen Ort, weil der unbewegliche Mittelpunct, um welchen sie kreist, örtlich ist. Soll aber dieser Grund gelten, dann kann die oberste Himmelssphäre auch bloß per accidens der Bewegung unterworfen sein, woraus weiter folgen würde, daß eine accidentelle Bewegung den Vorrang habe vor allen übrigen Bewegungen, welche wesentlich und per se statt haben müssen. Darauf hilft man sich freilich mit der Auskunft, zu einer kreisförmigen Bewegung werde nicht erfordert, daß der kreisende Körper per se im Raume sei. Dieß stimmt aber nicht mit den Erklärungen des Aristoteles; denn Aristoteles sagt nur, daß etwas per accidens im Raume sein könne, insofern als dasjenige, worin es ist, im Raume sei; aber nicht zufolge dessen, daß etwas ganz außer ihm Befindliches im Raume sei. Deßhalb ist die Ansicht des Themistius vorzuziehen, daß die höchste Sphäre durch ihre Theile ein örtliches Sein habe. Ein örtliches Sein der Körper gibt es nämlich nur in Folge der Bewegung der Körper; in der kreisförmigen Bewegung (Drehung) verändert aber der Körper nicht als ganzer, sondern nur in seinen einzelnen Theilen seinen Ort. Freilich ist die oberste Sphäre ein Continuum, und enthält als solches keine actuell im Raume befindlichen Theile; aber diese haben doch potenziell ein örtliches Sein, und würden, durch actuelle Theilung ausgeschieden, im Ganzen als ihrem Orte sich bewegen, wie man an den leicht theilbaren flüssigen Continuis beobachten kann. Man darf es nicht sonderbar finden, daß die oberste Sphäre nicht durch das, was sie actuell ist, sondern durch das, was sie potenziell ist, ein örtliches Sein habe. Vielmehr entspricht dieß der Stellung der obersten Sphäre, welche als solche mehr uniform und der Bewegung minder unterworfen sein kann, als die von ihr beherrschten und umschlossenen Körper. Auch recht-

fertiget sich die Ansicht des Themistius aus den unmittelbar im Texte folgenden Erklärungen des Aristoteles über die Art und Weise, wie der Himmel ein örtliches Sein habe. — Im Buch IV, lect. 12, g werden die Einwendungen zur Sprache gebracht wider die im Vorausgehenden beigebrachten Beweise des Aristoteles, daß die Verschiedenheiten in den Geschwindigkeiten der Bewegungen nicht von der Verschiedenheit der Medien abhängen. Da lassen nun Einige das Argument des Aristoteles nicht gelten, daß die Bewegung im Leeren kein bestimmbares Verhältniß zur Bewegung in einem erfüllten Medium habe. Denn jede Bewegung habe eine bestimmte Schnelligkeit, die sich aus dem Verhältniß zwischen der bewegenden Kraft und dem beweglichen Gegenstande ergebe, wenn auch gar kein widerstehendes Medium vorhanden sei, wie bei den Himmelskörpern; das erfüllte Medium kann lediglich nur die natürliche Schnelligkeit der Bewegung hemmen. Diesen Einwand sucht nun Averroes zu widerlegen. Er gehe erstlich aus einer falschen Vorstellung hervor; man stelle sich nämlich die Verzögerung als eine Art Verlängerung vor, wie bei einer Linie, und die Entfernung des verzögernden Mediums als eine Art Abkürzung oder Subtraction, so daß dann nur die natürliche Schnelligkeit übrig bleibe; man übersehe aber, daß bei Verlängerung oder Verkürzung einer Linie nicht jeder Theil der Linie länger oder kürzer wird, wie bei Verzögerung oder Beschleunigung der Bewegung jeder Theil derselben verzögert oder beschleuniget wird. Allerdings resultire Schnelligkeit oder Langsamkeit der Bewegung aus dem Verhältniß zwischen bewegender Kraft und bewegtem Gegenstande; aber das Bewegliche müsse dem Bewegenden einen gewissen Widerstand leisten, der aus drei Ursachen herkommen kann, erstlich aus der Lage des Bewegten selber, dann aus der Natur des Bewegten, z. B. wenn das Schwere aufwärts geschwungen werden soll, endlich von Seite des Mediums. Bei den Himmelskörpern liegt der Grund des Widerstandes bloß im Beweglichen als solchem, bei den beseelten irdischen Körpern in ihnen und im Medium zugleich, bei den elementaren und anorganischen Körpern bleibt nach Abzug der Form, die sie durch das Bewegende haben, nichts als die widerstandlose Materie übrig, daher die Bewegung dieses Körpers einzig nur durch das Medium retardirt werden könne. In diesem letzteren Falle causire nun das Verhältniß des Bewegenden zum Bewegten keine Verzögerung der Bewegung;

mithin müssen die von Aristoteles gegebenen Ausführungen auf die Bewegungen der leblosen schweren und leichten Körper bezogen werden. Aber diese Erklärung des Averroes ist ganz und gar nicht stichhältig. Denn obwol erstlich die Größe der Verzögerung nicht nach Art einer quantitas continua, sondern einer intensiven Quantität wächst, so ist doch die Zeitquantität, von welcher die Argumentation des Aristoteles ausgeht, nach Art einer quantitas continua; die Zeit wächst in der That durch Hinzufügung von Zeit zur Zeit, und zieht man die durch die verzögernden Ursachen causirten Verlängerungen der Zeit ab, so bleibt die Zeit der natürlichen Schnelligkeit übrig. Weiters ist es unwahr, daß in den anorganischen schweren und leichten Körpern nach Abzug der Form nichts mehr übrig bleibe, als die widerstandlose Materie; es bleibt die Quantität übrig, und als Quantum steht der bewegte Körper noch immer mit Widerstandskraft seinem Beweger gegenüber. Bei den Himmelskörpern läßt sich keine andere Widerstandskraft denken als diese. Besser und kürzer erklärt man die Argumentation des Aristoteles, statt sie für eine ratio demonstrativa zu nehmen, als einen bloßen Widerlegungsgrund wider die Meinung Jener, die ein Vacuum annehmen, um die Möglichkeit der Bewegung zu erklären. Aristoteles geht, wie auch schon in einer kurz vorausgehenden Stelle, in die Meinung seiner Gegner so weit ein, daß er seine Argumentation so einrichtet, als ob wirklich Schnelligkeit oder Langsamkeit der Bewegung einzig durch die Beschaffenheit des Mediums bedingt wäre. — Ein anderer Zweifel, welcher gegen die oben erwähnte Beweisführung des Aristoteles vorgebracht wird, lautet: Wenn das erfüllte Medium die Bewegungen verzögert, so gibt es in der sublunarischen Region keine einzige ungehemmte Bewegung, was unzuläßig scheint. Averroes meint, die Bewegung der anorganischen schweren und leichten Körper fordere ein solches Hinderniß, damit sie gegen die bewegende Kraft einen Widerstand ausüben könnten. Richtiger aber ist es, zu sagen, daß jede natürliche Bewegung an einem Orte, der dem bewegten Gegenstande nicht natürlich ist, ihren Ausgang nimmt, um ihn zu seinem natürlichen Orte hinzuführen. Daher ist es ganz in der Ordnung, daß sich ihm etwas nicht Natürliches beigeselle, bis er seinen natürlichen Ort erreicht hat. — Im Buch V, lect. 3 wird gezeigt, daß von Bewegung bloß mit Rücksicht auf die drei Kategorien Quantität, Qualität und Örtlichkeit die Rede sein könne,

nicht aber mit Beziehung auf Substanzialität, Relation und Thun oder Leiden. Die Prädicamente bezüglich des Wann, der Lage und des Habens werden ganz übergangen, weil sie ohnehin gar nicht in Frage kommen können; denn das Wann bedeutet in tempore esse, die Zeit aber das Maaß der Bewegung; die Lage drückt ein Verhältniß der Theile zu einander aus, fällt also unter die Kategorie der Relation; das Haben bezeichnet gleichfalls ein Verhältniß des Körpers zu den ihm Anhaftenden, gehört also ebenfalls unter die Kategorie der Relation. Daß es in genere substantiae keine Bewegung gebe, wird so bewiesen: Jede Bewegung ist zwischen Entgegengesetztem; der Substanz ist aber nichts entgegengesetzt, also gibt es keine Bewegung mit Beziehung auf die Substanz. Dieß scheint aber dennoch fraglich; Aristoteles sagt anderswo, daß Wasser und Feuer einander entgegengesetzt seien, daß der Himmel weder generabel noch corruptibel sei, weil ihm kein Contrarium gegenübersteht, woraus zu folgen scheint, daß die corruptiblen Dinge conträr oder aus Contrarietäten zusammengesetzt seien. Darauf sagen nun Einige, die corruptiblen Substanzen, die einander entgegengesetzt sind, stehen nicht nach ihren Substraten, sondern vermöge ihrer Formen im Gegensatz zu einander. Aber dann könnte die Behauptung des Aristoteles nicht länger stehen, daß die Kategorie der Substanz die Bewegung ausschließe; denn in der Alteration findet ein Übergang von einer Form zur anderen statt. Daher wird man die Contrarietät zwischen Wasser und Feuer richtiger in den activen und passiven Qualitäten beider Körper: warm und kalt, feucht und trocken, suchen. Aber hier erwächst eine neue Schwierigkeit: denn die passiones propriae gehen aus den Principien des Subjectes, Materie und Form, hervor; sind nun die passiones propriae verschiedener Subjecte einander conträr entgegengesetzt, so müssen es auch die substanziellen Formen sein. Zudem wird jedes genus nach seinen conträren Differenzen getheilt; da nun die Differenzen durch die Wesensformen der Dinge bestimmt sind, so müssen diese selbst in conträren Gegensätzen zu einander stehen. Aus diesen Schwierigkeiten kommt man heraus, wenn man auf den gemeinsamen Grund aller Gegensätzlichkeit zurückgeht. Nun reducirt sich alle Gegensätzlichkeit auf den Grundgegensatz von Fülle und Mangel; und es gibt gewisse genera, innerhalb welcher nur zufolge dieses allgemeinen Grundgegensatzes eine specifische Differenz statt hat, ohne daß

zwischen den zufolge dieser allgemeinen Ursache conträr entgegengesetzten Species eine in ihrem specifischen Wesen gelegene Contrarietät statt hätte. Denn dazu wird überdieß noch erfordert: ein weitester Abstand von einander innerhalb desselben genus, und die Möglichkeit eines continuirlichen Überganges von einem der beiden weitest von einander abstehenden termini zu dem anderen. Diese beiden besonderen Bedingungen treffen nun z. B. bei den Zahlen sichtlich nicht zu, indem nur der eine der beiden erforderlichen termini vorhanden ist, nämlich die Zweizahl als terminus a quo, nicht aber der andere terminus, der sich gar nicht bestimmen läßt, weil die Zahlen in's Unbegränzte wachsen. Ferner findet in der Aufeinanderfolge der Zahlen kein continuirlicher Übergang statt; denn die Einheit, um welche jede Zahl größer ist, als die ihr unmittelbar vorangehende kleinere, ist etwas Untheilbares, somit hat jede nächst größere Zahl einen untheilbaren Überschuß voraus. Und eben so verhält es sich mit den substanziellen Formen, die in aufsteigenden Graden an Rang eine über der anderen stehen, wie die Zahlen in ihrem successiven Wachsen. Auch die substanziellen Formen stehen nicht in weitesten Distanzen von einander ab, weil dasselbe materielle Substrat nach Abwerfung der einen Wesensform unmittelbar eine andere sich aneignen kann ohne Dazwischentreten einer mittleren; und weil das esse jeder substanziellen Form etwas Untheilbares ist, so daß ein allmähliges Schwinden der einen Form mitsammt einem allmähligen Entstehen der anderen nicht denkbar ist. Aus dem Gesagten geht auch hervor, daß der Beweis des Aristoteles für das Nichtstatthaben der Bewegung in genere substantiae kein bloßer Wahrscheinlichkeitsbeweis, wie Averroes annimmt, sondern ein stringeter Beweis (ratio demonstrativa) sei. Übrigens ließe sich dasselbe Resultat noch auf einem anderen Wege erzielen. Die passiones propriae der Substanzen gehören zur dritten Species in genere qualitatis; zwischen entgegengesetzten Qualitäten finden wol continuirliche Übergänge statt, aber keine größten Distanzen von Quantität und Ort, wenn man Quantität und Ort im Allgemeinen, und nicht besondere bestimmte Quanta und Distanzen meint. — Im Buch VI, lect. 5, n wird ein Zweifel des Averroes erörtert über den Beweis, den Aristoteles für den Satz führt, daß alles Bewegliche theilbar sei. Soll dieser Satz allgemein gültig sein — bemerkt Averroes — so muß er auf das in Bewegung befindliche Beweg-

liche sich beziehen, und wird unter Bewegung jede Art von Veränderung verstehen müssen, so daß auch Generation und Corruption der Substanzen mitinbegriffen werden kann. Aber — bemerkt er weiter — Generation und Corruption sind untheilbare Umwandlungen; das Feuer ist in seiner Erzeugung nicht theils Feuer, theils Nicht-Feuer. Wie läßt sich die Behauptung des Aristoteles dennoch halten? Averroes prüft nun mehrere Antworten, welche zur Lösung dieser Schwierigkeit gegeben wurden. Alexander behauptet, keine Umwandlung sei untheilbar; aber dieß ist durchwegs gegen die Lehre des Aristoteles und der gesammten Peripatetiker. Themistius meint, wenn es eine Umwandlung ohne Zeitverlauf gebe, so sei dieß etwas nicht in die Augen Fallendes, Aristoteles hingegen wolle nur derlei vorbringen, wovon sich alle überzeugen können. Aber die Theilbarkeit des Beweglichen — erwidert Averroes — sei etwas noch Verborgeneres als die Theilbarkeit der Veränderung; demnach wäre der Beweis des Aristoteles ganz nichtssagend. Avempace sagt, es handle sich hier nicht um quantitative Theilung des Veränderlichen, sondern um Theilung des Subjectes in seine conträr-entgegengesetzten Accidenzen. Endlich gibt Averroes seine eigene Meinung ab; die Veränderungen, von welchen man sagt, daß sie ohne Zeitverlauf vor sich gehen, sind die termini einiger untheilbarer Bewegungen. Es trifft sich, daß etwas ohne Zeitverlauf vor sich gehe, insofern jede Bewegung mit einem untheilbaren Augenblicke abschließt. Dieses Zutreffen ist aber eine Accidenz des Wandlungsprocesses, und da das Accidentelle in demonstrativen Argumentationen übergangen wird, so spricht Aristoteles im Nachweise des obigen Satzes so, als ob jede Veränderung theilbar wäre und in der Zeit vor sich gienge. Wenn man aber die Sache recht betrachtet, so erscheint das von Averroes aufgeworfene Bedenken als ganz ungehörig. Denn Aristoteles stellt ja die Behauptung, daß alle Veränderung theilbar sei, gar nicht als Axiom hin, sondern kommt auf sie erst von der Theilbarkeit des Beweglichen. Er geht vielmehr davon aus, daß das zu Verändernde, so lange es noch als Ganzes und in allen seinen Theilen im terminus a quo steht, der Veränderung noch nicht unterliegt, und wenn es am terminus ad quem angelangt ist, bereits verändert ist. Ferner, daß es weder in beiden terminis zugleich, noch auch an keinem der beiden zugleich sei, sofern man unter dem terminus ad quem einen allernächsten

terminus versteht. Daraus folgt nothwendig, daß es während der Veränderung theils an dem einen, theils an dem anderen terminus stehe. Dieß hat jedoch nicht bei allen Veränderungen auf dieselbe Weise statt. Bei jenen Veränderungen, zwischen deren Extremen es ein Mittleres gibt, ist das zu Verändernde während der Veränderung theils an dem einen, theils am anderen Extrem secundum ipsa extrema. Wo aber kein Mittleres vorhanden, ist das zu Verändernde in beiden Extremen nicht secundum extrema, sondern zufolge eines mit ihm Verbundenen. So existirt die Materie, wenn sie aus der Privation in die Form des Feuers übergeht, theils unter der Privation ganz eigentlichst (secundum se ipsam scil. privationem), theils unter der Form des Feuers, aber nicht des Feuers als solchen, sondern zufolge der eigenen Disposition des Feuers, welche sie theilweise annimmt, bevor sie die Form des Feuers erlangt hat. In diesem Sinne beweist dann Aristoteles später auch, daß die Generation und Corruption theilbar seien; da der Generation der Generationsproceß, der Corruption der Corruptionsproceß vorausgeht (quod generatur, prius generabatur; quod corrumpitur, prius corrumpebatur). Und daraus mag vielleicht Alexanders Äußerung zu erklären sein, daß jede Umwandlung entweder als solche oder zufolge einer mit ihr verbundenen Bewegung theilbar sei. Und eben so wenig mag Themistius mit seiner Behauptung, daß Aristoteles nur das offen Daliegende zeigen wollte, die vorhin erwähnten Ausgangspuncte der Aristotelischen Beweisführung gemeint haben; das von Aristoteles übergangene Latente sind die Theilbarkeit und Untheilbarkeit der Veränderungen selber, wovon erst später gehandelt werden sollte. Indeß gilt das von Aristoteles bereits Bewiesene von allem Theilbaren und Untheilbaren, weil auch die untheilbaren Mutationen gewissermaaßen theilbar sind, nicht nach ihren eigenen Extremen, sondern zufolge dessen, was mit ihnen verbunden ist. Und das meint denn auch Averroes, wenn er sagt, daß per accidens, nämlich zufolge dessen, was mit den Extremen verbunden ist, eine Veränderung ohne Zeitfolge statt habe. — Einige stellen in Abrede, daß der erwähnte Satz des Aristoteles auf die Alteration Anwendung leide. Diese soll sich, nach ihrer Ansicht nicht theilweise, sondern in allen Theilen des alterirten Objectes zugleich vollziehen. Darauf ist zu erinnern, daß Aristoteles in Phys. VI die Gesetze der Bewegung entwickelt, soweit

dieſe in vollkommener Regelmäßigkeit vor ſich geht, was bloß in der örtlichen Bewegung der Fall iſt. In der Subſumtion der alterirenden Bewegung unter die Geſetze der in ihrer Vollkommenheit dargeſtellten Bewegung hat man zu berückſichtigen, in welcher Art die Alteration an der Continuität der reinen Bewegung Theil habe. Die Alteration geſchieht durch eine äußere Kraft, welche nach dem begränzten Maaße ihres Vermögens wirkſam iſt, und demnach einen dem Umfang ihres Vermögens entſprechenden Theil des alterationsfähigen Objectes alterirt. Dieſer alterirte Theil wirkt abermals, wenn auch ſchwächer, auf einen ihm zunächſt anliegenden Theil, und dieſer gleichfalls wieder auf einen nächſten u. ſ. f. Das zuerſt alterirte Quantum wird ganz und im Momente alterirt. Aber auch in demjenigen Quantum, welches als Ganzes zugleich alterirt wird, findet eine Succeſſion ſtatt, indem nur die dem einwirkenden Agens zunächſt gelegenen Theile vollkommen, die übrigen aber je nach dem Grade ihrer Entfernung ſchwächer afficirt und erſt in Folge der allmählig ſich fortpflanzenden Intenſivität der auf das Nächſte ausgeübten Wirkung vollkommen alterirt werden. — Wieder andere gibt es, welche einen Einwand von gerade entgegengeſetzter Seite her erheben und behaupten, daß der erwähnte Satz des Ariſtoteles nur auf den Alterationsproceß eigentlichſte Anwendung leide. Ariſtoteles wolle ſagen, dasjenige, was bewegt wird, hat während der Bewegung zugleich Theil an dem terminus a quo und am terminus ad quem. In der örtlichen Bewegung habe dieß nur in einem gewiſſen Sinne Wahrheit, ſofern nämlich die Mitte zwiſchen beiden terminis einem jeden derſelben gegenüber den entgegengeſetzten anderen repräſentirt, wie z. B. die in der Mitte zwiſchen Feuerregion und Erde befindliche Luft der Erde gegenüber das „Oben", der Feuerregion gegenüber das „Unten" repräſentirt. Dieſe Auslegung iſt aber gezwungen und gegen den Wortlaut des Textes. Denn Ariſtoteles ſpricht von den Theilen des Beweglichen, nicht von den Theilen des Mediums; zudem hat er die Abſicht, zu beweiſen, daß das Veränderliche theilbar ſei, was ſich aus der in jenem gezwungenen Sinne aufgefaßten Stelle nicht folgern ließe. Deßhalb glaubt auch Avempace, daß Ariſtoteles nicht von der quantitativen Theilung des Beweglichen, ſondern von der Theilbarkeit secundum formas ſprechen wolle, ſofern nämlich das Veränderte während der Veränderung etwas von beiden gegenſätzlichen Formen an ſich habe.

Aber Aristoteles will, wie aus dem später Folgenden erhellt, zeigen, daß das Bewegliche gleich anderen Continuis quantitativ theilbar sei. Endlich ist obige Auslegung auch darum gezwungen, weil Aristoteles den Worten des Textes zufolge offenbar nicht sagen will, daß das zu Verändernde während der Veränderung theils im terminus a quo und theils im terminus ad quem sei; sondern vielmehr, daß es nach einem Theile seiner selbst in dem einen terminus, und nach einem Theile seiner selbst im anderen terminus stehe. — Im Buch VII, lect. 1 beweist Aristoteles, daß alles Bewegte von etwas Anderem bewegt wird. Beweis: Was sich durch sich selbst bewegt, hört von seiner Bewegung nicht auf, wenn ein anderes Bewegliches ruht. Hört es aber von seiner Bewegung auf, sobald dieses Andere ruht, so muß es von diesem Anderen bewegt worden sein. Nehme man nun A———C———B als ein durch sich selbst bewegtes Object, und denke es in C getheilt. Gesetzt, daß B aufhört, sich zu bewegen, so muß nothwendig das ganze AB ruhen. Sollte der Theil AC noch in Bewegung bleiben, so könnte das Ganze AB nicht ein zuerst durch sich selbst in Bewegung Gesetztes sein, indem kein Ganzes, von welchem bloß ein Theil in Bewegung ist, ein von und durch sich Bewegtes (primo et per se motum) sein kann. Damit kommen wir aber auf ein der ursprünglichen Annahme über AB entgegengesetztes Resultat. Also muß, wenn BC ruht, das Ganze AB ruhen. Daraus ergibt sich aber unter Beiziehung der dieser Entwickelung vorangestellten Sätze, daß das Ganze AB von etwas Anderem bewegt sein müsse. Gegen diesen Beweis des Aristoteles werden nun verschiedene Einwendungen erhoben. Galenus bestreitet die ersten Vordersätze des Beweises: es sei falsch, aus der Bewegung eines Theiles vom Ganzen bei gleichgültiger Ruhe des anderen Theiles zu schließen, daß das Ganze nicht per se bewegt werde; denn was zum Theile bewegt ist, ist per se bewegt. Aber Galenus wurde durch die äquivoke Vielsinnigkeit des Ausdruckes per se getäuscht. So weit per se den Gegensatz zu per accidens ausdrückt, ist die Bemerkung des Galenus richtig. In unserer Stelle soll per se nicht bloß den Gegensatz zu per accidens, sondern auch zu dem, was bloß vom Theile gilt, also etwas, was im Ganzen als solchem liegt, ausdrücken; daher auch Aristoteles zu per se noch hinzufügt: primo, d. h. durch sich

selbst und nicht durch ein Anderes. Dringlicher ist die Einwendung des Avicenna: Aristoteles stelle eine unmögliche Voraussetzung auf, nämlich daß an einem Ganzen ein Theil ruhe, während der andere in Bewegung sei; ist die Voraussetzung unmöglich, so muß auch die daraus gezogene Folgerung unmöglich sein, nämlich, daß das Ganze nicht von und durch sich selbst (primo et per se) bewegt werde. Darauf ließe sich wol antworten, daß dasjenige, was nach der Natur eines bestimmten Körpers, z. B. des Himmels oder des Feuers, unmöglich sei, doch mit dem Begriffe des Körpers im Allgemeinen vereinbar sei, weil man sich den Körper sowol als ruhend, denn auch als bewegt denken könne. Avicenna läßt jedoch diese Vermittelung nicht gelten, erstlich, weil sich das Ruhen, was von einem Theile des Körpers angenommen wird, mit gleichem Grunde vom Körper im Ganzen annehmen läßt, und demzufolge die zum Behufe des Beweises vorgenommene Theilung des beweglichen Objectes und Annahme eines ruhenden Theiles überflüssig ist. Sodann auch, weil eine Proposition etwas schlechthin Unmögliches aussagt, wenn das Prädicat, was mit dem Genus vereinbar wäre, mit dem specifischen Charakter des im Genus inbegriffenen Subjectes nicht vereinbar ist. Darum sucht Avicenna die Sache in anderer Weise zurecht zu legen; es könne etwas als möglich ausgesagt werden unter Voraussetzung einer an sich unmöglichen Proposition, z. B. si homo est asinus, est animal irrationale. Eben so könne gefolgert werden: Wenn von einem sich selbst bewegenden Ganzen ein Theil ruht, muß das Ganze ruhen. Bis hieher ist die Auffassung des Averroes richtig; aber er irrt, wenn er weiter sagt, daß der Beweis des Aristoteles keine demonstratio propter quid, sondern eine bloße demonstratio quia sei. Denn Aristoteles will die Ursache angeben, warum es unmöglich sei, daß ein Bewegliches sich aus selber in Bewegung setze. Sich selber bewegen heißt, selber Ursache der eigenen Bewegung sein. Was aber in einem Dinge als Ursache von etwas ist, muß diesem Dinge primär zukommen, wie z. B. die Wärme dem Feuer, welches daher das primum calidum ist. Nun aber hat Aristoteles bereits in Phys. VI gezeigt, daß es in der Bewegung kein primum gebe, weder hinsichtlich der Zeit, noch hinsichtlich der Größe oder des beweglichen Objectes, weil alle diese Dinge theilbar sind. Also läßt sich kein primum finden, dessen Bewegung nicht wieder von etwas Vorausgehendem abhienge; denn

die Bewegung des Ganzen hängt, wie Aristoteles früher zeigte, von den Bewegungen der Theile ab, und läßt sich in diese zertheilen. Er schließt: Würde der Theil sich nicht bewegen, so bliebe auch das Ganze unbewegt. Übrigens stimmt die Aristotelische Ansicht mit der Platonischen zusammen, und die Differenz zwischen beiden besteht nur im Worte. Plato behauptet zwar allerdings, daß es Substanzen gebe, die sich selbst bewegen; aber er meint damit geistige Substanzen, und unter deren Bewegungen nicht solche, wodurch das Ding erst sein Sein und Wesen auswirkt (actus imperfectorum), sondern Acte des bereits fertigen Wesens. — Im Buch VII, lect. 6, a wird durchgeführt, daß die in die erste Species der Qualitätskategorie gehörigen seelischen Habitus, zunächst jene des Begehrungsvermögens: Tugenden und moralische Gebrechen, an sich genommen der Alteration nicht unterliegen. Um dieß ersichtlich zu machen, geht er davon aus, daß die Tugend eine Vollkommenheit ist. Daran schließt nun Averroes folgende Argumentation: Jede Vollkommenheit ist einfach und untheilbar; das Einfache und Untheilbare ist inalterabel und auch sonst keiner Bewegung unterworfen, wie in Phys. V bewiesen wird; also u. s. w. Aber dieses Raisonnement paßt nicht auf das sittlich verderbte Wesen der Seele, welches in Corruption und Remotion der Vollkommenheit besteht, und nicht auf eine, sondern auf vielfache Weise sich ereignet. Auch ist es nicht die Gewohnheit des Aristoteles, dasjenige, wovon der Schluß hauptsächlich abhängt, vorauszuschicken. Darum wird man besser thun, den Sinn der Argumentation so zu fassen, wie im Vorausgehenden, wo von den Qualitäten der Körper, Form und Figur, die Rede ist: Man sagt nicht, daß etwas alterirt (ein Anderes) werde, wenn es vervollkommnet wird; und eben so wenig, wenn es verdorben wird. Wenn nun Tugend eine Vervollkommnung, Laster ein Verderbniß ist, so gibt es in Hinsicht auf Tugend und Laster keine Alteration.— Zu besonders ausführlichen Auseinandersetzungen mit Averroes gibt das Buch VIII Anlaß; so gleich die Eingangsworte dieses Buches lect. 1, a. Averroes behauptet, Aristoteles wolle im ersten Abschnitte die Frage über die Ewigkeit der Bewegung nicht im Allgemeinen, sondern mit Beziehung auf die erste und oberste Bewegung behandeln. Dawider spricht der Text gleich in den ersten Worten; ferner Gang und Methode der Entwickelung in diesem Abschnitte und im ganzen Buche. Aristoteles

pflegt überall aus den rationibus propriis der zu besprechenden Sache zu argumentiren; aber keiner der in lect. 1 angeführten Beweisgründe bezieht sich speciell auf den motus primus, sondern jeder nur auf die Bewegung im Allgemeinen. Ferner wäre ja die später nachfolgende Untersuchung, ob es ewig bewegte Dinge gebe, vollkommen überflüssig, wenn im Voraus schon untersucht worden wäre, ob es eine oder mehrere ewige Bewegungen gebe. Averroes selber muß gestehen, daß nach seiner Auffassung die Anordnung der Materien eine ganz confuse sei. Endlich ist auch noch zu erwägen, daß Aristoteles die im Anfange des Buches gegebenen Entwickelungen zum Stützpunct einer später folgenden Beweisführung für die Ewigkeit einer ersten Bewegung macht; also kann er nicht schon im ersten Capitel die Ewigkeit einer ersten Bewegung beweisen wollen. Der Grund, den Averroes für seine Ansicht anführt, ist völlig nichtssagend. Er meint, wenn Aristoteles hier von der Ewigkeit der Bewegung im Allgemeinen handeln wolle, so seien seine Erörterungen ungenügend; denn er zeigt nicht, wie eine Bewegung sich ewig fortsetzen könne. Aber dieß ist ja vor der Hand für den Zweck des Aristoteles gar nicht nothwendig; und zudem folgt die vermißte Erörterung ohnehin baldigst nach. — In lect. 2, a besagt der Text des Aristoteles, daß jede Bewegung ein Subject der Bewegung als gegebenes Prius voraussetze. Davon nimmt Averroes Anlaß, die Schöpfung aus Nichts zu bestreiten. Er bringt noch andere Gründe dagegen vor: Wenn ein Gegenstand aus Weiß in Schwarz sich ändert, so ist es für das Schwarz etwas Accidentelles, aus dem Weiß durch Zurückweichen desselben zu entstehen und an dessen Stelle zu treten; per se wird es hingegen aus dem Subjecte, welches der Träger der wechselnden Farben ist. Verallgemeinert man nun die in diesem Beispiele dargelegte Wahrheit, so ergibt sich, daß überhaupt alles Werden aus Entgegengesetztem per accidens statt hat und demzufolge das Gewordene ein Subject fordert, aus welchem es per se wird. Also ist ein Entstehen des Seienden aus reinem Nichts nicht denkbar. Auch beruft sich Averroes auf den Spruch der alten Physiker: Aus Nichts wird Nichts; der gemeine Haufen denkt nur deßhalb anders, weil für ihn das, was nicht in die Sinne fällt, nicht existirt, und weil er von der Macht der höchsten Welturſache recht handgreifliche Beweise verlangt. Indeß verfällt Averroes selber einem höchst unwissenschaftlichen Irrthum,

indem er die Macht der allgemeinsten Ursache auf das Vermögen der particulären Agentien beschränkt, die allerdings eines Stoffes als Substrates ihrer Thätigkeit bedürfen. Auch hat er Aristoteles wider sich, welcher in Metaph. II beweist, daß das maxime verum und maxime ens die Seinsursache alles Existirenden ist, mithin auch des potenziellen Seins der Materie. Diese Hervorbringung des allgemeinen Seins kann keine Bewegung sein, da jede Bewegung ein Subject der Bewegung voraussetzt; sondern sie ist Emanation. Daher kann auch der von Aristoteles an unserer Stelle behauptete Satz, daß alle Bewegung ein Subject der Bewegung voraussetze, nicht gegen die Schöpfung aus Nichts geltend gemacht werden. Was den aus dem oben angeführten Beispiel vom Farbenwechsel abgeleiteten Satz anbelangt, so gilt er, wie in Phys. I bewiesen wird, gleichfalls nur in Beziehung auf particuläre Hervorbringungen; z. B. dieses Thier kann nicht aus einem Nichtthiere, dieses Pferd nicht aus einem Nichtpferde geworden sein; aber das Thier im Allgemeinen und so auch das Sein im Allgemeinen muß letztlich aus einem Nichtthier, aus einem Nichtsein geworden sein. Eben so wenig ist die Berufung auf die alten Physiker stichhältig, da diese über die Erkenntniß particulärer Ursachen nicht hinausgekommen sind; die frühesten unter ihnen erforschten bloß die Ursachen der accidentellen Änderungen, spätere schritten zur Untersuchung der Ursachen substanzieller Änderungen fort, erst Plato und Aristoteles erhoben sich zum Gedanken einer höchsten Ursache des gesammten Seins. — Wenn Aristoteles zu beweisen sucht, daß es eine Bewegung immer gegeben habe und immer geben werde, so ist der erste Theil der Behauptung wider den christlichen Glauben; den zweiten Theil kann man zugeben, indem es in alle Ewigkeit Bewegungen geben wird, besonders der Menschen, der seligen sowol als der unseligen. Einige haben sich fruchtlos bemüht, den Aristoteles mit der christlichen Lehre in Einklang zu setzen, durch die Annahme, daß er die Frage von der Ewigkeit der Bewegung als eine problematische behandle. Aber dawider spricht der Wortlaut des Textes; und zudem dient der Satz von einer ewigen Bewegung sowol in diesem Buche als in Metaph. XI zum Ausgangspunct für den Nachweis eines ewigen Bewegers. Indeß beweisen die Gründe des Aristoteles für eine ewige Bewegung eigentlich nur so viel, daß die Bewegung auf natürliche Weise entstanden sei; nicht aber, daß

die Bewegung nicht erst mit der Hervorbringung der Dinge durch das erste Princip angefangen habe. Diese Hervorbringung der Dinge geschieht aber durch Emanation; und mag man sich dieselbe ewig oder zeitlich denken, immer bleibt sie ein aller Bewegung des Hervorgebrachten vorausgehender Act. Also ist die Bewegung nicht ewig. Nur wenn ein particuläres Agens, welches eines materiellen Substrates seiner Wirksamkeit bedarf, Ursache alles Beweglichen und Bewegten wäre, müßte eine Bewegung von Ewigkeit her gedacht werden. Und eben auf dieß, auf Bildung der Materie durch ein höchstes Agens, bezieht sich eigentlich die ganze Argumentation des Aristoteles. Gegen den Einwurf, daß das Schaffen in Gott selber eine Veränderung causire, ist zu erinnern, daß Gott nicht durch seine Natur, sondern durch seinen Verstand und Willen wirkt, der von Ewigkeit her auf Hervorbringung einer zeitlich anfangenden Sache determinirt sein kann, und die Zeit selbst im Schaffen hervorbringt. Aristoteles freilich nimmt eine ewige Zeit an; aber es ist ihm nur so viel zuzugeben, daß es immer ein Nunc gibt, nicht aber, daß dieses Nunc Anfang oder Ende eines Zeitverlaufes sein müsse, es wäre denn, daß es von jeher seit immer eine Bewegung gegeben habe, was aber nach dem eben Gesagten nicht denkbar ist. — Im Buch VIII, lect. 21 entwickelt der Text des Aristoteles dasjenige, was nothwendig vorausgeschickt werden muß, um den richtigen Begriff eines ersten Bewegers festzustellen. Zu dem Ende wird bewiesen: erstlich, daß zu einer endlosen Bewegung eine unendliche Macht erfordert werde; dann, daß ein Wesen von unbegränzter Macht unendlich groß sein; endlich, daß der erste Beweger Einer sein müsse. Der Beweis für den ersten Satz wird so geführt: Wo immer eine Bewegung statt hat, muß man Dreierlei unterscheiden: das Bewegende, das Bewegte und die Zeit der Bewegung. Diese drei Momente können entweder insgesammt unendlich, oder insgesammt endlich, oder theils endlich, theils unendlich sein. Man bezeichne irgend ein Bewegendes durch A, das von ihm Bewegte durch B, die Zeit einer endlosen Bewegung durch C. Man nehme ferner einen Theil von A und bezeichne ihn durch D; und einen von D bewegten Theil des B und bezeichne ihn durch E. Die Zeit Z, innerhalb welcher die Bewegung von E verläuft, muß geringer sein als C. Denn das Ganze braucht länger, um an einem bestimmten Zeichen sich vorüber zu bewegen, als ein Theil des Ganzen. Dem-

nach kann Z nicht gleich C unendlich, sondern muß von endlicher Dauer sein. Zieht man aber fortwährend von A ab, um das Abgezogene dem Theile D beizulegen, so wird A als endliche Größe endlich ganz verschwinden; und eben so verhält es sich mit B, wenn durch immerwährende Abzüge dem Theile E beigelegt wird; niemals aber wird C als unendliche Größe durch irgend welche endliche Abzüge verschwinden. Und doch gibt die Summe der Bewegungszeiten der durch sämmtliche Theile von A veranlaßten Bewegung nur eine endliche Größe. Mithin ist die ursprüngliche Supposition falsch, daß eine endliche Kraft eine Bewegung von unendlicher Dauer causiren könne. Diese Argumentation wird von Avicenna in Zweifel gezogen; sie ist nicht universell. Denn es gibt auch endliche bewegende Kräfte und bewegte Objecte, von welchen sich Nichts abziehen läßt; nämlich die himmlischen Körper, auf welche in gegenwärtiger Argumentation nicht Bedacht genommen wurde. Darauf antwortet Averroes, daß man in den Prämissen eines Beweises auch etwas Unmögliches als wahr annehmen könne, um einen bedingnißweise richtigen Satz zu deduciren. Wenn z. B. der Mensch fliegt, so hat er Flügel. Was aber wider die Wahrheit eines bedingnißweise richtigen Satzes verstößt, ist falsch, wenn auch die Prämisse des Satzes falsch ist; somit wäre auch die gegen den Schlußsatz des obigen Beweises gerichtete Behauptung falsch: eine endliche Kraft könne eine Bewegung von unendlicher Dauer veranlassen. Indeß bedarf es keiner so umständlichen Rechtfertigung des Beweises, wie Averroes sie versucht; es genügt, daß man eine in Wirklichkeit nicht mögliche Theilung eines Himmelskörpers im Gedanken vollziehe, wie man etwa an einem anderen Körper verschiedene Theile durch Linien unterscheidet und abgränzt; und das Ergebniß des Beweises bleibt als dasselbe aufrecht. Wichtiger ist ein anderer Zweifel. Es scheint nämlich, daß auch ein endliches Agens, wenn es incorruptibel und immerfort auf dieselbe Weise zur Thätigkeit disponirt ist, eine Bewegung von unendlicher Dauer veranlassen kann. Um dieses Bedenken zu lösen, muß man zwischen den Theilen des Bewegten und zwischen den Räumen, welche durch die Bewegung durchmessen werden, unterscheiden. Ein Theil des bewegten Objectes zieht in kürzerer Zeit an einem bestimmten Puncte vorüber als das Ganze; und eben so durchschreitet das Ganze des Objectes in kürzerer Zeit einen Theil des Bewegungsraumes als den ganzen

Raum. Aristoteles spricht aber offenbar nur von der Bewegungszeit eines Theiles des Beweglichen, nicht aber von den Bewegungsräumen, welche von den Theilen und vom Ganzen zu gleicher Zeit, weil mit gleicher Schnelligkeit, zurückgelegt werden. Wenn nun der Theil eines bewegten Objectes an einem bestimmten Puncte in kürzerer Zeit vorüberzieht, als das Ganze, so ist es unmöglich, daß dieses Ganze eine Bewegung von endloser Dauer habe, wenn es nicht unendlich ist. Nun aber ist es unmöglich, daß ein endloses Bewegliches von einer endlichen Kraft bewegt werde, weil die Kraft des Bewegers immer größer sein muß als jene des Bewegten. Also muß ein unendliches Bewegtes von einem unendlichen Beweger bewegt werden. Man könnte freilich noch einwenden, Aristoteles habe nicht bewiesen, daß die Bewegung auch in Hinsicht auf die Theile des Bewegten unendlich sei, was doch nothwendig wäre, da das körperliche Universum begränzt und endlich ist; also kann man auch nicht auf einen unendlichen Beweger schließen. In dieser Beziehung hat man zu unterscheiden zwischen dem causa per se und causa per accidens; und demnach auch zwischen einer Wirkung per se und per accidens. Eine Wirkung per se ist das Endlose in der Bewegung der Theile des Bewegten; eine Wirkung per accidens das Durchmessen eines bestimmten Raumes. Die Quantität der Bewegung wird nach der Zahl der Reiterationen der Bewegung gemessen. Eine unendliche Zahl von Reiterationen zu bewirken, ist die Wirksamkeit einer causa per se; und deßhalb ist hiezu eine unendliche Kraft nothwendig. Zur Hervorbringung einer unendlichen Zahl von Reiterationen der Bewegungen per accidens reicht eine veränderliche endliche Kraft aus, wie jene der Sonne, welche die Elemente der sublunarischen Sphäre immerfort zu bewegen im Stande wäre, wenn es überhaupt, wie Aristoteles behauptet, eine ewige Bewegung gäbe. — Weiters zeigt Aristoteles, daß die Kraft eines Agens der Größe des zurückgelegten Raumes proportionirt sein müsse. Daraus folgt, daß ein endlich Großes keine unbegränzte Kraft haben könne. Dieser Satz wird durch den Nachweis zweier Voraussetzungen gestützt: 1) je größer die Kraft, desto kürzer die Zeit, innerhalb welcher eine bestimmte Wirkung hervorzubringen ist. 2) Da jedoch jede Bewegung in der Zeit vor sich geht, so kann auch ein Agens von unendlicher Kraft keine Bewegung oder sonstige Veränderung in einem zeitlosen Momente vollbringen. Man setze

nun den Zeitverlauf in Hervorbringung einer Wirkung durch ein endliches Agens A + B. Je mächtiger das endliche Agens, desto kleiner muß B werden und es ist letztlich ein endliches Agens von solcher Kraft denkbar, daß B ganz wegfällt, und der Zeitverlauf seiner Wirkung gleich A ist. Daraus würde aber folgen, daß eine endliche Kraft in derselben Zeit, welche einem Agens von unendlicher Macht nöthig ist, eine Wirkung zu Stande bringen könne. Dieß ist undenkbar; also kann kein endlich Großes eine unendliche Wirkungsfähigkeit haben. Diesem Schlusse wird nun eine Reihe von Bedenken entgegengehalten. Eines derselben lautet: Aus der Argumentation des Aristoteles folgt nicht nur, daß es kein körperliches Agens von unendlicher Wirkungsfähigkeit, sondern daß es überhaupt kein Agens von unendlicher Wirkungsfähigkeit geben könne, wofern nämlich das movere in non tempore unmöglich ist. Averroes erwidert hierauf, daß Aristoteles vom Agens rücksichtlich seiner Unbegränztheit spricht, Begränztheit oder Unbegränztheit sind aber Eigenschaften, die man von der Quantität aussagt; also sei der Einwurf nicht stichhältig. Diese Auskunft ist jedoch unrichtig und gegen die Absicht des Aristoteles. Denn Aristoteles deducirt aus dem Beweise, daß eine in unendlicher Zeit bewegende Kraft unendlich sei, im Späteren die weitere Folgerung, daß die den Himmel bewegende Kraft keine körperliche Größe sei. Auch ist es nicht wahr, daß das Unkörperliche in Bezug auf sein Vermögen gänzlich außerhalb der Kategorie der Größe stehe. Man muß vielmehr, da das Vermögen von der Form abhängt, unterscheiden zwischen dem, was der Form per se und was ihr per accidens zukommt; das Weiße kommt z. B. dem Schnee, auch dem kleinsten Schneetheilchen per se zu, eine große Menge des Weißen kommt aber einem Gegenstande nur in Hinsicht auf die zufällige Größe seiner Ausdehnung, also per accidens zu, z. B. einer weiten Schneefläche. Eine Größe letzterer Art kann einer unkörperlichen Potenz nicht zukommen, wol aber kommt ihr eine Größe ersterer Art zu, und zwar per eminentiam; denn je vollkommener eine Form, desto energischer ist ihre Wirksamkeit. Daher kann man nicht sagen, daß eine Potenz deßhalb, weil sie unkörperlich ist, also keine unendliche körperliche Größe hat, keine im zeitlosen Moment sich vollziehende Bewegung veranlassen könne. Averroes selber löst das aufgeworfene Bedenken auf ganz andere Art in seinem Commentare zu Metaphys. XI.

Dort unterscheidet er nämlich einen doppelten Beweger des Himmels: einen von der Himmelsseele durchdrungenen körperlichen Beweger, und einen unbewegten rein geistigen Beweger. Dieser letztere theilt als Agens von unbeschränkter Kraft dem Himmel eine endlose Bewegung mit; ersteres Agens bringt als begränztes Agens ein bestimmtes Zeitmaaß in die endlose Bewegung des Himmels. Nun aber stellt sich wieder die Frage ein: Wie kommt es, daß die Himmelsseele von dem rein geistigen Agens, in dessen Kraft sie die Himmel bewegt, wol die Macht, endlos zu bewegen, nicht aber die Macht, in non tempore zu bewegen, erhält? Darauf ist zu sagen, daß jede geistige Kraft ihre Wirksamkeit nach intellectuellen Conceptionen bestimmt und daher auch als bewegende Kraft ihr Vermögen nach bestimmten Zwecken beschränken kann. Zudem wird jede Kraftmittheilung durch das Fassungsvermögen der empfangenden Potenz begränzt; also folgt daraus, daß das Agens von unbegränzter Kraft ist, noch nicht, daß die von ihm dem bewegten Objecte mitgetheilte Schnelligkeit der Bewegung auch eine unendliche sein müsse. Wäre ein körperliches Agens von unendlicher Machtgröße, so müßte es allerdings, weil es naturnothwendig wirkt, eine unendliche Schnelligkeit der Bewegung bewirken; aber eben deßhalb kann es kein solches materielles Agens geben. Damit ist dem Einwurfe begegnet, welcher gegen die obige Argumentation des Aristoteles erhoben worden, daß nämlich aus der unendlichen Beschleunigung der Bewegung eben so wenig, als aus der Ewigkeit der Bewegung auf ein unkörperliches Agens geschlossen werden könne. Ein anderer Einwurf lautet, warum ein begränzter Körper die ewige Dauer der Bewegung durch die immerwährende Wirksamkeit eines anderen Agens haben müsse, da er doch eine unendliche Dauer seines Seins durch seine eigene Beschaffenheit haben kann? Hierauf antwortet Alexander, daß der Himmelskörper die ewige Dauer seines Seins sowol wie seiner Bewegung von dem rein geistigen Beweger habe. Diese Ansicht wird von Averroes verworfen; es sei nicht denkbar, daß etwas, was seinem Wesen nach vergänglich ist, von außenher die Perpetuität des Seins erhalten könne. Der himmlische Körper hat keine Fähigkeit zum Nichtsein, wol aber eine Fähigkeit zur Ruhe, daher er zur immerfortdauernden Bewegung eines fortwährenden Bewegers bedarf. Der Himmelskörper ist incorruptibel, weil er nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern eine

actu existirende Materie ist; die Form dieses Körpers nennt Averroes Seele, die jedoch nicht als besondere Form, sondern nur in der Bewegung ihr Sein hat. Diese Ansicht ist jedoch an sich unrichtig, und widerspricht auch der ausdrücklichen Lehre des Aristoteles. Es ist unwahr, daß die himmlischen Körper nicht aus Materie und Form zusammengesetzt seien. Wären sie es nicht, so müßten sie in sich subsistirende Formen sein; dann aber wären sie ohne Qualität und nicht sinnefällig. Sind sie aber aus Materie und Form zusammengesetzt, so haben sie auch eine potentia ad non esse. Daß Averroes alle Potenzialität aus ihnen ausschließen wollte, kommt daher, weil er sich unter Potenz die Fähigkeit, verschiedene und entgegengesetzte Formen anzunehmen, dachte, was nach Aristotelischer Lehre weder von der Materie der himmlischen Körper, noch von den Potenzen der himmlischen Intelligenzen, sondern bloß von der irdischen Materie gilt. Die Exception des Averroes gegen Alexander's Ansicht wäre aber nur dann richtig, wenn dieser angenommen hätte, daß der himmlische Körper aus sich die Fähigkeit zum Sein und Nichtsein habe. Alexander spricht aber nur davon, daß der himmlische Körper das Sein nicht aus sich habe, weil es ihm von der causa prima mitgetheilt ist. Daher weist er eben so sehr durch sein Sein auf eine unendliche Kraft des seinsmittheilenden Wesens zurück, wie seine endlose Bewegung auf eine unendliche Kraft des ersten Bewegers. Freilich ist im himmlischen Körper ein Unterschied zwischen der potentia ad esse und potentia ad moveri. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, daß, wie Averroes hervorhebt, die potentia ad moveri eine potentia ad opposita ist (und zwar ad diversa ubi, nicht aber ad motum et quietem); sondern daß die Bewegung nach ihrem Ansich, das Sein aber bloß, insofern es ein bewegtes ist, unter die Zeit fällt. Die Potenz zum Bewegtwerden durch unbegränzte Zeiten bezieht sich direct und an sich auf die unbegränzte Zeit. Die Potenz zum Sein durch unbegränzte Zeit steht, wenn sie veränderlich ist, zur Quantität der Zeit in Beziehung, und heischt einen desto kräftigeren Beweger, je länger die Dauer der Bewegung sein soll. Eine Potenz zum unveränderlichen Sein aber steht in keinerlei Weise zur Quantität der Zeit in Beziehung; daher kann sie auch als endliche mit einer unendlichen Bewegungsdauer zusammen gedacht werden. Gesetzt daher, es hätte ein himmlischer Körper sein Sein nicht anderswoher, so könnte aus der Per-

petuität seiner Bewegung noch immer nicht auf eine unbegränzte Kraft in ihm geschlossen werden.

Von den vier Büchern über den Himmel hat Thomas nur die ersten zwei vollständig commentirt; in der Erklärung des dritten Buches kam er in acht Lectionen bis zu c. 4 (nach der Textabtheilung in ed. Weise). Den Inhalt dieses Werkes deducirt er aus der Stellung desselben nach den acht Büchern über die Physik. In denselben wurde von den Körpern im Allgemeinen gehandelt; somit muß in den darauf folgenden naturphilosophischen Schriften die Rede auf die besonderen Körper kommen. Die richtige Ordnung fordert aber, eher von der Gesammtheit derselben als von den einzelnen Theilen dieser Gesammtheit — und in Hinsicht auf diese partes integrantes des Universums eher von den einfachen als von den zusammengesetzten Körpern, und in Hinsicht auf die einfachen Körper eher von den himmlischen Körpern als von den Elementarkörpern der sublunarischen Sphäre zu sprechen. Dasjenige also, was in der speciellen Naturlehre der richtigen Ordnung gemäß vorauszugehen hat, bildet den Inhalt der vier Bücher de coelo; und zwar ist im ersten Buche vom körperlichen Universum überhaupt, im zweiten Buche von den Himmelskörpern, in den zwei übrigen Büchern von den sublunarischen Elementarkörpern mit Rücksicht auf ihre örtliche Stellung die Rede. Damit sind die einseitigen Ansichten älterer Ausleger über das Sujet dieses Werkes berichtiget, welche das, was einzelnen Büchern zur Erörterung überwiesen ist, für das Sujet des ganzen Werkes erklärten; so glaubte Alexander, das Universum als solches sei Gegenstand der Erörterung, Jamblichus und Sirianus meinten, Aristoteles wolle von den Himmelskörpern handeln, nach Simplicius wäre die Lehre von den einfachen Körpern als solchen das Sujet des Werkes. Alexander's Ansicht kommt der Wahrheit am nächsten, weil Alles, was über die besonderen Körper des Universums gesagt wird, mit Rücksicht auf deren Stellung im Ganzen und zum Ganzen der Welt aufgefaßt ist. Das erste Buch handelt vom Universum, und zwar von der Vollkommenheit desselben (lect. 2—8) und den Eigenschaften dieser Vollkommenheit (lect. 9 ff.), wobei die Frage über eine dreifache Unendlichkeit des Universums in Hinsicht auf Größe, Zahl und Dauer erörtert wird. Das zweite Buch handelt von den Himmelskörpern, und von der Erde als Mittelpunct des kosmischen Bewegungssystemes.

Zuerst wird von der Substanz und Bewegung der Himmelskreise (lect. 1—9), sodann von den Gestirnen, deren Natur (lect. 10), Bewegung (lect. 11—14) und Rangordnung (lect. 15—19) gesprochen. Sodann folgen (lect. 20—28) die Erörterungen über Lage, Unbeweglichkeit und Größe der Erde. In den folgenden zwei Büchern wird von den alterablen einfachen Körpern gehandelt, also auch wieder von der Erde und den übrigen Elementen und deren Bewegungen, Veränderungen u. s. w., vom kosmologischen Standpuncte aus betrachtet. Und zwar werden im dritten Buche vorläufig die Ansichten älterer Philosophen vor Aristoteles entwickelt und beurtheilt, im vierten Buche aber die eigenen Ansichten des Aristoteles vorgetragen. — Zur Charakteristik der Thomistischen Auslegungsweise mögen wieder einige Stellen ausgehoben werden, in welchen sich Thomas mit anderen Erklärern des Werkes auseinandersetzt. Im Buch I, lect. 6 kommt die Rede auf den fünften Körper (Himmel) und dessen Ingenerabilität und Incorruptibilität. Johannes Philoponus will diese Eigenschaften in Abrede stellen; Plato nenne den Himmel etwas Gezeugtes, und aus der Natur der Sache ergebe sich, daß der Himmel, weil mit endlicher Kraft begabt, auch nicht das Vermögen einer endlosen Bewegung haben könne; endlich müsse man noch in Betracht ziehen, daß in jedem Körper Materie und Privation, also die Anlage zur Corruption der an ihm vorhandenen Form sich finde. Man könne auch nicht sagen, daß die Materie der himmlischen und irdischen Körper verschieden sei; denn dann müßte jede besondere Materie zusammengesetzt sein, nämlich aus dem, was in beiden Arten der Materie gemeinsam ist, und aus dem, worin sich beide Arten von einander unterscheiden. Alle diese Einwände sind aber nicht stichhältig. Plato behauptet nicht die Generabilität des Himmels, sondern nur, daß er durch Eine höchste Ursache geschaffen sei. Was den aus der Begränztheit der Himmelskräfte entnommenen Gegengrund anbelangt, so bemerkt Averroes, daß der Himmelskörper kein Vermögen zum Sein, weder ein endliches noch ein unendliches habe. Aber Averroes setzt sich hiemit in Widerspruch mit den ausdrücklichen Worten des Aristoteles, offenbar deßhalb, daß er die virtus essendi als etwas bloß Passives nimmt, während sie doch als etwas Actives und der Form Resultirendes zu nehmen ist. Wahr ist, daß das Sein des Himmels, insofern es invariabel, kein Quantum, und deßhalb weder begränzt

noch unbegränzt ist; insofern es der Quantität eines ausgedehnten Körpers eigen ist, ist es ein Quantum, und zwar ein begränztes, aber nur per accidens, daher es auch nicht seinem Wesen nach einer Begränzung durch die Zeit unterstellt ist. Den dritten Einwand des Philoponus beantwortet Averroes mit der schon bekannten Auskunft, daß der Himmel schlechthin actu sei, mit Ausschluß aller Potenzialität. Es ist schon gezeigt worden, daß diese Ansicht falsch sei, und in den Himmelskörpern eine Materie als Subject der Actualität vorhanden sein müsse, nur daß die geformte himmlische Materie im Unterschiede von der irdischen ohne alle Privation ist, weil sie eine totale und universale, also keine bloß partielle und particuläre Form recipirt. Für die himmlischen Körper gibt es also nur hinsichtlich des Ortes (ubi) eine Privation. Daher ist eine Corruption ihrer Naturen nicht denkbar, obschon wir ihnen nicht mit den alten Philosophen ein anfangloses Sein beilegen können. Gegen diese Lösung erhebt nun Simplicius Widerspruch, und behauptet gegen Aristoteles eine Generation des Himmels von Ewigkeit her. Thomas' Antwort darauf kann hier übergangen werden, da dieser Gegenstand bereits aus einem anderen Anlasse[1]) ausführlichst besprochen worden ist. Ein anderer Einwand, welchen Philoponus erhebt, lautet: Wenn nur dasjenige generabel und corruptibel ist, was einen conträren Gegensatz zu sich hat, so muß Alles, was unter die Kategorie der Substanz, Figur und Relation fällt, ingenerabel und incorruptibel sein. Simplicius sucht diesen Einwand durch Unterscheidung eines Contrariums im Allgemeinen vom specifischen Contrarium zu beseitigen; wenn auch nicht das specifische Contrarium, so falle doch das Contrarium in communi unter jene genera. Diese Bemerkung ist wol an sich richtig, paßt aber nicht auf die in Rede stehende Sache. Denn Aristoteles spricht von conträren Bewegungen der Körper und schließt daraus auf die Contrarietäten der Körper selber; nun gibt es aber keine Bewegungsart, welche einen privativen Gegensatz, oder ein Contrarium commune zu einer anderen Bewegungsart bildete. Also muß man jene obige Unterscheidung der conträren Gegensätze fallen lassen, und an specifische Contraria denken, welche freilich nicht in die Kategorie der Substanzialität fallen, wol aber in zwei verschiedenen Substanzen

[1]) Siehe oben S. 380 ff.

rücksichtlich der entgegengesetzten Qualitäten derselben vorhanden sein können, wie z. B. die Qualitäten Warm und Kalt in Feuer und Wasser, leicht und schwer in Feuer und Erde u. s. w. Weil mit diesen entgegengesetzten Qualitäten behaftet, sind die sublunarischen Körper generabel und corruptibel; die über diese Gegensätze erhabenen Himmelskörper sind eben deßhalb incorruptibel. Aber — wird weiters eingewendet — wenn der Contrarietät der Körper die Contrarietät der Bewegungen entsprechen soll, so müssen ja Feuer und Erde stärkere Gegensätze bilden als Feuer und Wasser, während doch das Feuer mit der Erde eine Qualität gemein hat, nämlich die Trockenheit. Hierauf ist zu antworten, daß es sich in der Schrift de coelo ausschließlich um die Contrarietät der Lage nach handle; und hierin sind sich Feuer und Erde allerdings mehr entgegengesetzt, als Feuer und Wasser. Aber warum bewegt sich das Feuer, welches generabel und corruptibel ist, kreisförmig wie die ingenerablen und incorruptiblen Körper? Nicht zufolge seiner eigenen Natur, sondern weil es von der untersten Himmelssphäre, an welche es zunächst gränzt, in dieser Linie der Kreisbewegung fortgerissen wird. Zu beachten ist auch die Schlußweise des Aristoteles: Wenn die Bewegungen nicht conträr sind, so sind auch die bewegten Objecte nicht conträr entgegengesetzt. Würde man den Schluß umkehren wollen, so würde als Folge sich ergeben, daß alle jene Körper, welche einander nicht conträr entgegengesetzt sind, auch keine conträren Bewegungen haben können. Dieß wäre unrichtig, und auf diese von Aristoteles durchaus nicht behauptete unrichtige Ansicht zielen mehrere weitere Einwendungen, auf welche hier nicht näher eingegangen wird. — Im Buch I, lect. 8 wird der Beweis angetreten, daß es außer den vier Elementen und dem fünften Körper keinen anderen mehr geben könne, und zwar deßhalb, weil es außer den drei Bewegungen ad medium (Wasser), a medio (Luft und Feuer), circa medium (Himmelsbewegung) keine andere mehr geben kann. Die Bewegungen a medio und ad medium sind einander entgegengesetzt; die kreisförmige Bewegung des Himmels hat kein Contrarium, weder in sich, noch in der von ihr verschiedenen geradlinigen Bewegung der Elementarkörper. Hier fragt es sich, wie Aristoteles im Nachweise des Letzteren dennoch sagen kann, daß die gerade Linie und die Cirkellinie conträre Gegensätze bilden, während er doch in der Schrift über die Kategorien ausdrücklich sagt, daß es unter den

Figuren keine conträren Gegensätze gebe? Man kann hierauf antworten, daß Aristoteles nur bedingnißweise rede; wenn es conträre Gegensätze der Figuren gäbe, so müßten die gerade und die kreisförmige Linie solche Contrarietäten sein. Man kann auch sagen, daß es in jedem genus eine Contrarietät der Differenzen gebe, wenn auch keine Contrarietät der Species vorhanden ist; so sind auch die Gerade und der Kreis conträre Differenzen, aber nicht conträre Species desselben Genus. Aristoteles bemerkt in seinem Beweise, daß die Cirkellinie als Convex- und Concavlinie aufgefaßt werden könne, die unter sich entgegengesetzt, beide aber in gleicher Weise der Geraden entgegengesetzt sein müssen. Über die Entgegensetzung der Convexen und Concaven secundum relationem hat Philoponus Bedenken; denn relativa müssen zugleich sein, convex und concav seien aber nicht allemal zugleich, indem ein Körper eine äußere convexe Rundung ohne entsprechende innere concave Rundung haben könne. Philoponus übersieht, daß Aristoteles nicht von Körpern, sondern bloß von Linien spricht; daher ist seine Exception nicht haltbar. Jene Unterscheidung der Kreislinie in die convexe und concave hat aber zum Zwecke, zu zeigen, daß, wenn eine Contrarietät zwischen Gerader und Kreislinie statt hat, sie in aller Weise statt haben müsse. Aristoteles gibt aber eine solche Contrarietät überhaupt nicht zu; denn die Gerade der aufwärts gehenden Bewegung ist auch der Geraden der abwärts gehenden Bewegung entgegengesetzt, somit wäre jede der beiden Geraden zwei anderen Linien, der geraden oder entgegengesetzten Richtung und der Kreislinie conträr entgegengesetzt, was nicht denkbar ist, da etwas nur Einen conträren Gegensatz haben kann. — Im weiteren Verfolge zeigt Aristoteles, daß es in den Theilen der Kreisbewegung keine Contrarietät gebe; und zwar erstlich keine Contrarietät in den verschiedenen Kreissegmenten, welche zwischen zwei Puncten gedacht werden können. Denn diese können unendlich viele sein, während eine Contrarietät nur zwischen zwei Objecten statt haben kann. Philoponus meint, Aristoteles hätte den Erweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheiles anders fassen sollen; das unmögliche Gegentheil bestehe nicht darin, daß Einer Bewegung unendlich viele andere conträr entgegengesetzt seien, sondern unendlich vielen Bewegungen unendlich viele Bewegungen, weil jedes Segment in unendlich viele Theile getheilt werden kann, und von jedem derselben das

Nämliche gilt, was vom ganzen Segmente gilt. Um jedoch diese Folgerung zu erweisen, hätte Philoponus nicht von der unendlichen Theilung des Segmentes, sondern davon ausgehen sollen, daß die beiden entgegengesetzten Endpuncte des Segmentes die Ausgangspuncte von möglicher Weise unendlich vielen krummen Linien seien, in welchen entgegengesetzte Bewegungen von dem einen oder anderen Endpuncte aus möglich seien. Philoponus meint weiter, was von der unendlichen Zahl krummer Linien gesagt werde, lasse sich auch auf eine unendliche Zahl gerader Linien anwenden, welche vom Mittelpuncte eines Kreises an die Peripherie gezogen werden können. Aber hier ist wieder der Unterschied, daß diese unendlich vielen geraden alle von gleicher Länge, jene unendlich vielen gebogenen Linien aber untereinander von ungleicher Länge sind, daher sie auch in Hinsicht auf ihre seinsollende Contrarietät nicht vollkommen vergleichbar sind. Aber auch die entgegengesetzten Bewegungen in einem und demselben Cirkelsegmente sind einander nicht conträr entgegengesetzt. Denn zur Contrarietät gehört die größtmögliche Distanz; die Distanz der beiden Endpuncte des Segmentes wird aber nicht durch eine sie verbindende gerade Linie, d. i. durch die kürzeste Linie, die zwischen beiden möglich ist, gemessen; daher können die entgegengesetzten Bewegungen in der Cirkellinie nicht als conträre Gegensätze gelten. Dawider wendet Philoponus ein, daß die Astronomen und Geometer nicht bloß die gebogene Linie durch die gerade, sondern auch umgekehrt die gerade durch die gebogene messen, so die Sehne durch den Bogen. Er mißversteht aber den Aristoteles; es handelt sich nicht um Messung des Segmentes, sondern um die Distanz der beiden Endpuncte desselben. Philoponus beruft sich auf die Himmelskunde; die Distanz des Widderzeichens vom Zeichen der Waage sei eine größte, und darnach könne auch die Contrarietät in der Kreisbewegung aufgefaßt werden. Er übersieht aber, daß jene Distanz vornehmlich nach der Größe des Durchmessers, nicht des Halbkreises bestimmt wird; denn sonst wäre ja das Bild des Widders von jenem des Schützen weiter entfernt, als vom Zeichen der Waage, weil sein Abstand von ersterem 270°, von letzterem 180° beträgt. — Weiters beweist Aristoteles, daß Bewegungen von entgegengesetzter Richtung, welche die ganze Cirkellinie durchmachen, keine conträren Gegensätze sein können; denn der Punct A einer Cirkellinie, von welchem zwei Bewegungen in

entgegengesetzter Richtung ausgehend gedacht werden, ist zugleich der Endpunct beider Bewegungen; beide haben also denselben Ausgangs- und Endpunct, während die Contrarietät der Bewegungen darin besteht, daß sie entgegengesetzte Ausgangs- und Endpuncte haben. Philoponus wendet ein, die letzterwähnte Bedingung der Contrarietät sei bloß auf gerade Linien, nicht auf Kreislinien anwendbar, woraus aber noch nicht folge, daß es zwischen kreisförmigen Bewegungen keine Contrarietät gebe. Darauf ist zu erwidern, daß die erwähnte Bedingung der Contrarietät gemeinhin von allen Bewegungen, nicht bloß specifisch von der geradlinigen gilt; denn die Contrarietät ist eine Differenz der Form nach; die Bewegung aber hat ihre Form oder Species von ihrem Terminus (Ausgangs- oder Endpunct). Das, was allen Bewegungen gemein ist, replicirt Philoponus, ist das Gelangen von einem Orte zum anderen (ab uno ad aliud); da aber die Kreisbewegung ab eodem in idem geht, so wären die entgegengesetzten Kreisbewegungen nicht nur keine Contrarietäten, sondern auch nicht einmal Bewegungen. Darauf ist zu antworten, daß die Kreisbewegung das Erste in genere motuum ist und daher am meisten uniform und am mindesten difform ist. Dreht sich der ganze Kreis, so bleibt er als Subject an demselben Orte, und ändert ihn nur dem Begriffe nach.— Ein zweiter Grund, warum es keine conträren Kreisbewegungen gibt, ist dieser: Gäbe es solche Bewegungen, so wäre die eine davon umsonst; in der Natur aber ist nichts umsonst. Daß die eine der beiden entgegengesetzten Bewegungen umsonst wäre, erhellt aus Folgendem: In der Geraden sind bloß die beiden äußersten Endpuncte conträr, weil sie am weitesten von einander abstehen. In der Kreislinie hingegen entspricht jedem Puncte ein anderer diametral entgegengesetzter und deßhalb weitest entfernter. Fänden nun in einer Kreislinie zwei entgegengesetzte Bewegungen statt, so würden sie sich an jedem Puncte conträr begegnen und demzufolge einander entweder aufheben oder die eine die andere überwältigen, so daß entweder beide oder doch die eine derselben überflüssig wäre. Philoponus meint zwar, daß sich dasselbe auch hinsichtlich der entgegengesetzten geradlinigen Bewegungen sagen ließe; aber mit Unrecht. Man hat sich conträre geradlinige Bewegungen zu denken als ausgehend vom Centrum des Kreises nach diametral entgegengesetzten Puncten der Peripherie; da sie nirgends auf einander treffen, so können sie

sich auch nirgends hemmen. Weiters hat man zu erwägen, daß die geradlinig bewegten Körper ihrer Natur nach hemmbar sind, wie sie ihrer Natur nach corruptibel sind; wie nun die Corruptibilität, so kann auch die Hemmbarkeit nicht ohne Ursache sein. Die himmlischen Körper hingegen sind incorruptibel und darum auch nicht hemmbar; daher jede hemmende Einwirkung umsonst vorhanden wäre. Man wendet auch ein, daß die ostwestliche Bewegung der Fixsterne der west-östlichen Bewegung der Planeten entgegengesetzt, also das Contrarium derselben sei. Aber mit Ungrund. Denn beiderlei Bewegungen haben dieselben Ausgangs- und Zielpuncte, fallen nicht in dieselbe Bewegungslinie, und haben verschiedene Pole, lauter Momente, welche sich der Feststellung eines conträren Gegensatzes entgegenstellen. Im Buch I, lect. 21 kommen gleichfalls ein paar Stellen im Texte vor, welche zu ausführlicheren Erörterungen veranlassen. Einer dieser Excurse, über das Vacuum, wird im folgenden Bande ausführlicher mitgetheilt; der andere betrifft die Frage, ob es über dem Himmel einen Raum gebe. Aristoteles antwortet mit Nein, woraus dann weiters folgt, daß auch dasjenige, was die Bestimmung hat, dort zu sein, nicht im Raume sein könne. Alexander meint, daß man dieß auf den Himmel selber beziehen könne, der nicht als Ganzes, sondern nur in seinen Theilen im Raume sei. Überdieß sei ja der Himmel auch nicht in der Zeit; und daraus ist zu erklären, warum Aristoteles von dem, was dort ist, alle Veränderung ausschließt (lect. 21, d). Aber Alexander scheint diese Stelle nicht richtig aufzufassen; denn die Gestirne erleiden ja doch eine locale Veränderung; und daß Aristoteles a. a. O. bloß die substanzielle Veränderung meine, kann nur gewaltsam in den Text hineingedeutet werden. Denn Aristoteles spricht von Veränderungen schlechthin; und weiters läßt auch der Context nicht zu, das: quae sunt ibi (i. e. extra coelum nach dem Vorausgehenden) auf den Himmel zu deuten. Also müssen darunter Gott und die reinen Geister verstanden werden. Im Buch I, lect. 22, f führt Thomas die im Texte besprochenen Verschiedenheiten in den Ansichten der alten Philosophie über Weltentstehung und Weltende an. Die den älteren Dichtern, Orpheus u. s. w., verwandten Ansichten Platon's werden von Aristoteles widerlegt; es ist nun Streit unter den Commentatoren, wie diese Widerlegung gemeint sei. Simplicius behauptet im Widerspruche gegen Alexander, daß die Gegenerklä-

rungen des Stagyriten bloß die poetische Einkleidung, nicht den speculativen Gehalt jener Ansichten betreffen. Thomas bemerkt hiezu, daß dergleichen Meinungsdifferenzen von geringem Belange seien, daß das Studium der Philosophie nicht zum Zwecke habe, zu erfahren, was dieser oder jener Philosoph gedacht habe, sondern was sich aus den Ansichten derselben Wahres und Richtiges entnehmen lasse. — Die Erklärungen zum zweiten Buche enthalten theilweise sehr ausführliche Excurse über die kosmische Physik und Astronomie. Das Wesentlichste hievon ist in den folgenden Band hinübergenommen; hier beschränken wir uns auf Angabe einiger Stellen, in welchen sich Thomas mit anderen Erklärern auseinandersetzt. So wird zu lect. 12, e die Frage aufgeworfen, woher die Bewegung die Kraft des Erwärmens habe? Averroes sagt, daß es zur Natur des Warmen gehöre, beweglich zu sein, und darum erzeuge sich mit der Bewegung desselben auch Wärme. Diese Antwort ist falsch; denn Beweglichkeit ist keine specifische Eigenschaft des Warmen, sondern jeder Körper ist beweglich; ferner ist die Wärme das Posterius, Bewegung aber das Prius, kann daher nicht aus der Wärme als Prius erklärt werden. Eine andere Frage ist: Wie kann die Sonne die Luft erwärmen, da sich doch beider Sphären nicht berühren, und die Wärmemittheilung auch nicht durch die zwischen beiden befindlichen Körper vermittelt wird? Alexander antwortet, es hindere nichts, eine alterirende Einwirkung auf entfernte Objecte ohne gleichartige Alteration dessen, was zwischen dem Agens und leidenden Objecte mitten inne steht, anzunehmen; wie z. B. die Hand des Fischers afficirt wird, wenn der Fisch in den Angel beißt, ohne daß die Angelschnur auf gleiche Weise afficirt werde. Aber Aristoteles sagt, daß die Wärme durch Reibung der Luft erzeugt werde; also müßte der reibende Druck von der Sonnensphäre durch alle mittleren Sphären bis auf die Luftsphäre fortgepflanzt werden. Dieß ist aber wieder nicht möglich. Darum schlägt Averroes eine andere Auskunft vor: die Bewegungen des Himmels sind mit jenen eines lebenden Wesens zu vergleichen, der motus diurnus des ganzen Himmels mit der Bewegung des ganzen Thieres, die Planetenbewegungen mit jenen der einzelnen Glieder des Thieres; die tägliche Erwärmung der Luft ist von der vereinigten Kraft des ganzen Himmels als Eines Körpers, d. i. vom motus diurnus desselben herzuleiten. Aber bereits Simplicius bemerkte, daß diese Auffassung

nicht stichhältig sei; denn ihr zufolge müßten die höheren Luftschichten mehr erwärmt sein; auch wäre nicht einzusehen, warum es im Schatten kühler sei als an sonnigen Plätzen. Deßhalb nimmt Simplicius körperliche Sonnenstrahlen an, welche die immateriellen Himmelskörper unter der Sonne ungehemmt durchdringen und durch die poröse Luft durchgehen, bis sie von Wasser und Erde reflectirt werden. Die senkrecht auffallenden Strahlen werden senkrecht reflectirt, wodurch die intensivste Hitze erzeugt wird; je schiefer sie auffallen, desto geringer ist die erzeugte Wärme. Versteht Simplicius unter den Strahlen wirkliche Körper, so ist er im Irrthum; will er sagen, daß sie in ihrer Bewegung nach Art aller anderen Körper sich verhalte, so spricht er wahr, weil die Reflexion durch dichte Körper nicht bloß bei Körpern, sondern auch bei Qualitäten statt hat. Wenn von den Gestirnen weiters auch Erkältung und Feuchtigkeit hergeleitet wird, so hält dieß Averroes im Widerspruch mit Avicenna für eine accidentelle Folge ihrer Wirksamkeit, die an sich auf Wärmeerzeugung gerichtet ist. Aber wäre die genannte Folge bloß accidentell, so wären Kälte, Feuchtigkeit u. s. w. bloß zufälliger Weise vorhanden. Eben so würde übersehen, daß mit den substanziellen irdischen Formen, die doch auch Averroes von siderischer Causalität ableitet, von selbst auch schon die durch die Wesensform bedingten Qualitäten, mithin auch Kälte, Feuchtigkeit der Elemente u. s. w. gegeben seien, nicht als zufällige, sondern als directe und wesentliche Wirkung des siderischen Einflusses. — Aristoteles spricht den Gestirnen jede eigene Bewegung ab, die kreisende sowol als die votirende (lect. 12, a). Plato hatte ihnen erstere beigelegt, und Simplicius will die Platonische Ansicht durch mehrere Gründe aufrecht erhalten. Es sei nicht denkbar, daß die Sterne im Unterschiede von allen anderen irdischen Körpern keine eigene Bewegung haben sollten; als beseelte Körper müssen sie sich durch sich selbst bewegen; als Kugeln seien sie vorzugsweise zur kreisenden Bewegung gemacht. Daß Aristoteles diese nicht erwähnt, ist noch kein Beweis, daß er sie verwirft; er wolle nur zeigen, daß die sinnefällige Bewegung der Gestirne keine kreisende Bewegung sei, und letztere habe für ihn kein weiteres Interesse, da sie keine Anknüpfungspuncte zur Erklärung irdischer Vorgänge darbiete. — Daß die Gestirne keine rotirende Bewegung haben, wird daraus bewiesen, daß der Mond, mit welchem alle anderen Sterne gleiche Natur

haben, der Erde stets dieselbe Seite zukehrt. Bei dieser Gelegenheit kommt Thomas auf die Mondesflecken zu sprechen. Sie können nicht aus einem zwischen Mond und Erde befindlichen Körper erklärt werden, weil sie sonst von verschiedenen Gegenden aus betrachtet sich verschieden ausnehmen müßten; aus dem gleichen Grunde können sie nicht die Abspiegelungen irdischer Gegenden, Meere u. s. w. sein. Eher sind sie Vorbilder der Mannigfaltigkeit und Diversität der irdischen Dinge, und kommen am Monde deßhalb vor, weil er der unterste Stern ist und der Erde am nächsten steht; und da diese als unterstes Element dem untersten Sterne proportionirt ist, so ist diesem angemessen, durch seine Flecken der dunklen Erde zu gleichen, wie das Feuer als oberstes der Elemente in den höheren hellstrahlenden Gestirnen sein Vorbild hat. — Zu lect. 13, a wirft Thomas die Frage auf, warum Aristoteles sich nicht bemüht, die Realität der dem Auge unsichtbaren Sphärenringe nachzuweisen, durch deren Bewegung die Bewegung der Himmelskörper bewirkt wird? Die Antwort ist, ein solcher Nachweis sei nicht nothwendig, da über die Realität dieser Ringe nach Allem, was Aristoteles sonst über den Himmel lehrt, kein Zweifel bestehen kann. Denn er sagt, daß die Gestirne keine eigene Bewegung haben; er lehrt, daß die höheren Gestirne nach Proportion ihrer Entfernung von der Erde sich schneller bewegen als die tiefer stehenden; daß es einen im Kreise sich bewegenden Körper geben müsse, der niemals aus seinem Orte tritt; daß es kein Leeres geben könne; daß die Bahnen von Sonne und Mond sich schneiden, was unter Voraussetzung einer kreisförmigen Bewegung des Mondes nur daraus erklärlich ist, daß derselbe von einem eigenen Kreise bewegt werde, welcher von jenem der Sonne und anderer Gestirne verschieden ist. — Aristoteles macht, über die Bewegung der Gestirne sprechend, die Bemerkung, es sei nicht anzunehmen, daß die Natur, welche die Thiere mit Bewegungsorganen ausgerüstet, für eine geordnete Bewegung so edler Körper, wie die Sterne sind, keine Sorge getragen haben sollte. Daraus schlossen Einige, daß Aristoteles auch die Sterne für empfindungsfähige Wesen, gleich den Thieren, gehalten habe. Thomas bemerkt hingegen, daß man die Sterne nur aequivoce vermöge einer in ihnen thätigen intellectiven Kraft belebte Wesen (animalia) nennen könne, und sucht die entgegengesetzte Ansicht des Simplicius aus Stellen, die in Metaph. XII, lect. 6 und de anima II, lect. 2 vorkommen,

zu widerlegen. In einer Stelle des dritten Buches de anima (lect. 17) heißt es nach Auslegung des Themistius und Averroes: Sollten die Gestirne eine sensitive Seele haben, so müßte sie entweder zum Besten des Sternkörpers oder der intellectiven Sternseele vorhanden sein; nun bedarf weder der eine noch die andere der Sensation, also ist die sensitive Seele überflüssig. Diese Auslegung der betreffenden Stelle ist jedoch mit den derselben vorausgehenden Worten nicht leicht in Einklang zu bringen, die eher darauf hindeuten, daß, wie kein generabler, so auch kein ingenerabler Körper eine intellective Seele ohne Vermittelung der sensitiven Seele haben könne. Aber er spricht beide Male von einem corpus non manens, was auf den Himmel nicht paßt; und deßhalb scheint unter dem ingenerablen corpus non manens etwas Anderes verstanden werden zu müssen, vielleicht jene Wesen, welche nach Apulejus von den Platonikern Dämonen genannt werden. Auch ließe sich mit den Sternkörpern eine sensitive Seele gar nicht zusammendenken; sie sind einförmige Körper, während ein sinnbegabter Körper diverse Organe haben muß; sie sind universelle Ursachen der particulären irdischen Erscheinungen, müssen also, wenn sie beseelt sind, auch in ihrer seelischen Thätigkeit bloß auf das Allgemeine gerichtet sein, d. h. sie können nur eine intellective Seele haben. Also irrt Avicenna, wenn er ihnen Einbildungskraft zuschreibt; und der obige Einwand des Simplicius, daß ihnen bei Abgang der Sensation dasjenige fehle, was an den sinnbegabten Körpern das Edelste ist, ist zu beseitigen durch den Hinweis, daß ihnen statt dessen, was thierischen Körpern das Vornehmste ist, etwas weit Vornehmeres, statt der Sensation die Intelligenz zukomme. — Die Platonische Sphärenmusik verwirft Aristoteles, und mit ihm Thomas (lect. 14), wenn sie etwa in äquivokem Sinne verstanden werden soll. Eben so aber mißbilliget er wieder die entgegengesetzte Ansicht des Simplicius, welche das gesammte Wesen des Himmels in's Unsinnliche hinüberrücken will, mit Ausschluß aller Accidenzen, so daß wir eigentlich nichts von ihm wahrnähmen, sondern nur die Eindrücke, die er auf unsere Sinne macht. Aristoteles lehrt anders; er zeigt z. B., daß Durchsichtigkeit dem Wasser nicht als Wasser, der Luft nicht als Luft zukomme, sondern weil das Wesen beider in dieser Eigenschaft übereinkommt; und so können beide in ihrem Wesen auch mit den himmlischen Körpern in Absicht auf diese oder andere

Eigenschaften übereinkommen, weil sie eben hinsichtlich dieser gleicher Natur mit jenen sind. Größe und Gestalt sind nicht sinnliche, sondern mathematische Eigenschaften und dennoch Accidentien; also kann man nicht aus dem Grunde, weil an den Himmelskörpern das den gröberen Sinnen Wahrnehmbare wegfällt, alle Accidenzen von ihnen entfernen wollen. Wollte man dieß, so müßte man sagen, daß Gestalt, Licht, Bewegung die Eine Substanz des Himmelskörpers selber seien; was offenbar absurd klingt.

Auf das Werk de coelo et mundo folgen sachgemäß die zwei Bücher de generatione et corruptione. Denn nachdem in den Büchern de coelo von der örtlichen Bewegung als primum in genere motuum gehandelt worden, kommt selbstverständlich die Reihe an die der localen Bewegung untergeordneten und eingeordneten Bewegungsarten. Die nächstfolgende Bewegungsart wäre wol die Alteration; diese zweckt aber lediglich auf die Generation und Corruption ab; also sind diese zunächst zu besprechen. Die Generation befaßt auch bereits die Augmentation unter sich, die nichts Anderes als eine particuläre Generation ist. Allein auch die Lehre von der Generation und Corruption kann wieder mit oder ohne Rücksicht auf die speciellen Arten dieser Bewegung betrachtet werden. Die Bücher de generatione handeln nur von der Generation und Corruption im Allgemeinen. Da aber das Universellste in jedem Genus zugleich die Principien alles dessen enthält, was in dieses Genus gehört, so wird im zweiten Buche dieses Werkes von den Principien aller Generation und Corruption, d. i. von den Elementen gehandelt. Dieses zweite Buch verhält sich abermals als generelle Doctrin zu der in den vier Büchern de meteoris nachfolgenden Lehre von den speciellen Phänomenen, die sich in den Verwandlungen der Elemente hervorstellen. Beide Commentare, namentlich jener zu den Büchern de meteoris, sind sehr kurz gefaßt, und das Wesentlichste der von ihnen gegebenen Erläuterungen ist im nachfolgenden Bande für die Darstellung der Thomistischen Physik vollständig benützt.

Die anthropologischen Schriften des Aristoteles werden nach folgendem Plane geordnet: Voraus gehen die drei Bücher de anima, welche von der Seele im Allgemeinen handeln; die nachfolgenden Parva Naturalia handeln von einzelnen Kräften und Functionen der Seele. Die Seele kann aber nach den Graden der seelischen

Entwickelung betrachtet werden als belebendes, bewegendes und empfindendes Princip des Körpers. Auf die Seele als belebendes Princip beziehen sich die Schriften de morte et vita, de juventute et senectute, und die beiden noch nicht aufgefundenen Schriften de sanitate et aegritudine und de nutrimento et nutribili. Auf die Seele als bewegendes Princip des Leibes haben Bezug die Schriften de causis motus animalium und de progressu animalium. Auf die sensitive Seele beziehen sich die Schriften de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia. Es scheint aber sachgemäßer, auf die Bücher de anima, welche von der Seele als solcher handeln, jene folgen zu lassen, welche von jenen Acten handeln, an denen die Seele noch den meisten Antheil hat, also die Schrift de sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, sodann de somno et vigilia, weil es da gleichfalls noch um Freiheit oder Interception der Verrichtungen der sensitiven Seele sich handelt. Außer diesen commentirte Thomas noch die Schriften de somniis und de divinatione per somnum. Die übrigen kleineren Schriften ließ er unerklärt. Die Schrift de anima zerfällt nach ihm in zwei Haupttheile; im ersten werden die Ansichten der alten Philosophen vor Aristoteles entwickelt und geprüft (Buch I), im zweiten Haupttheile (Buch II und III) gibt Aristoteles seine eigene Theorie über die Seele. Er handelt da zuerst vom Wesen der Seele im Allgemeinen (Buch II, lect. 1—4), weiters von den Seelenkräften, zuerst im Allgemeinen (Buch II, lect. 5. 6) und dann im Besonderen (Buch II, lect. 7 — III, lect. 18). Letztere werden zuerst für sich betrachtet: die vegetative (II, lect. 7—10), sensitive (II, 10 — III, 6), intellective (III, 7—13) und bewegende (III, 14—16); dann in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander (III, 17. 18). Dieser Commentar ist ziemlich ausführlich, enthält aber nicht so viele Auseinandersetzungen mit den Ansichten anderer Commentatoren, wie die früher besprochenen Commentare. Im Buch II, lect. 14, h findet sich ein umfänglicher Excurs über die Natur des Lichtes. In lect. 23 wird gezeigt, daß die Tastempfindung durch Vermittelung von Luft oder Wasser zu Stande komme. Hier erhebt sich aber ein Zweifel. Das Medium der Wahrnehmung soll von jenen Qualitäten frei sein, welche Gegenstand der Wahrnehmung sind; so muß die Luft durchsichtig und farblos sein, damit sie den Sinneseindruck gefärbter Gegenstände vermitteln könne. Nun aber haben Licht und Wasser

offenbar tangible Qualitäten; also können sie nicht Mittler der Tasteindrücke sein. Averroes erwidert hierauf, wir hätten keine Empfindung des reinen Wassers oder der reinen Luft; die Empfindungen, die wir von beiden Elementen haben, rühren von den fremdartigen Theilen her, welche ihnen beigemischt sind; jene beiden Elemente aber haben für uns bloß die Bedeutung eines uns umschließenden Raumes ohne sonstige Wirkung. Dieß ist falsch; es ist nicht denkbar, daß ein Körper sich jeder Alteration durch das ihn umfangende Element entziehe; werden ja auch die niederen Elemente gleichfalls an ihren äußersten Theilen von den sie umschließenden höheren Elementen afficirt. Es gilt ferner der Satz, daß alles Potenzielle von dem ihm entsprechenden actuellen Sein afficirt werden kann. Nun verhalten sich unsere Körper als potenzielle Empfänglichkeiten zu den gegensätzlichen Qualitäten der Elemente. Also können sie von denselben auch afficirt und immutirt werden. Die Bedeutung eines uns umschließenden Raumes kommt den Elementen wol auch zu, aber nicht in Rücksicht auf ihre Qualitäten, sondern vermöge ihrer substanziellen Formen, die sie durch Eindrücke der himmlischen Körper erlangen. Je näher sie diesen sind, desto mehr haben sie von der Form an sich; der Form kommt aber das Umschließen zu; daher jedes Niedere und Untere zu dem es umschließenden Höheren und Allgemeineren wie das Getheilte zum Ganzen sich verhält. Es ist endlich falsch, wenn Averroes unsere Wahrnehmung der elementaren Qualitäten aus Vermischung der Elemente mit fremdartigen Körpern erklärt. Zur Alteration von Wasser oder Luft ist keine Beimischung fremder Theile nothwendig, weil sie zum Theile an sich selbst corruptibel sind, besonders in so geringen Quantitäten, als zwischen zwei einander berührenden Objecten vorhanden sind. Aus diesem Grunde können sie auch trotz ihres Vorhandenseins nicht hemmend bei Befühlung eines Objectes inzwischen treten; die Luft noch weniger als das Wasser, weil ihre tangiblen Qualitäten noch schwächer sind, als jene des Wassers. — Am weitläufigsten sind die Erklärungen, welche die intellective Seele betreffen. Es ist schon erwähnt worden, daß die arabischen Aristoteliker den menschlichen Verstand für eine Einstrahlung des Himmels in die menschlichen Individuen hielten, mithin das intellective Vermögen nicht als etwas zum Wesen des Menschen Gehöriges betrachteten. So weit sie nun ihre Behauptungen aus dem Texte des Aristoteles, wo nicht

deduciren, so doch rechtfertigen wollten, bietet sich für Thomas als Commentator Gelegenheit, sie zu berücksichtigen und zu widerlegen. Eine seiner Aufgaben hiebei war, zu zeigen, daß sie sich durch ihre Aufstellungen mit den ausdrücklichen Worten des Aristoteles in Widerspruch setzten [1]). So vor Allem, wenn sie behaupten, der Intellect sei vom Menschen dem Sein nach verschieden (Buch III, lect. 7). Denn Aristoteles will ja in seinem Werke de anima offenbar von den Theilen und Vermögen der Seele sprechen; untersucht er die Natur des Intellectes, so hat er es nach seiner eigenen Absicht mit einem Vermögen der Seele zu thun. Die gleiche Voraussetzung liegt seiner Untersuchung zu Grunde, ob der Intellect dem Subjecte nach von den übrigen Theilen der Seele trennbar sei; diese Frage schließt denn doch stillschweigend den Sinn in sich, daß der Intellect mit den übrigen Seelenvermögen ein Ganzes ausmache. Eben so, wenn er sagt, der Intellect sei dasjenige, wodurch die Seele versteht; also ist die Seele etwas Intellectives. — Avicenna hatte behauptet, daß die Species der Dinge im möglichen Verstande nicht aufgehoben und nur im Acte des Verstehens in ihm vorhanden wären. Dawider spricht der Wortlaut des Textes (Buch III, lect. 8, a); denn Aristoteles sagt ausdrücklich, daß der Intellect die bereits aufgefaßten Species der Dinge habituell in sich bewahrt, und diese habituelle Aufbewahrung ein Verstehen der Möglichkeit nach sei. — Eben so wenig stimmt die Annahme eines von den Menschenindividuen verschiedenen intellectus agens mit den Worten des Aristoteles; er sagt ja ausdrücklich, daß der mögliche und der thätige Verstand zwei Differenzen in der Seele seien, also Seelenvermögen, nicht separirte Substanzen (lect. 10, b). Wir werden im nächsten Abschnitte auf eine ausführlichere Behandlung dieser Fragen zurückkommen; hier sei nur so viel bemerkt, daß man auch heute den Aristoteles eben so versteht, wie ihn Thomas seiner Zeit aufgefaßt hat, d. h. daß man den „leidenlosen, göttlichen, von außenher

[1]) Vgl. gent. II, c. 61. 69. 70 und 78 und opusc. 16 de unitate intellectus adv. Averroistas, auf welches im nächsten Capitel die Rede kommen wird. — Als selbstständige, auf Anthropologie und Psychologie bezügliche Abhandlungen sind außer opusc. 16 noch zu nennen: opusc. 35: de motu cordis — opusc. 13: de differentia verbi divini et humani — opusc. 14: de natura verbi.

in den Menschen kommenden Verstand" nicht für einen allgemeinen, alle Menschenindividuen inspirirenden Geist, sondern als individuellen Menschengeist versteht [1]), obschon sich nicht läugnen läßt, daß eine im Aristotelischen Systeme begründete Unbestimmtheit und ein gewisses Schwanken zwischen Transscendenz und Immanenz, Dualismus und Monismus die arabischen Aristoteliker zu der Meinung verleiten konnte, daß bezüglich des beregten Punctes ihre Deutung die dem Geiste des Systemes gemäße sei.

Es folgen nunmehr der natürlichen Ordnung gemäß die Commentare zu den Büchern über die Metaphysik, von welchen Thomas zwölf erklärt hat [2]). Thomas leitet seinen Commentar mit einer Orientirung über die Stellung der Metaphysik zu den übrigen Wissenschaften ein. Sie ist Beherrscherin derselben, wie die Seele Beherrscherin des Leibes, die Vernunft Herrscherin über die concupisciblen und irasciblen Triebe der Seele. Sie forscht nach den höchsten Ursachen und allgemeinsten Principien, und erkennt dasjenige, was von der Materie nicht bloß dem Begriffe, sondern auch dem Sein nach losgetrennt ist. Ihr eigentlicher Gegenstand aber ist das Seiende im Allgemeinen, und alles dasjenige, was das Sein im Allgemeinen betrifft. Mit Bezug hierauf kommt ihr die Benennung Metaphysik zu. Soweit sie nach den letzten Gründen alles Seienden forscht, heißt sie auch philosophia prima; Theologie, sofern sie die reinen Intelligenzen zu erkennen bestrebt ist. Alle Menschen — heißt es weiter in den Erklärungen zu den Eingangsworten der Aristotelischen Metaphysik — haben ein natürliches Verlangen nach Erkenntniß, weil im Erkennen der Geist sich vollendet, weil jede Kraft, somit auch der Geist, einen Trieb nach Bethätigung seiner selbst hat und jedes Ding nach der Rückkehr zu seinem Principe strebt, welche

---

[1]) Vgl. Brandis a. a. O. S. 1175 ff.

[2]) Daß er auch die beiden anderen Bücher kannte und commentiren wollte, geht aus einer Stelle seines Commentars selber hervor (vgl. Metaph. III, lect. 8, m). Sollte demnach Albert das letzte Buch der Metaphysik noch nicht gekannt haben (vgl. Jourdain a. a. O. S. 329), so kann von Thomas nicht das Gleiche gesagt werden. Mit dem erwähnten Commentare sind einige selbstständige Abhandlungen verwandt, welche unter Thomas' Namen gehen: De intellectu et intelligibili (opusc. 53); de quo est et quod est (opusc. 54); de universalibus, 2 Abhandlungen (opusc. 55 u. 56). Näheres über diese Opuscula in Cap. VII dieses Buches.

sich für den erkennenden Geist in der denkenden Erhebung zur Welt der reinen Intelligenzen vollzieht, und das Glückseligsein des Menschen bewirkt. Der Mensch schätzt und begehrt das Wissen nicht wegen des Nutzens, sondern um seiner selbst willen; dieß liegt in der Natur des Menschen. Ein Beweis dafür ist, daß er auch unter den Sinnen seines Leibes denjenigen am höchsten schätzt, welcher seinem Erkenntnißtriebe die meiste Befriedigung verschafft — den Gesichtssinn, der auch dem Geiste am meisten verwandt ist, indem das Organ des Gesichtssinnes in der Wahrnehmung gleich den übrigen Sinnesorganen eine materielle Veränderung erleidet, indem ferner der Gesichtssinn unter allen Sinnen den weitaus größten Wahrnehmungskreis hat und die vorzüglichsten unter den Sinneserkenntnissen verschafft. Durch die übrigen Sinne lernen wir dasjenige erkennen, wodurch sich die irdischen Körper von den himmlischen unterscheiden; durch das Gesicht nehmen wir dasjenige wahr, was die himmlischen und irdischen Körper mit einander gemein haben. Durch die übrigen Sinne erkennen wir größtentheils nur dasjenige, was von den wahrgenommenen Dingen kommt; Gesicht (und Getast) zeigt uns die immanenten Accidenzen der Dinge. — Thomas gibt jederzeit sorgfältig Zusammenhang und Gliederung der in jedem einzelnen Buche der Metaphysik behandelten Materien und deren Verhältniß zu dem Inhalte der vorausgehenden und nachfolgenden Bücher an. Daraus läßt sich ohne Mühe seine Ansicht über die Composition des ganzen Werkes entnehmen; man wird gestehen müssen, daß seine Auffassung eine sehr natürliche und ungezwungene ist, und von sorgfältigem Fleiße und großer Vertrautheit mit dem Inhalte des Werkes zeigt. Das erste Buch gibt nach vorausgeschickten einleitenden Betrachtungen über Absicht, Würde und Ziel der Metaphysik oder ersten Philosophie (lect. 1—3) einen Überblick über die Ansichten der alten Philosophie von den Ursachen der Dinge (lect. 4—11) nebst Widerlegung des Einseitigen und Unrichtigen an denselben (lect. 12—17). Und zwar scheidet Aristoteles die ihm vorangegangenen Philosophen in solche, welche bloß eine causa materialis oder auch efficiens der Dinge — und in andere, welche auch die causa formalis der Dinge erkannt haben. Auf letztere ist erst Plato gekommen. Die älteren Naturphilosophen giengen entweder von offen daliegenden Dingen als Principien alles dessen was ist, oder von nicht offen daliegenden aus; von letzteren

nehmen Einige wieder entweder mehrere Dinge, sei es materielle (Leucipp, Demokrit) oder immaterielle (Pythagoräer) zu Principien — Andere kannten nur Ein Princip (Parmenides). Die Widerlegung theilt die Gegner in naturphilosophische (lect. 11) und in solche, welche über die sinnliche Anschauung sich erhoben: Pythagoras (lect. 13), Plato (lect. 14—17). Von Buch II angefangen geht nun Aristoteles an die Entwickelung seiner eigenen Ansichten, und gibt vorläufig die Präambula seiner Metaphysik: das Verhältniß des Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit (II, lect. 1); über die philosophia prima als Wahrheitslehre im eminenten Sinne (lect. 2—4); über die wissenschaftlichen Vorbedingungen zum Studium der Metaphysik (lect. 5). Im Buch III wird der eigentlichen Sache näher gerückt und eine Reihe von Fragen aufgestellt, welche die Wissenschaft der höchsten Principien alles Seienden betreffen. Beweist sie aus allen vier Ursachen, oder vertheilen sich die Beweise ihres Inhaltes aus allen vier Ursachen an mehrere Wissenschaften? Forscht sie bloß nach den ersten Principien der Substanz oder auch nach den ersten Principien der Demonstration? Ist sie eine Wissenschaft von allen Substanzen oder muß es für verschiedene Substanzen verschiedene Wissenschaften geben? Und wenn Letzteres, sind diese verschiedenen Wissenschaften unter einander verwandt? Gibt es bloß sinnliche oder auch übersinnliche Substanzen? Gibt es von letzteren nur Eine Art oder mehrere Arten? Zieht die Metaphysik auch die den Substanzen per se zukommenden Accidenzen in Erwägung? Ob auch die dem Sein im Allgemeinen zukommenden Accidenzen? Ob jede derselben bloß nach dem, was sie ist, oder auch noch in weiteren Beziehungen (lect. 2)? Die Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Principien. Sind die Genera die Principien und Elemente der Dinge? Und wenn dieß wäre, sind sie sodann die species specialissimae oder die principia generalissima der Individuen? Läßt sich außer der causa materialis noch eine andere nachweisen? Läßt sich eine solche andere Ursache von der Materie getrennt denken? Und wenn dieß, gibt es nur Eine oder mehrere derselben? Geht das Wesen im Individuum auf, oder ist es etwas außerhalb desselben, oder ist es ganz unabhängig von denselben etwas? Sind die Principien des Seienden der Zahl oder Species nach bestimmt? Sind die Principien des Corruptiblen und Incorruptiblen dieselben? Bezeichnen unum und ens die Substanzen der

Dinge selber oder sind die Substanzen Subjecte der Einheit und Entität? Sind die Principien das, was sie sind, nach ihrem universellen Charakter oder nach ihrem singulären Wesen? Ist das Materialprincip ein actuell Seiendes? Sind die Principien bloß kraft der von ihnen causirten Bewegung Ursachen der Dinge? Sind Zahlen, Linien, Figuren Substanzen oder nicht? Und wenn sie Substanzen sind, existiren sie außerhalb (Plato) oder in den Sinnendingen (Pythagoras) (lect. 3)? — Eine entscheidende, abschließende Antwort auf alle diese Fragen ist den nachfolgenden Büchern vorbehalten. Im Buch III begnügt sich Aristoteles mit einer vorläufigen disputativen Behandlung derselben, und bringt sie zu dem Ende unter drei Hauptgesichtspuncte, indem er erstlich jene Fragen bespricht, welche die Metaphysik als Wissenschaft betreffen (lect. 4—6), sodann jene, welche sich auf die Beschaffenheit der Substanzen beziehen (lect. 7), endlich diejenigen, welche die Principien der Substanz betreffen (lect. 8 ff.). Die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als solchem hat es vornehmlich mit der causa formalis zu thun, und wo diese nicht erkennbar ist, wie in den reinen Intelligenzen, mit der causa finalis, zum Theil auch mit der causa movens, niemals aber mit der causa materialis. Die Lehre von den Principien der Demonstration gehört nur beziehungsweise in die Metaphysik, insoferne in der Betrachtung des Seins im Allgemeinen die ersten Denkprincipien sich von selber als ein Erstes und nothwendig Wahres hervorstellen. Die Metaphysik handelt von den Substanzen als solchen, und insofern sind alle Substanzen Gegenstand der metaphysischen Betrachtung, wenn gleich vorzugsweise und specifisch die immateriellen; die Lehre von den Accidenzen kann nicht umgangen werden, sofern nämlich darzuthun ist, daß es Substanzen mit und ohne Accidenzen gebe. Welche Principien hat die Substanz (lect. 8. 9), und von welcher Beschaffenheit sind sie (lect. 10 ff.)? Die Principien können nicht zugleich Genera und Elemente der Substanzen sein; mehr als die Genera sind die species specialissimae Principien der Substanzen. Die Universalien können keine subsistenten Wesenheiten sein. Es muß unsinnliche Wesenheiten geben. Die Frage nach der Beschaffenheit der Principien schließt drei besondere Untersuchungen in sich: über Einheit und Vielheit der Principien (lect. 10—14); ob sie potenziell oder actuell seien (lect. 15, a—c); ob sie universell oder singulär seien (lect. 15, d—g).

Über alle dahin gehörigen Fragen werden, wie bei den vorigen, Gründe dafür und dawider aufgeworfen, und Thomas versäumt nicht, bei diesen, wie bei den vorhin erwähnten Erörterungen, mit vorläufiger Angabe des Resultates, anzudeuten, in welchem der nachfolgenden Bücher die endgültige demonstrative Lösung zu finden sei. Eine solche endgültige Lösung folgt im Buch IV bezüglich der Frage, was Alles in den Bereich der metaphysischen Untersuchungen gehöre. Von Buch V angefangen beginnt sodann die definitive Erörterung aller jener Probleme, deren Zuständigkeit im Buch IV entschieden worden. Die Untersuchungen des vierten Buches zerfallen wieder in drei Abtheilungen. Erstlich: Hat es die Metaphysik bloß mit den Substanzen oder auch mit den Accidenzen der Dinge, und hat sie es mit allen Substanzen zu thun? Subject der Metaphysik ist das Sein; Alles demnach, welchem ein Sein zukommt, ist Gegenstand der metaphysischen Betrachtung. Es gibt aber einen vierfachen Seinsmodus; der schwächste ist ein bloßes esse in ratione, wohin die negatio und privatio gehört; sodann folgen die Generation, Corruption und Bewegung, welche zwar etwas Wirkliches sind, aber zugleich vom Nichtseienden etwas beigemischt haben; von dieser Beimischung sind die Qualitäten, Quantitäten und Proprietäten der Substanz wol frei, ohne jedoch entia per se zu sein; entia per se sind bloß die Substanzen. Und mit Beziehung auf dieses vollkommen Seiende wird alles Andere, was noch ist, ein Seiendes genannt. Daraus folgt weiters, daß vorzugsweise die Substanz Gegenstand der metaphysischen Erörterung ist, und alle besonderen Substanzen insoweit, als in ihnen der allgemeine Begriff der Substanz sich darstellt (IV, lect. 1). Zweitens: Es gehört in den Bereich der metaphysischen Untersuchungen, auf die Prädicate einzugehen, welche vom Sein, abgesehen von allen generischen Unterschieden desselben, ausgesagt werden können (lect. 2—4). Solche Aussagen sind: Einheit und Vielheit, Identität und Diversität. Diese werden zunächst jede im Besonderen erwogen (lect. 2. 3), sodann wird durch allgemeine Gründe ihre metaphysische Bedeutung aufgezeigt (lect. 4). Unum und ens sind der Sache nach identisch, ohne jedoch Synonyma zu sein; denn ens drückt die Wirklichkeit, unum die Untheilbarkeit eines bestimmten Wirklichen aus. Sie sind der Sache nach identisch, weil sie, irgend einem Subjecte beigelegt, keine Diversität in der Vorstellung vom

Subjecte verursachen, und weil sie beide per se und per accidens von demselben Subjecte ausgesagt werden, indem durch sie nichts zum Subjecte hinzukommt, was nicht schon an sich im Subjecte läge. Da unum und ens dasselbe bedeuten, so müssen sie auch beide eine gleiche Zahl von Species unter sich befassen. Die Species des ens werden nach den möglichen Kategorien desselben bestimmt; diesen Kategorien des ens müssen daher auch die möglichen Species des unum entsprechen. So entsprechen sich demnach Substanzialität und Identität, Quantität und Gleichheit, Qualität und Ähnlichkeit; denn Identität ist substanzielle Einheit, Gleichheit = Einheit in der Quantität, Ähnlichkeit = Einheit in der Qualität. Man könnte diese Parallele noch weiter verfolgen, wenn die Sprache die nöthigen Worte zur Bezeichnung der weiteren Species des unum an die Hand gäbe. Unterliegt das unum mit seinen Species der metaphysischen Betrachtung, so auch die Gegensätze hiezu: das Viele, Diverse, Unähnliche und Ungleiche, welche die innerhalb des esse fallenden Contrarietäten zu jenen allgemeinen Aussagen vom Sein als solchem bilden. Die allgemeinen Gründe für die Zuständigkeit der auf diese Aussagen vom Sein bezüglichen Untersuchungen sind: weil die genannten Prädicate auf das Sein als accidentia per se sich beziehen; weil ihre Untersuchung auch dem Dialektiker zufällt, der gleich dem Metaphysiker mit dem Sein und mit dem, was per se zum Sein gehört, zu thun hat, nur mit dem Unterschiede, daß ihm die entia rationis zufallen, dem Metaphysiker das in Wirklichkeit Seiende; weil alle genannten Prädicate (oder eigentlich Quasi-Prädicate) auf das unum und ens zurückgeführt werden müssen und umgekehrt das unum und ens bei näherem Eingehen nothwendig unter die genannten Gesichtspuncte fallen. Drittens gehören auch die ersten Principien aller Demonstration in den Bereich der metaphysischen Untersuchung. Dieß wird von allen gemeinhin (lect. 5), und vom obersten Denkgesetze insbesondere gezeigt (lect. 6—17). Die ersten Grundsätze aller Demonstration werden in allen Wissenschaften angewendet, haben also für jede Gattung des Seienden Geltung, betreffen mithin das Seiende als solches; also sind sie Gegenstand einer metaphysischen Würdigung; sie werden von jeder besonderen Wissenschaft vorausgesagt, also müssen sie in der philosophia prima aufgezeigt und nachgewiesen werden. Das erste Denkgesetz lautet: Es kann nicht an Einem und Demselben etwas

zugleich sein und nicht sein. Dieser Satz läßt sich nicht aus einem anderen ableiten, sondern nur durch Unmöglichkeit seines Gegentheils erhärten. Er muß wahr sein, wenn jene Unrecht haben, welche behaupten, daß zwei Contradictoria zugleich wahr (lect. 7—15) oder zugleich falsch sein können (lect. 16. 17). Die Gegner ersterer Art (welche die Verträglichkeit zweier Contradictoria behaupten) werden zuerst im Allgemeinen berücksichtiget (lect. 7—9), sodann gezeigt, wie gegen specielle Classen derselben verfahren werden müsse (lect. 10—15). Die Unverträglichkeit zweier Contradictoria zeigt Aristoteles durch sieben Gründe. Den ersten Beweis leitet er durch die Bemerkung ein, es sei nothwendig, daß man sich vor Allem über die Bedeutung der Worte verständige. Jeder Ausdruck muß etwas bedeuten; wer dieß läugnen wollte, würde hiemit seine eigene Läugnung für nichtssagend erklären. Jeder Ausdruck muß ein bestimmtes Eines bedeuten; z. B. der Ausdruck Mensch hat zu bedeuten dieses Eine: zweibeiniges Thier. Wollte man mehrere Bedeutungen annehmen, so müßte die Zahl derselben endlich oder unendlich sein. Wäre ihre Zahl begränzt, so müßte man die Benennung Mensch auf dasjenige Object beschränken, an welchem sich die Definition zweibeiniges Thier erwahrt. Wäre die Zahl der Bedeutungen unbegränzt, so hörte aller Disput auf, weil sich unter einem unendlich vieldeutigen Worte nichts Bestimmtes denken ließe. Weil nun der Ausdruck Mensch nur Eines bedeutet, so kann er nicht zugleich auch ein Nichtsein des Menschen bedeuten, obschon auch dieses vom Menschen als wahr gelten könnte. Denn man könnte sonst in ähnlicher Weise schließen, da vom Menschen das Weißsein wahr sein kann, in gleicher Weise aber auch vom Steine, daß Mensch und Stein Eines, und alle Benennungen univoca seien. Nur in äquivoker Weise könnten Mensch und Nicht-Menschsein dasselbe bedeuten. Mensch bedeutet das Menschsein und daß etwas Mensch sei; Nicht-Mensch bedeutet Nicht-Mensch-sein, und daß etwas nicht Mensch sei. Sollten die beiden Ausdrücke: Mensch, Nicht-Mensch, nichts Verschiedenes ausdrücken, so müßten Sein und Nichtsein in Bezug auf den Menschen dasselbe sein und das Eine statt des Anderen gesetzt werden können, wie z. B. „Kleid“ und „Anzug“. Daraus würde aber weiter folgen, daß man vom Menschen eben sowol sagen könne, er sei kein zweibeiniges Thier, als: er sei ein solches. Nun aber ist bereits anfänglich festgestellt worden, daß

„Mensch" so viel bedeute als zweibeiniges Thier; so wahr er nun dieses sein muß und es unmöglich ist, daß er nicht sei, so gewiß ist es auch, daß die auf Läugnung dieser Nothwendigkeit hinführende Behauptung einer möglichen Univocität von „Mensch" und „Nichtsein des Menschen" falsch sein müsse. Beide Ausdrücke betreffen zwar dieselbe Sache, aber in verschiedener Beziehung. — Zweiter Beweis: Wenn von irgend etwas zwei contradictorische Aussagen zugleich wahr sein können, so ist keine die Substanz einer Sache betreffende Aussage möglich, sondern nur lauter accidentelle Prädicationen. In diesem Falle gäbe es nun gar keine universellen Prädicationen, d. h. solche, welche vom Dinge an sich und als solchem gelten. Dieß ist aber nicht möglich, weil sich hieraus ein undenkbares Fortschreiten accidenteller Prädicationen in's Endlose ergeben würde. Ein solches endloses Fortschreiten ist undenkbar. Wird eine Accidenz von einer anderen ausgesagt, so müssen beide ein gemeinsames Subject haben, welches nicht wieder Accidenz sein kann; also ist nach dieser Seite weiteren Prädicationen von Accidenzen ein Ziel gesetzt. Eben so wenig läßt sich in's Endlose fortschreiten, wenn eine Accidenz von einem Subjecte ausgesagt wird. Dieß wäre nur in zweifacher Weise denkbar. Entweder müßte aus Subject und accidentellem Prädicate ein Eines werden als Substrat einer weiteren Prädication; aber die Vereinigung von Subject und accidentellem Prädicate gibt kein schlechthin Eines. Oder es müßte das erste accidentelle Prädicat das Subject eines weiteren Prädicates werden. Aber dieß ist unthunlich, weil kein Grund vorhanden ist, warum gerade das eine Prädicat als Subject dienen soll, da sich das zweite eben so gut hiefür eignen kann; vielmehr weisen beide auf einen gemeinsamen Träger hin, und es wiederkehrt der bereits berücksichtigte Fall der Aussage einer Accidenz von einer anderen Accidenz. Ist die Zahl der accidentellen Prädicationen begränzt, so kann nicht jede Prädication etwas Accidentelles besagen, sondern man muß auf solche kommen, welche die bleibende Substanz selber betreffen; und von dieser kann nicht zugleich Entgegengesetztes gelten, weil eine Sache ihrem Wesen nach eben nur diese und keine andere ist. — Dritter Beweis: Wenn Affirmation und Negation von demselben Objecte zugleich wahr sind, hört alle Diversität auf, und es ist Alles Eines und dasselbe. — Vierter Beweis: Daß Bejahung und Verneinung zugleich wahr seien, kann entweder allgemein oder in

Bezug auf Einiges Geltung haben. Ist Letzteres der Fall, so gibt es Bejahungen und Verneinungen, deren contradictorisches Gegentheil unzuläßig ist. Ist Ersteres der Fall, so ist wieder ein Doppeltes denkbar. Entweder kann allen Bejahungen auch die conträre Verneinung mit gleicher Wahrheit entgegengestellt werden, ohne daß das Umgekehrte zuläßig wäre; daraus würde jedoch folgen, daß die Verneinung sicherer und gewisser wäre, als die Bejahung, während doch die Wahrheit der Verneinung immer von der Wahrheit einer Bejahung abhängt. Oder es könnte mit gleichem Rechte allen Bejahungen die conträre Verneinung, und allen Verneinungen die conträre Bejahung zur Seite gestellt werden. In diesem Falle müßten beide entweder divisim oder conjunctim gelten. Wenn Letzteres, so gilt keine von beiden und ist Alles Eines; wenn Ersteres, so ist gleichfalls zwischen Verneinung und Bejahung kein Unterschied; jeder würde wahr sprechen, er möchte sagen, was er wollte — es wäre aus Mangel an ausschließlich gültigen Sätzen keine Verständigung möglich, der Unterschied von Wahr und Falsch wäre aufgehoben. Diese letzte Bemängelung — bemerkt Thomas — würde freilich der Gegner für eine petitio principii erklären, weil er die von Aristoteles vorausgesetzte und auf den in Rede stehenden Satz gegründete Definiton des Wahren und Falschen nicht zugibt. — Der Sinn des fünften Beweises leidet an einigen Schwierigkeiten; Thomas ist genöthiget, für wenige Zeilen des Textes viermal andere Lesearten und Übersetzungen zu Rathe zu ziehen. Wahr ist, was der Beschaffenheit der Dinge entspricht; die Natur der Dinge ist aber determinirt, jedes actuelle Sosein schließt somit ein actuelles Anderssein aus; wer darauf nicht eingeht und neben dem Einen auch zugleich das conträre Andere festhalten will, gleicht in seiner Unentschiedenheit Jenen, die noch gar nicht zu denken und zu verstehen angefangen haben. — Sechster Beweis: Niemand glaubt an die Behauptung der Gegner, sie selber nicht; sie zeigen im praktischen Leben und Handeln, daß sie gegen conträr entgegengesetzte Möglichkeiten des Thuns und Leidens durchaus nicht indifferent seien. — Siebenter Beweis: Die Behauptung der Gegner zugegeben, müßte noch immer zugestanden werden, daß in der Wirklichkeit Einiges mehr und Anderes minder wahr sei. Denn offenbar ist es der Wahrheit näher, $4 = 5$ anzunehmen, als $4 = 1000$; gibt es aber Grade des Wahren, so muß es auch einen höchsten Grad des Wahren,

somit etwas vollkommen und ausschließlich Wahres geben, dessen Gegentheil in keiner Weise zuläßig ist. — Im Weiteren theilt nun Aristoteles die Gegner in zwei Classen, und zwar in Hinsicht auf die Motive der widerlegten Behauptung und in Hinsicht auf die ihrer Behauptung zu Grunde liegenden Ansichten. Einige sagten geradezu, alles Widersprechende sei zugleich wahr, weil aus Einem Entgegengesetztes hervorgehe und in ihm enthalten sei; diesen kann man das theilweise Berechtigte ihres Satzes zugeben, wofern sie zugestehen, daß es eine höchste Substanz gebe, auf welche ihre Sätze schlechthin keine Anwendung leiden (lect. 10). Andere sagen: Alle Wahrheit ist ein bloßes Scheinen (lect. 11). Diese Behauptung hatte ihren Grund in gewissen Ansichten über den Menschen einerseits, und die Dinge andererseits. Einige identificirten nämlich den Verstand mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, andere beriefen sich auf die Wandelbarkeit und den steten Fluß der Dinge (lect. 12). Letzteren stellt Aristoteles sechs Gründe entgegen: Von den im Flusse der Bewegung begriffenen Dingen läßt sich etwas objectiv Wahres aussagen; es ist wahr, daß es während dessen nicht mehr ist was es war, und noch nicht ist was es werden soll. Andererseits hat Alles, was verändert wird, während der Veränderung etwas vom terminus a quo und ad quem an sich; vom terminus a quo, indem das Ding während des ganzen Veränderungsprocesses in Abwerfung dessen begriffen ist, was es vom terminus a quo hat; es hat bereits etwas vom terminus ad quem an sich, weil alles Werdende schon zum Theile ist, was es werden soll. Da die Dinge unmerklich wachsen, also trotz ihrer scheinbaren Ruhe sich bewegen, so glaubten Einige, daß man überhaupt kein sicheres Urtheil von den Dingen haben könne. Sie vergaßen, die quantitative Veränderung von einer Veränderung in Hinsicht auf Wesensform und Qualität zu unterscheiden; mit der einen muß nicht nothwendig auch die andere statt haben; und gerade die Wesensform und Qualität entscheiden in der Schätzung des Verstandes. Die Behauptung von einem steten Flusse alles Sinnlichen ist leichtfertig, da die Zahl der stetigen Dinge weit größer ist als jene der veränderlichen. Zudem sollte die Ansicht, daß zwei Contraria zugleich wahr seien, eher darauf führen, daß Alles in ewiger Ruhe sei; denn wenn die Contraria bereits vorhanden sind, so braucht nicht aus dem Einen erst das Andere zu werden (lect. 13). Die andere Classe von Gegnern

beruft sich für ihren Skepticismus auf den unzuverläßigen Sinnenschein. Diesen ist vor Allem entgegenzuhalten, daß die Dinge nicht bloß in ihrem Verhältnisse zu uns, sondern an sich etwas sind. Wissen wir doch, daß es viele Dinge gebe, über welche wir keine Meinung haben, weil wir keine Anschauung von ihnen haben. Ferner steht Jegliches nur zu Einem in Beziehung und zwar zu einem bestimmten Einem. So wird, wenn ein und derselbe Gegenstand die Bedeutung einer Hälfte und eines Gleichen hat, das Doppelte nicht zum Gleichen, sondern zur Hälfte in Beziehung gesetzt. Und eben so, wenn der Mensch zugleich Meinender und Gemeinter ist, so wird der Ausdruck „Mensch" nicht auf den Meinenden, sondern auf den Gemeinten bezogen; denn sonst wäre er nicht Eines, sondern nach der unbegränzten Menge seiner Meinungen etwas unbegränzt Vieles der Art nach. Also kann man auch nicht sagen, daß Alles nur mit Beziehung auf den Meinenden gesprochen werde, mithin auch nicht, daß in einer solchen Beziehung alles Wahre zu suchen. — Außer Jenen, welche die Verträglichkeit zweier Contradictoria behaupten, gibt es noch Andere, welche meinen, daß zwischen zwei Contradictoriis noch ein drittes Mittleres Platz haben könne. Diesen hält Aristoteles sieben Gründe entgegen: Nichts ist falscher, als von etwas Seiendem zu sagen, daß es nicht sei, und umgekehrt; und nichts ist wahrer, als von etwas Seiendem zu sagen, daß es sei, von etwas Nichtseiendem, daß es nicht sei. Was wahr ist, muß nothwendig gelten, was falsch ist, nothwendig verworfen werden; diese Nothwendigkeit wird aber von Jenen, die ein Mittleres zwischen zwei Contradictoriis annehmen, außer Acht gelassen. Gäbe es ein solches Mittleres, so müßte es von beiden Gegensätzen etwas entweder an sich haben oder nicht. Wenn nicht, so gehört es nicht zu demselben Genus, kann daher auch nicht den Übergang von dem einen Extrem zum anderen vermitteln. Gehört es zu demselben Genus und hat es von beiden etwas an sich, so kann es abermals keine Stelle zwischen beiden finden, weil sonst eine Mutation statt hätte, welche nicht eine Mutation aus dem Einen in dessen contradictorisches Gegentheil wäre (denn die Mutation aus dem Mittleren in's andere Extrem kann dem Begriffe der Mutation nicht entsprechen). Jede Aussage ist entweder eine Bejahung oder eine Verneinung, und in beiden Fällen entweder wahr oder falsch, je nachdem sie dem wirklichen Sachverhalte entspricht oder nicht;

entweder muß die Bejahung wahr und die Verneinung falsch sein oder umgekehrt. Ein Mittleres dazwischen ist nicht denkbar. Gäbe es ein Medium zwischen zwei Contradictoriis, so müßte es zwischen allen möglichen Contradictionen statt haben; daraus würde folgen, daß der Mensch jederzeit etwas sprechen könne, was weder wahr noch unwahr ist, und daß es etwas gebe, was weder ist noch nicht ist. Das contradictorische Gegentheil fällt häufig mit dem conträren Gegentheil zusammen; dieses läßt aber durchaus kein Mittleres zu. Läßt man ein Mittleres zwischen zwei Contradictoriis zu, so verhält sich dieses Dritte als mittlere Proportion zu den beiden Extremen. Nach der Ansicht der Gegner muß es lauter solche mittlere Proportionen geben. Weiter läßt sich allen diesen Dreiheiten wieder eine Verneinung als Viertes entgegenstellen, und dieser Vierheit abermals eine Verneinung u. s. f. in's Unendliche. Auf die Frage, ob etwas so sei oder nicht, sind nur die Antworten Ja oder Nein möglich. Im Weiteren erklärt Aristoteles noch, wodurch Einige auf die widerlegte Ansicht hingeführt wurden, welche Consequenzen aus derselben fließen, und welchen Standpunct man ihren Verfechtern gegenüber einzunehmen habe.— Wenn bisher untersucht wurde, was in den Bereich der Metaphysik gehöre, so beginnt nun Aristoteles von den Gegenständen selber zu handeln, welche in die Metaphysik gehören. Vorerst aber handelt es sich um Erklärung der Begriffe, welche der metaphysischen Untersuchung unterliegen. Damit befaßt sich Buch V, welches in drei Abtheilungen zerfällt: Erklärung der Ausdrücke, durch welche die Ursachen bezeichnet werden (lect. 1—6), Erklärung der Begriffe, welche sich auf das Subject der Metaphysik (ens, unum, Substanz) beziehen (lect. 7 — 17); Erklärung der Bezeichnung der Zustände des Seienden als Seienden (lect. 18 — 22). Man hat die Ausdrücke Princip, Ursache, Element zu unterscheiden. Princip heißt ein Prius in seinem Verhältniß zu einem ihm entsprechenden Posterius. In einem solchen Verhältniß stehen zu einander Größe und Bewegung, Bewegung und Zeit. Man unterscheidet ferner principia intrinseca und extrinseca. Gemeinhin versteht man unter Princip das Erste im Sein oder im Werden von irgend etwas (lect. 1). Das Princip heißt Ursache, insofern es auf das von ihm Abhängige einen Einfluß ausübt. Es gibt vier Species von Ursachen, die causa materialis, formalis, motiva und finalis. Dem modus nach unterscheidet man wesentliche und zufällige,

nahe und entfernte Ursachen; erstere Classe begreift wieder allgemeine und particuläre Ursachen in sich; die accidentellen Ursachen können accidentell sein an sich oder in Hinsicht auf ihre Wirkung, und dieß aber abermals in dreifacher Weise, indem entweder die an sich wesentliche Wirkung durch ein zufälliges Hinderniß suspendirt wird, oder die Wirkung an sich nicht nothwendig, wenn schon in der Ursache angezeigt, oder endlich in der Ursache gar nicht angezeigt ist. Nebstdem unterscheidet man einfache und complexe Ursachen; so daß im Ganzen sechs modi von Ursachen sind (wesentliche und zufällige, allgemeine und besondere, einfache und complexe), welche nach ihrem doppelten Sein als potenzielle und actuelle Ursachen genommen, zwölf modos ergeben (lect. 2. 3). Das Wort Element wird im eigentlichen und übertragenen Sinne genommen; zu einem Element in ersterem Sinne gehört, daß eine intrinseca causa ex quo eines zuerst Gefundenen und nicht in weitere Species theilbar sei. Im übertragenen Sinne wird auch das unum und das Kleine, das Allgemeinste, Punct und Einheit Element genannt (lect. 4). Der Ausdruck Ursache läßt sich speciell auf die Natur anwenden, mit welchem Ausdrucke man einen fünffachen Sinn verbinden kann; sie kann bedeuten die generatio nascentium, das principium generationis, das einem Seienden seinem Wesen nach eigene Princip einer Bewegung, Einigen bedeutete sie auch die Materie als Princip der Bewegung, endlich auch die Wesensform der Dinge (lect. 5). An die Erörterung des Begriffes der Ursache und deren Eintheilungen schließt sich die Untersuchung über den Begriff des Nothwendigen an; es gibt drei Arten des Nothwendigen secundum quid: dasjenige, ohne welches etwas nicht sein und leben kann, dasjenige, ohne welches etwas nicht gut sein kann, das Nöthigende, woran sich als vierte Art das schlechthin und an sich Nothwendige schließt, was nie anders ist als es ist. — Die zweite Abtheilung dieses Buches handelt vom Subjecte der Metaphysik (lect. 7—10) und dessen Theilen (lect. 11—17). Das allgemeine Subject ist das ens und unum, das vorzugsweise Subject die Substanz als solche und die substantia separata. Das unum wird unterschieden in ein unum per se und per accidens; das unum per se kann wieder als natürliche und als logische Einheit genommen werden. Das natürlich Eine ist wieder fünffach: das quantitativ Zusammenhängende, das nach seiner sinnefälligen Beschaffenheit Einartige, das generisch Eine,

das unter Eine Definition fallende, untheilbare Einfache (lect. 7). Das letzte ist schlechthin untheilbar, die übrigen vier secundum quid, und zwar das quantitative Continuum der Quantität nach, das sinnefällig Einartige in Beziehung auf sein reales Substrat, das generisch Eine in Hinsicht auf sein gedachtes (abstrahirtes) Substrat, das unter Eine Begriffsbestimmung Fallende der Form nach. In jedem Genus gibt es ein höchstes Eines, welches die Mensur für alles Übrige innerhalb desselben Genus ist. Im logischen Sinne unterscheidet man eine vierfache Einheit, das numerisch Eine, wo die Materie Eine ist, das specifisch Eine, das generisch Eine (unter dieselbe Kategorie Gehörige), das analogisch Eine oder proportionell Eine (lect. 8). — Das Sein wird in ein Sein an sich und per accidens unterschieden. Das accidentelle Sein kann wieder in dreifacher Weise sein; es wird entweder von einem accidentellen Sein, oder von einem Sein an sich ausgesagt, oder dieses wird von ihm ausgesagt. Das an sich Seiende ist entweder ein Wirkliches unter einer der zehn Kategorien, oder ein bloßes Gedankending. — Das Wort Substanz kann in viererlei Weise genommen werden; als singuläre Substanz, als substanzwirkende Form, dann als Grundwesen des Dinges im Platonisch-Pythagoreischen Sinne, welchem gemäß der Punct die Substanz der Linie, diese die Substanz der Oberfläche und die Zahl die Substanz von Allem ist; endlich als Quiddität des Dinges. Diese vier modi sind auf zwei zu reduciren, auf den Begriff der singulären und allgemeinen Substanz (prima et secunda, concrete Essenz und abstracter Allgemeinbegriff). Es folgt nun die Unterscheidung der Theile des Subjectes; und zwar zuerst der Theile des Einen (lect. 11—13). Man hat die partes primas von den secundären Theilen zu unterscheiden. Das Eine wird eingetheilt in das Identische, Gleiche und Ähnliche; das Viele in das Diverse, Ungleiche und Unähnliche. Das Identische läßt abermals eine doppelte Eintheilung zu: per se und per accidens. Per accidens identisch können sein zwei Accidentien an Einem Subjecte, das accidentelle Prädicat mit seinem Subjecte, das Subject als Quasi-Prädicat einer Accidenz. Die Eintheilung des unum per se richtet sich nach den modis desselben. Die Diversität zerfällt in eine Diversität nach Species, Zahl und Begriff (an demselben Subjecte). Das Diverse schließt in sich das Differente, oder wird auch mit demselben identisch genommen. Im ersten Falle kann es wieder

innerhalb der numerischen, specifischen, generischen und analogischen Einheit bestehen. Die Ähnlichkeit kann in Absicht auf Qualität und leidende Zuständlichkeit statt haben. Die secundären Theile des Vielen sind: Das Entgegengesetzte, das Conträre, das specifisch Verschiedene. Man unterscheidet vier Arten des Entgegengesetzten: die contradictorische, die conträre Entgegensetzung, die Entgegensetzung nach Habitus und Privation, die relative Entgegensetzung. Das Conträre ist wieder entweder im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne conträr, und ist entweder schlechthiniges Gegentheil (z. B. in der Bewegung) oder ein Gegensatz innerhalb desselben Genus oder derselben Species. Die specifische Diversität läßt fünf Modos zu: Diversität innerhalb desselben Genus ohne Subalternation; specifische Contradistinction innerhalb desselben Genus; specifische Diversität wegen Contrarietät der Subjecte, an welchen das Diverse vorkommt; Diversität der species ultimae; Diversität der Accidenzen zufolge ihres Vorkommens an demselben Subjecte. An diese Eintheilungen schließen sich weiter jene an, welche das Verhältniß vom Prius und Posterius betreffen, und zwar in Hinsicht auf das Sein, Werden und Erkennen. In Beziehung auf das Werden wird wieder unterschieden zwischen continuirlichen und discreten Größen; in Hinsicht auf erstere gibt es ein Verhältniß von Prius und Posterius nach Ort, Zeit und Bewegung. In Beziehung auf das Erkennen hat man zwischen intellectuellem und sinnlichem Erkennen zu unterscheiden, die Ordnung des Verhältnisses ist in beiden die entgegengesetzte. Für den Intellect ist das Universelle ein Prius im Verhältniß zum Singulären, das Accidens im Verhältniß zum Compositum aus Accidenz und Subject, die Zuständlichkeit eines Seienden im Verhältniß zu diesem selber. In Hinsicht auf das Sein ist das von Anderem Unabhängige das Prius im Verhältnisse zum Abhängigen, die Substanz im Verhältniß zur Accidenz. Endlich hat man auch auf den Unterschied zwischen potenziellem und actuellem Sein zu reflectiren; im potenziellen Sein ist der Theil das Prius im Verhältniß zum Ganzen, im actuellen Sein ist die Ordnung umgekehrt (lect. 14). Das zweite subjectum commune der Metaphysik ist das ens, welches einerseits in potenzielles und actuelles Sein (lect. 14), andererseits nach den zehn Kategorien abgetheilt wird (lect. 15—17). Vom actuellen Sein ist vorläufig keine Rede, weil eher über das Wesen der Formen Aufklärung gegeben werden müßte. Das poten-

zielle Sein wird nach den einander entsprechenden Modis des Vermögens und des Möglichen unterschieden. Die Potenz wird eingetheilt in die active und passive Potenz, ferner unterscheidet man auch noch die Disposition zur rechten Thätigkeit, und das Vermögen der relativen oder absoluten Haltbarkeit und Widerstandsfähigkeit. Den vier Modis der Potenz sind eben so viele Modi der Impotenz entgegengesetzt. Dem Möglichen ist das Unmögliche entgegengesetzt, unter den beiden Modis der Impotenz und Undenkbarkeit. Von den Kategorien des Seienden werden bloß drei behandelt, Quantität, Qualität und Relation (lect. 15—17); die übrigen noch folgenden sind der Physik zur Betrachtung überwiesen. Species der Quantität sind Vielheit und Größe. Die Modi des Quantums per se sind zwei, das Quantum als Subject (wie Linie, Fläche, Zahl) und als Habitus und Leiden; das Quantum per accidens theilt sich gleichfalls nach zwei Modis als Accidenz eines Quantums und als ein von einem theilbaren Quantum abhängiges theilbares Quantum, wie Bewegung und Zeit. Hinsichtlich der Qualität werden vier Modi unterschieden: die substanzielle Differenz, die unsinnlichen mathematischen Qualitäten, die Passibilitäten der beweglichen Substanzen, die gute und schlimme Disposition. In dem Werke über die Kategorien ist eine andere Ordnung in der Aufeinanderfolge dieser Modi festgestellt. Der letztgenannte Modus ist auf den dritten, der zweite auf den ersten zu reduciren. Die Relativa können entweder an sich oder wegen eines Anderen Relativa sein; erstere existiren wieder unter drei Modis: nach Zahl und Quantität, nach dem Vermögen zu wirken und zu leiden, und als Meßbares. Relativa wegen eines Anderen sind: dasjenige, dessen Genus ein Relativum ist, das Abstractum, dessen concrete Wirklichkeiten Relativa sind, das Subject, dessen Accidenz ein Relativum ist. — Endlich kommt noch die Eintheilung der Zustände des Subjectes, welche entweder entsprechende oder mangelhafte sind (lect. 18—22). Zu ersteren gehört Vollkommenheit und Totalität. Die Vollkommenheit ist entweder eine absolute oder relative. Es gibt drei Modi des absolut oder an sich Vollkommenen: Integrität des Ganzen, Kraftthätigkeit von Übermaaß und Mangel gleich weit entfernt, Vollendetheit (lect. 18). Die Definition des Vollkommenen veranlaßt eine nähere Erklärung der Ausdrücke terminus, per se, habitus sammt deren Modis (lect. 19 u. 20). Von einem Terminus spricht man

mit Beziehung auf Größe, Bewegung, Ziel des Werdens und Wirkens, endlich nennt man auch das quodquid est einer Sache den Terminus derselben. Per se hat gleichfalls einen vierfachen Sinn; es bedeutet, was im Begriffe einer Sache liegt, die unabtrennbaren Accidenzien eines Subjectes, dasjenige, wofür es keinen weiteren Grund gibt, und dasjenige, was einer Sache ausschließlich angehört. Die Erklärung des Ausdruckes habitus fordert eine vorläufige Erklärung des Ausdruckes Disposition. Disposition bezeichnet ein Verhältniß der Theile eines Ganzen zu einander; sei es, daß ihr Raumverhältniß oder ihr Kraftverhältniß oder ihre Beziehung auf die Species des Ganzen in's Auge gefaßt werde. Habitus kann den modus actionis und kann eine gute oder schlimme Disposition bedeuten. Dem Habitus sind entgegengesetzt die Passio und die Privatio. Habitus und Passio verhalten sich zu einander wie Vollkommenes und Unvollkommenes. Passio kann ein Vierfaches bedeuten: alterable Qualitäten, Alteration derselben, schädliche Alterationen, calamitöse Schäden. Die Privation drückt einerseits einen Tauglichkeitsmangel, andererseits eine Negation aus. Die Privation als Tauglichkeitsmangel kann wieder unter einem vierfachen Gesichtspunct aufgefaßt werden; entweder ist das Subject seiner Natur nach gar nicht geeignet, eine bestimmte Vollkommenheit zu besitzen, oder es ermangelt derselben trotz dem, daß ihr Besitz zum generischen oder specifischen Charakter ihres Seins gehört, oder es ist durch zufällige Umstände oder durch gewaltsame Einflüsse derselben beraubt. Die negirende Privation wird durch das griechische α privativum ausgedrückt und läßt fünf Modos zu: non habere, prave habere, parum habere (z. B. apyron = mit wenig Feuer), non facile aut non bene, omnino non habere (z. B. ganz blind und augenlos, nicht bloß einäugig). Das Habere hat eine vierfache Bedeutung: über etwas Gewalt ausüben, etwas zu eigen besitzen, enthalten, etwas in seiner natürlichen Thätigkeit hemmen (lect. 20). Schließlich werden die Begriffe des Ganzen und seiner Theile näher zergliedert (lect. 21. 22). Der Analyse des Begriffes vom Theile geht eine nähere Erklärung des fieri ex aliquo voraus, welches in vierlei Beziehung verstanden werden kann: ex materia, ex principio movente, ex compositione materiae et formae, ex parte speciei (z. B. Sylbe aus Buchstaben). Dieses fieri kann als ein Werden aus dem Ganzen, oder aus einem Theile des Ganzen verstanden

werden. Nebstdem gibt es noch ein uneigentliches fieri ex aliquo, z. B. des Tages aus der Nacht. Die Theilung kann eine quantitative Theilung, Theilung eines Genus in seine Species, Theilung eines Ganzen, sei es Individuum oder Species, und endlich Zerlegung eines Begriffes in seine Merkmale sein. Das Ganze wird in Erwägung gezogen nach seiner allgemeinen Bedeutung, und dann noch im Besonderen als generische Einheit. Das Ganze überhaupt besteht aus Theilen, von welchen der allgemeine Charakter des Ganzen prädicirt werden kann oder nicht. Dem Ganzen ist das Verstümmelte (Colobon) entgegengesetzt. Damit irgend ein Ganzes die Bedeutung eines Colobon haben könne, werden sieben Bedingungen erfordert. Das Genus kann in vierfachem Sinne genommen werden: als Fortsetzung einer Species durch fortwährende Zeugung, als die einem ersten Zeugenden entsprossene Vielheit von Individuen einer Gattung, als subjectum proprium specifisch unterschiedener Accidenzen, als das in jeder Definition nothwendig vorkommende genus proximum. Im Genus verschieden heißen erstlich solche Dinge, deren Subjecte diverser Natur sind, sodann dasjenige, was verschiedenen Kategorien angehört. Nachdem nun die Vorbegriffe erörtert sind, wird im Buch VI die Art und Weise bestimmt, in welcher die Metaphysik über das Sein, welches Gegenstand ihrer Betrachtung ist, zu handeln habe im Unterschiede von anderen Wissenschaften, die nicht das Sein als solches zum Gegenstande haben, und gezeigt, daß das accidentelle Sein, so wie dem Sein, sofern es mit Wahrheit gleichbedeutend ist und im urtheilenden Verstande existirt, aus der metaphysischen Betrachtungsweise ausgeschlossen sei, welche dem Reellen an sich Seienden und über jede generische Bestimmtheit Erhabenen zugewendet ist. Mit Buch VII beginnt endlich die metaphysische Untersuchung selber, und zwar wird von Buch VII–XI vom Seienden als solchen gehandelt, im Buch XII aber von den Principien des Seienden. Die Partie Buch VII—XI zerfällt wieder in zwei besondere Untersuchungen über das Seiende (Buch VII—IX, und zwar nach den zehn Kategorien: Buch VII und VIII, und nach seiner Unterscheidung in potenzielles und actuelles Sein: Buch IX) und über das Eine (Buch X und XI). Von Buch XI angefangen beginnt Aristoteles von den immateriellen Substanzen zu handeln; daher geht von dort an die philosophia prima in Theologie über. Buch VII und VIII haben

zu ihrem specifischen Objecte die sinnliche Substanz, und zwar wird diese im Buch VII unter dem allgemeinen logischen und ontologischen Gesichtspunct, im Buch VIII nach ihren causis propriis betrachtet. Das Buch VII zerfällt in zwei Abtheilungen; in lect. 3—16 wird gezeigt, was die sinnliche Substanz ihrem Wesen nach sei, in lect. 17, daß es dieser Substanz zukomme, als Ursache und Princip sich zu bethätigen. Die erste Frage ist, was unter dem quodquiderat esse (το τι ἦν εἶναι) zu verstehen sei (lect. 3, a. b), und wem es zukomme (lect. 3, c. d; 4). Das quodquiderat esse drückt aus, was einer Sache per se zukommt und in dessen Definition die Sache nicht als Subject gesetzt wird; es kommt dem substanziellen Sein schlechthin, dem Seienden der übrigen neun Kategorien beziehungsweise zu. Wie verhält sich das quodquiderat esse zu dem Sein, welchem es zukommt? In der Kategorie des substanziellen Seins sind beide identisch, in den Kategorien des accidentellen Seins sind sie als Subject und Prädicat von einander verschieden (lect. 5). Das Wesen der Dinge ist in ihnen selbst, nicht außer ihnen in den Ideen, wie Plato meinte; daher auch die Quidditäten und Formen der Dinge nicht von Formen außerhalb der Materie, sondern von den Formen, welche in der Materie sind, gezeugt werden (lect. 6—8). Jede Generation ist eine Generation aus der Materie, durch etwas dem Erzeugten Ähnliches, aus Materie und Form Bestehendes. Mithin kann das Erzeugende nicht etwas Unsinnliches sein; der Allgemeinbegriff drückt nur ein quale quid aus, das Erzeugte ist aber ein tale hoc, mithin etwas Determinirtes, was der Allgemeinbegriff nicht ist. Aus welchen Theilen besteht das quoquiderat esse einer Sache (lect. 9—11), und wie machen diese Theile ein Ganzes aus (lect. 12)? Da das Sinnending aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so liegt es wol ganz nahe zu sagen, daß Materie und Form seine Theile seien. Hier handelt es sich aber nicht um die Theile des Dinges, sondern des Wesens; und in dieser Hinsicht kann nicht die materia individualis, sondern eigentlich nur die materia communis als Theil genommen werden; weil nur sie und nicht erstere ein wesentliches Verhältniß zur Species des Dinges hat. Indeß hat man doch auch noch zu berücksichtigen, ob nicht die materiellen Theile einer solchen Sache constitutive Bestandtheile derselben seien; in diesem Falle sind sie wenigstens Theile des zusammengesetzten Individuums, wenn auch nicht Theile der Species. Die Uni-

versalien sind keine Substanzen, wenigstens nicht, insofern sie von Vielem ausgesagt werden, und auch nicht, insofern sie Theile sind, aus welchen die Species zusammengesetzt sind (lect. 13). Eben so wenig haben sie ein von den Sinnendingen abgetrenntes Sein, wie sich aus dem Verhältniß des Genus zu Species und Individuum ergibt. Existirte der Allgemeinbegriff an sich, so müßte er in der Mehrheit der von ihm befaßten Species entweder als numerisch Einer oder in numerischer Mehrheit existiren. Wäre Ersteres der Fall, so wäre z. B. im Einzelmenschen noch etwas Anderes als er selbst; ferner bliebe unbegreiflich, warum der Allgemeinbegriff nicht ohne seine Species existirt, während er andererseits niemals mit den Differenzen derselben sich vollkommen einen ließe, und weiters beide, Genus und Differenz, von den Species nicht prädicirt werden könnten, weil die Theile einer Mischung, Composition und Copulation von dem Ganzen der Mischung u. s. w. prädicirt werden. Existirte der Allgemeinbegriff in den von ihm befaßten Species in numerischer Vielheit, so müßte er sich in fast unbegränzter Weise vervielfältigen, wäre selber eine Vielheit, und wäre jedes der von ihm befaßten Individuen (lect. 14). Zudem wären die Allgemeinbegriffe, nach Platonischer Weise aufgefaßt, gar nicht definirbar (lect. 15). Da kein Commune substanziell existirt, so können im Besonderen auch das ens und unum keine Substanzen sein; das unum überdieß auch deßhalb nicht, weil es als solches nicht in Vielem als ein per se Existirendes sein kann (lect. 16). Im Buch VIII wird von den principiis propriis der sinnefälligen Substanzen gehandelt. Es zerfällt in zwei Abtheilungen; lect. 1—4 wird von Materie und Form als Principien der Substanz, lect. 5 von deren Vereinigung gehandelt. In allen veränderlichen Dingen muß eine Materie als Subject der Veränderungen sein, obgleich nicht in allen dieselbe Materie; denn, was bloß den örtlichen Veränderungen unterliegt, wie die Sterne, läßt auf keine der Generation und Corruption unterworfene Materie schließen, dergleichen die irdische ist (lect. 1). Alle materiellen Dinge haben Unterscheidendes an sich; dieses Unterscheidende macht den formellen Charakter, in welchem das Ding seine Wirklichkeit hat und vermöge dessen es ist, was es ist (lect. 2). Plato setzte das Wesen der Formen in die Species und Zahlen. Bezüglich der Species stellte er vier Behauptungen auf: 1) Die Benennungen der Species beziehen sich jederzeit auf

die Form allein, und niemals auch auf die Materie. Diese Behauptung kann in Hinsicht auf die zusammengesetzten Substanzen hingehen, weil wirklich das quodquiderat esse der Sache von dieser selber verschieden ist. 2) Die Form ist etwas außer den Theilen der Materie. Wenn dieß sagen soll, daß diese Theile nicht das Wesen der Sache ausmachen, so ist es richtig; falsch hingegen, wenn gemeint ist, daß das Wesen außerhalb der Theile sei. 3) Die Formen sind ewig und incorruptibel. Darauf ist zu sagen, daß sie wenigstens nicht an sich, sondern per accidens corruptibel sein können. 4) Die Formen bestehen getrennt von der Materie. Dieß kann von den Formen der corruptiblen Dinge gewiß nicht gelten. In Beziehung auf die Ähnlichkeit der Formen und Zahlen stellt Plato gleichfalls vier Vergleichungspuncte auf, welche Aristoteles sämmtlich zugibt. Wie der Begriff (der die Form ausdrückt) sich in untheilbare Momente zerlegen läßt, so auch die Zahl; wie die durch den Begriff bezeichnete Species zu Hinzufügung oder Wegnahme des kleinsten Momentes alterirt wird, so auch die Species der Zahl; wie die Zahl, so ist auch jeder Begriff etwas durch sich selbst Eines, und nicht durch ein Anderes; endlich lassen weder Form noch Zahl ein Plus oder Minus in eadem specie zu (lect. 3). Es gibt nur Eine materia communis alles Generablen, aber viele materiae propriae. Die Diversitäten dessen, was aus der Einen materia prima herausgebildet wird, ist aus den Verschiedenheiten der wirkenden Ursachen oder aus dem verschiedenen Verhalten der einen und selben causa agens zu erklären. Um eine vollständige und vollkommene Erkenntniß zu erlangen, müssen alle Species und Modi der Ursachen berücksichtiget werden. Da die Materie das Subject aller Veränderungen ist, so kann das, was an sich immateriell ist (Punct, Form), nur per accidens in Folge seiner Verbindung mit der Materie einer Veränderung unterliegen (lect. 4). Schließlich wird das falsche Bemühen, ein einendes Mittleres zwischen Materie und Form aufzusuchen, zurückgewiesen (lect. 5). — Buch IX handelt von dem Sein in Bezug auf dessen Eintheilung in potenzielles (lect. 1—4) und actuelles Sein (lect. 5. 6) und vom Verhältniß beider zu einander (lect. 7—11). Das potenzielle Sein kann in analogischem und äquivokem Sinne (in Mathematik und Logik) genommen werden; nur von ersterem ist hier die Rede. Man unterscheidet active und passive Potenzialität; letztere ist auf erstere

zu reduciren; beide sind Eins der Ordnung nach, indem agere und pati sich wechselseitig voraussetzen, dem Subject nach aber müssen sie verschieden sein. Der Potenz ist die Impotenz entgegengesetzt als Mangel an etwas, was entweder gar nicht zum Wesen gehört, oder trotz der Geeignetheit des Subjectes hiefür nicht vorhanden ist, entweder schlechthin oder doch zur Zeit (lect. 1). Die Potenzen unterscheiden sich nach ihren Subjecten; es gibt Potenzen unbeseelter und beseelter Substanzen. Letztere können wieder vernunftlose oder rationale Potenzen haben. Die rationalen Potenzen setzen entweder eine sichtbare, sinnefällige Wirkung nach Außen oder nicht; auf erstere beziehen sich alle artes factivae, auf letztere alle Wissenschaften. Die vernunftlosen Potenzen können nur auf Eine Weise wirksam sein, die rationalen Potenzen auf verschiedene und entgegengesetzte Weise (lect. 2). Die vernunftlosen Vermöglichkeiten sind von Natur aus vorhanden und bethätigen sich, sobald ihnen das Object ihrer Thätigkeit nahe rückt; die geistigen Unmöglichkeiten werden erst durch ihre Bethätigungen wirkungsfähig, und müssen nicht nothwendig wirken, wenn ihnen ihre Objecte nahe gerückt werden; denn sie sind entgegengesetzter Wirkungsweisen fähig und müßten, wofern sie zum Wirken necessitirt wären, zugleich auf die in ihrem Vermögen gelegenen zweierlei entgegengesetzten Arten wirken, was undenkbar ist. Ihr Übergang aus der Potenzialität in die Actualität läßt sich durch Überlegung und Wahl causirt denken (lect. 4). Die Actualität wird unterschieden in eine Actualität des Seins und des Wirkens; in eine vollkommene und unvollkommene. Zu letzterer, welche nie reine Potenzialität und nie vollkommene Actualität sein kann, gehört das Unbegränzte, Leere, Zeit, Bewegung (lect. 5). Man sagt von etwas, daß es in potentia disponirt sei, wenn es so disponirt ist, daß es ohne Vorausgang einer die Materie präparirenden Umwandlung in die Actualität übersetzt werden kann (lect. 6). Die Vergleichung von Actus und Potenz wird unter den drei Hauptgesichtspuncten des Prius und Posterius, bene und male, Verum und Falsum durchgeführt. Das Prius und Posterius kann wieder dem Begriffe, der Zeit und der Substanz nach statt haben. Dem Begriffe nach geht die Actualität voran; der Zeit nach ist in den passiven Potenzen das Agens derselben Art das Prius zusammt der zu actuirenden Potenz. In den activen Potenzen hingegen ist die Actualität derselben das Prius im Verhältniß zu ihrer Potenzialität;

es kann z. B. jemand nicht Baumeister sein, er hätte denn schon früher sich im Bauen geübt (lect. 7). Die Actualität ist weiter das Prius in Hinsicht auf Substanz (Substanzvollendung) und auf den Zweck; denn der Zweck ist in Absicht und Streben des Handelnden das Erste, und die Substanz ist erst mit dem Ende des Generationsprocesses vollendet (lect. 8. 9). In Hinsicht auf Gut und Schlimm steht das actuelle Gute über dem potenziellen Guten, umgekehrt ist das actuell Schlimme schlimmer als das potenzielle. Das Schlimme findet nur im Bereiche des Corruptiblen einen Platz, an sich in der irdischen Sphäre, beziehungsweise in den Himmelskörpern, welche wenigstens in Hinsicht auf ihre Bewegung der Veränderung und Corruption unterworfen sind (lect. 10, a—d). Vom Wahren und Falschen ist zumeist in Beziehung auf das wirkliche Sein die Rede, und zwar hinsichtlich der zusammengesetzten wie der einfachen Dinge, aber mit dem Unterschiede, daß es bei ersteren die Richtigkeit oder Unrichtigkeit in Verbindung oder Trennung dessen, was zusammengehört oder nicht zusammengehört, — bei den Aussagen über letztere aber Erkennen oder Verkennen des quodquid est bedeutet (lect. 11). — Buch X handelt vom Unum und Allem, was darauf Bezug hat; vom Einen an sich (lect. 1—3), vom Einen im Verhältniß zum Vielen (lect. 4—12). Man unterscheidet das an sich Eine von dem zufällig Geeinten; das Erstere läßt sich wieder unter die vier Modos des Continuums (unum secundum naturam), Ganzen (unum secundum formam), des Singulären (Individuum) und Universellen (unum secundum speciem) fassen. Der allgemeine Begriff des Einen ist, etwas Untheilbares zu sein; die ersten zwei modi enthalten das in Hinsicht auf die Bewegung Untheilbare, die beiden anderen das in Hinsicht auf seinen Begriff Untheilbare (lect. 1). Dem Einen kommt es zu, das Maaß abzugeben, und zwar zunächst in quantitativer Beziehung, und hierin wieder zuvörderst mit Rücksicht auf die erste Species der Quantität, d. i. mit Rücksicht auf die discrete Größe, mit weiterer Übertragung auf die Größen der Ausdehnung, des Gewichtes und der Bewegung. Alles Meßbare muß ein Maaß derselben Natur haben, welches keineswegs etwas absolut Untheilbares zu sein braucht. Der Begriff des Maaßes wird aus dem Gebiete der quantitativen Schätzung in das Gebiet des Erkennens überhaupt übertragen, des sinnlichen sowol als auch des intellectuellen; demnach heißt der Sinn die Mensur des sinnlich

Wahrnehmbaren, die Wissenschaft die Mensur des Wißbaren (lect. 2). Das Eine ist nicht identisch mit der Substanz, die eine Einheit ist; denn alle Substanzen sind Einheiten, das Eine ist demnach etwas Allgemeines, und das Allgemeine an sich weder von den concreten Einheiten reell verschieden, noch viel weniger etwas Subsistentes an sich. In jedem Genus sucht man etwas, was ein unum ist; ein Beweis, daß man das unum für etwas von der Natur des Seienden Verschiedenes hält (lect. 3). Die zweite Abtheilung des Buches X beschäftiget sich zum größten Theile mit der Contrarietät zwischen dem Einen und Vielen. Die Contrarietät drückt die gesteigertste Differenz aus, und hat ihr Princip in dem Gegensatz von Habitus und Privation, welcher in dem conträren Gegensatze entweder eingeschlossen, oder durch ihn bewirkt ist. Zwischen dem Einen und Vielen besteht bloß ein relativer Gegensatz (lect. 5—9). Der specifische Gegensatz gehört zu den conträren Gegensätzen; es gibt aber auch innerhalb derselben Species conträre Gegensätze, und andere Contrarietäten sind nicht bloß specifische, sondern sogar generische Differenzen; so das Corruptible und Incorruptible, deren Gegensatz nicht von ihren Species abhängt, sondern auf den Gegensatz von Impotenz und Potenz zurückzuführen ist. Denn wie Actus und Form auf die Species Bezug haben, so Materie und Potenz auf das Genus (lect. 10—12). — Nachdem Aristoteles von der sinnlichen Substanz und von demjenigen gehandelt, was die Substanzen, sinnliche und unsinnliche, im Allgemeinen betrifft, so will er nun die Lehre von den unsinnlichen Substanzen im Besonderen vortragen. Dieser Abhandlung schickt er aber eine Recollection alles dessen voraus, was in den bisherigen Büchern der Metaphysik so wie in jenen über die Physik zu diesem Zwecke Verwendbares vorkommt. Diese Recollection füllt das ganze eilfte Buch und die erste Hälfte des zwölften, und zerfällt in zwei Partien: Recollection dessen, was der metaphysischen Erkenntniß der Substanz vorausgeht (Buch XI) — Recollection dessen, was zur metaphysischen Erkenntniß der Substanz gehört (Buch XII, lect. 1—4). Buch X, lect. 1 und 2 faßt nochmals die im Buch III aufgeworfenen Fragen zusammen; in lect. 3—7 wird der Inhalt des Buches IV recapitulirt; in lect. 8—12 wird nochmals wiederholt, was im Buch II und VI, so wie im dritten Buche der Physik über das ens imperfectum, d. h. über das accidentelle Sein, über Bewegung und Unendliches

erörtert worden. Das Buch XII faßt in seinem ersten Theile nochmals zusammen, was im Buch VII und VIII, so wie im ersten Buche der Physik über die Substanzen gelehrt wurde. Daran schließt sich, von lect. 5 angefangen, die Abhandlung über die substantiae separatae, welche auch noch im Buch XIII und XIV fortgeführt wird und die Aristotelische Anschauung über dieses Problem gegen anderweitige Auffassungen sicher stellen soll. Der begründende Theil der Abhandlung im Buch XII zerfällt in zwei Partien: Nachweis der Realität einer unsinnlichen unbeweglichen Substanz (lect. 5. 6); Deduction der denknothwendigen Beschaffenheit dieser Substanz (lect. 7—12). Es muß mehrere unbewegliche Substanzen geben, weil jede Himmelssphäre ihren eigenen Beweger heischt.

Um zu zeigen, wie Thomas den Aristoteles im Einzelnen auffaßte, gehen wir schließlich wieder auf einige Stellen ein, in welchen er sich mit den arabischen Commentatoren auseinandersetzte. Im Buch II, lect. 1 spricht Aristoteles von den Schwierigkeiten der metaphysischen Erkenntniß, und bemerkt, daß die Ursache derselben nicht in der Sache, sondern in uns selbst gelegen sein könnte, so wie der Grund, warum die Eule am Tage fast blind ist, in ihr selber gelegen ist. Thomas zeigt nun, wie die menschliche Seele vermöge ihrer Angewiesenheit an die Vereinigung mit dem Leibe die Sinnendinge als objecta propria ihres Erkennens habe und das quodquid est der immateriellen Substanzen nicht fassen könne. Demzufolge muß es falsch sein, wenn Averroes behauptet, Aristoteles habe in der bezüglichen Stelle (II, 1 f.) unsere Fähigkeit, das Wesen der unsinnlichen Substanzen zu erkennen, nicht in Abrede stellen wollen. Averroes motivirt seine Auslegung mit der lächerlichen Frage, wozu denn die unsinnlichen Substanzen wären, wenn sie nicht erkennbar wären? Als ob sie um des Menschen willen wären und nicht vielmehr der Mensch ihnen als Gegenstand der Erkenntniß zu dienen bestimmt sein könnte; und als ob sie, wenn sie auch von uns nicht erkannt werden, nicht von anderen Intelligenzen erkannt werden könnten. Im Buch IV, lect. 2 wird bewiesen, daß das unum und ens mit der Substanz sachlich identisch, wenn auch begrifflich von ihr verschieden seien. Avicenna stellt die sachliche Idendität in Abrede, und sagt, das unum und ens seien superaddita; denn bei Allem, was das Sein nicht von sich selbst hat, müsse man Sein und Wesen auseinanderhalten; das unum gehört

als Princip der Zahlen in die Kategorie der Quantität, ist also eine zur Substanz hinzukommende Accidenz, und nur deßhalb mit dem ens convertibel, weil jedes ens diese Accidenz an sich hat. Diese Auffassung ist irrig; denn wenn schon das esse von der Essenz verschieden ist, so kommt es doch nicht als ein accidentelles Superadditum zur Essenz hinzu, sondern wird unmittelbar durch die Principien der Essenz selber constituirt. Weiters kann das mit dem ens convertible unum nicht dasselbe sein, weil es als Princip der Zahl in die Kategorie der Quantität fällt, und weil es sonst nicht ausnahmslos von jedem Seienden prädicirt werden müßte. Es muß sich also aus den Principien jedes Seienden als eine Accidenz ergeben, die dem Seienden als solchem so wesentlich ist, wie die accidentia propria den bestimmten Subjecten, welchen sie zukommen. Eben deßhalb kann es kein particularisirtes ens sein; denn ein solches ließe sich aus den allgemeinen Principien des ens nicht ableiten. Es ist vom Princip der Zahlen verschieden, und drückt etwas aus, was dem ens als solchem zukommt, nämlich die Ungetheiltheit, ist also mit dem ens als solchem sachlich dasselbe und nur dem Begriffe nach von demselben verschieden. Es drückt nicht etwas aus, was sachlich zum ens als solchem hinzukäme, da es bloß eine Privation und Negation (nämlich der Vielheit am ens) bezeichnet. — Bei der Specification der Ursachen V, lect. 2 vergißt Thomas nicht anzumerken, daß eine der vier Species, die causa efficiens, nach Avicenna abermals in vier Unterarten zerfalle: perficiens, disponens, adjuvans, consilians. — In lect. 9 hingegen wird Avicenna getadelt, weil er behauptet, daß die Prädicate, welche unter eine der neun accidentellen Kategorien gehören, in erster Linie die Substanz, und erst in secundärer Weise etwas Accidentelles ausdrücken, z. B. Weiß, Musiker. Weiß drückt für sich eine Qualität aus, seine Beziehung auf ein Subject ist etwas nachfolgendes Zweites. Weißheit hingegen drückt etwas Accidentelles per modum substantiae aus, und schließt darum an sich jede Beziehung auf ein anderes Subject aus. Würde Weiß und Weißheit und überhaupt das accidentelle Prädicat in erster Linie auf ein Subject hindeuten, so würde Aristoteles die accidentellen Prädicate nicht unter das ens per se, sondern unter das ens per accidens setzen. Dieselbe Kritik wird im Buch X, lect. 3, d wiederholt, mit der Bemerkung, daß sich Avicenna durch die äquivoken Bezeichnungen von Verschiedenem täuschen ließ. So

bezeichnet ens oder esse als Copula im Satze etwas Accidentelles, nämlich eine zufällige Verbindung zweier Begriffe im menschlichen Verstande zu einer bestimmten Zeit; das ens hingegen, welches in die zehn Kategorien getheilt wird, bezeichnet die Naturen dieser zehn Genera selber. — Im Buch VII, lect. 6, g stehen im Texte die Worte: Quaedam (scil. in factis a natura) et ex spermate fiunt et sine spermate. Hier entsteht nun die Frage: Kann Eines und Dasselbe durch Zeugung sowol als auch durch Putrefaction entstehen? Averroes verneint es, Avicenna hingegen bejaht es. Die Ansicht des Aristoteles scheint, nach später folgenden Äußerungen zu urtheilen, in der Mitte zwischen Beiden zu stehen; in Bezug auf einige Dinge bejaht er die aufgeworfene Frage, in Bezug auf andere verneint er sie. Die vollkommenen Thiere können bloß durch Generation, die unvollkommenen aber auf doppeltem Wege entstehen; gleicherweise auch die Pflanzen, welchen die unvollkommenen Thiere nahe stehen. Bei beiden reicht die Himmelskraft für sich aus, bei den vollkommenen Thieren wird aber nebstbei noch eine irdische Kraft, jene des Samens, erfordert. Daraus, daß die Entstehung aus Fäulniß unter Obmacht himmlischer Kräfte vor sich geht, schließt Averroes, daß sie nichts Zufälliges sei. In diesem Schlusse ist etwas übersehen. Der Charakter des Productes ist nicht bloß nach seiner entfernten, sondern auch nach der nächstwirkenden Ursache zu beurtheilen; die nächstwirkende Ursache in der Entstehung aus Putrefaction ist die Wärme, welche nicht an sich zur Erzeugung von Wesen aus Putrefaction disponirt ist, daher in Absicht auf sie jene Entstehung aus Faulendem allerdings etwas Zufälliges ist. — Im Buch VII, lect. 9 wird dem Avicenna im Gegensatze zu Averroes beigelegt. Letzterer meint, daß die Form eines Dinges die ganze Essenz der Species (Mensch = Menschheit) und selber niemals Theil, sondern nur Form eines Theiles sein könne, insofern sie nämlich Form oder Seele eines Individuums ist. Dieß streitet aber gegen die Lehre des Aristoteles, welcher ausdrücklich sagt, daß die Materialität zum Wesen der Sinnendinge gehöre, und daher auch ein wesentliches Moment im Begriffe derselben sei. Richtiger setzt Avicenna das Verhältniß der Quiddität der Species zur Form eines Theiles dem Verhältniß des Ganzen zum Theile gleich. — Im Buch XII, lect. 9, c sagt Aristoteles, daß das mobile primum, d. h. die oberste Himmelssphäre über der Fixsternsphäre unmittelbar durch den ersten

Beweger bewegt werde. Dieß findet Avicenna unzuläßig; denn das erste Princip kann als das absolut Eine, d. i. schlechthin Einfache nur Eines causiren, und dieses von ihm causirte Eine ist die intelligentia prima. In dieser findet sich schon eine Pluralität, da in ihm, als einem durch Anderes Gesetzten Potenzialität und Actualität auseinandertreten; und vermöge dieser in ihm nothwendig seienden Pluralität (oder eigentlich Dualität oder inneren Differentheit) kann sie auch die Ursache von Mehrerem sein in Kraft ihrer intelligenten Thätigkeit. Insoweit sie das Potenzielle in ihr zum Gegenstande ihres Erkennens macht, bringt sie die von ihr zu bewegende Himmelssphäre der Substanz nach hervor. Insofern sie die durch fremde Causalität bewirkte Actualität ihres Seins denkt und erkennt, producirt sie die bewegende Seele ihrer Sphäre. Insofern sie das Princip ihres Seins denkt, producirt sie denkend selber wieder ein principielles Sein, nämlich eine zweite Intelligenz, welche denkend die zweite Himmelssphäre producirt und deren Bewegung auf ähnliche Art causirt, wie die Bewegung der ersten Himmelssphäre causirt wird. Die zweite Intelligenz setzt eine dritte, die dritte eine vierte u. s. w. bis herab zur Mondessphäre. Thomas erklärt sich gegen diese Deduction aus zwei Gründen. Erstlich beruht sie auf keiner Denknothwendigkeit; denn es ist kein Grund vorhanden, die Wirksamkeiten der immateriellen Substanzen gleich jenen der materiellen Dinge auf Eine Wirkung zu beschränken; denn als geistige Wesen sind sie auch über die auf Eine bestimmte Wirkung beschränkte, naturnothwendige Wirkungsweise materieller Potenzen erhaben. Wie demnach eine geistige Substanz Mehreres denken kann, so kann sie auch Mehreres wirken und produciren. Sodann ist es zweitens ganz entsprechend, daß die erste Bewegung, von welcher alle anderen abhängen, durch das Princip aller immateriellen Substanzen bewirkt werde, ut sit quaedam connexio et ordo rerum sensibilium et intelligibilium.

Es erübriget noch, der Commentare zur (Nikomacheischen) Ethik und Politik des Aristoteles zu erwähnen. Im Vorworte zum ersteren scheidet er die moralischen Wissenschaften von den übrigen philosophischen Wissenschaften (Physik und Metaphysik); diese betrachten die für den Menschen als Gegebenes vorhandene Ordnung der Dinge, die Moral aber die durch menschliche Thätigkeit zu gründende Ordnung. Aber nicht alle menschlichen Thätigkeiten sind

Gegenstand der Moral; die auf eine in den Außendingen herzustellende Wohlordnung gerichteten Thätigkeiten gehören unter die artes mechanicae; die Moral hat es mit den menschlichen Thätigkeiten unter einander und mit Beziehung auf ihren höchsten Zweck zu thun und zerfällt in drei Theile: Monastik, Ökonomik und Politik. Die Nikomacheische Ethik zerfällt nach Thomas in drei Hauptpartien: Von der Seligkeit als höchstem Gute, Buch I, lect. 4—18; von den Tugenden, I, lect. 19 u. II—IX; von den Tugenden an sich und zwar von den moralischen (Buch II—V) und intellectuellen (Buch VI); sodann von Einigem, was mit der Betrachtung der Tugend zusammenhängt: von einem Contrarium derselben, der Incontinenz (Buch VII), von der Freundschaft (Buch VIII, IX). — Die Politik, die vornehmste aller praktischen Wissenschaften, zerfällt in der von Aristoteles gegebenen Ausführung in zwei Haupttheile: von der Organisation der Hausgenossenschaften, welche das Substrat der staatlichen Verbindung bilden (Buch I); vom Staate selber (Buch II—VIII), und zwar zuerst mit Beziehung auf die Ansichten einiger Vorgänger (Sokrates, Plato, Phaleas, Hippodamus) (II), dann nach eigener Ansicht des Verfassers (III—VIII). Diese letztere Partie umfaßt zwei Hauptthemata: Über Verschiedenheit der Staatsverfassungen (Buch III—VI); über den besten Staat (Buch VII, VIII). Die Erläuterungen zu diesen letzten zwei Büchern sind stellenweise ausführlicher, als jene zu den vorausgehenden Büchern der Politik und Ethik; so namentlich der Excurs über die physikalischen und allgemeinen örtlichen Bedingungen der geistigen Volksentwickelung (VII, lect. 5), über Erzeugung und Erziehung der Kinder (VII, lect. 12). — Daß Thomas auch aus diesen beiden Werken Vieles sich angeeignet habe, braucht nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden; seine Lehre vom letzten Zwecke des Menschen, von den Tugenden ruht nach ihrer wissenschaftlichen Gestaltung ganz auf peripatetischer Grundlage; eben so ist seine philosophische Anschauung über Wesen und Formen des Staates wesentlich Aristotelisch, wie sich in den ersten Capiteln der Schrift de regimine principium zeigt.

Außer den Werken des Aristoteles commentirte Thomas noch einige andere philosophische Schriften, nämlich zwei unter des Boëthius Namen gehende Abhandlungen: de hebdomadibus und de Trinitate[1]);

[1]) Die angeblichen Commentare des heiligen Thomas über die Werke des Boë-

ferner die Schrift des Pseudo-Dionysius de divinis nominibus (vgl. oben S. 98 ff.); endlich die Schrift de causis (vgl. S. 76 ff.). Thomas fühlte sich zu diesen Schriften theils durch das Bedürfniß nach wissenschaftlicher Orientirung, theils durch wahlverwandtschaftliches Interesse hingezogen; zudem handelte es sich für ihn um Vervollständigung und Ergänzung der aus der peripatetischen Philosophie geschöpften Elemente und Ergebnisse seiner philosophischen Bildung. Demnach ist ein näheres Eingehen auf den Inhalt dieser weiteren Commentare von wesentlichem Belange für eine richtige Auffassung und Würdigung der Thomistischen Speculation. Man möchte sagen, daß sie einen geschlossenen Kreis für sich bilden, in welchem der Verlauf, welchen die wissenschaftliche Entwickelung und Strebethätigkeit des heiligen Thomas im Ganzen und Großen nahm, innerhalb einer bestimmten besonderen Beschäftigungsweise sich wiederholt. Übung in der peripatetischen Philosophie, Anwendung derselben auf die Theologie in scholastischer Behandlungsart, Vertiefung dieser Bestrebungen durch die speculative Mystik des Areopagiten, Studien in der neueren arabisch-jüdischen Philosophie — dieß der Inhalt der auf diese Commentare verwendeten Bestrebungen.

Im nächsten Zusammenhange mit seinen Aristotelischen Studien steht die Beschäftigung mit Boëthius, welcher einer aus denjenigen war, durch die dem früheren Mittelalter eine wenigstens theilweise Kenntniß der Aristotelischen Philosophie vermittelt worden war. Überdieß hielt man ihn auch für den Verfasser jener zwei bekannten Abhandlungen über die göttliche Dreieinigkeit und über die zwei Naturen in Christus; mithin suchte man bei ihm zugleich auch Unterweisung über die Anwendung der Aristotelischen Logik und Kategorienlehre auf theologische Gegenstände. Gründe genug, um das Interesse zu erklären, welches ein scholastischer Theolog an den Schriften des Boëthius zu nehmen sich gedrungen fühlen mußte. Die Abhandlung de hebdomadibus [1]) will die Frage lösen, wie

---

thius de consolatione, de philosophia und über die einem weit späteren Verfasser angehörige Schrift de disciplina scholarium (vgl. Daniel: die classischen Studien in der christlichen Gesellschaft, übersetzt von Gaißer, Freiburg 1855, S. 104—106) sind unterschoben.

[1]) Über diese Schrift existiren noch zwei andere Commentare; einer derselben soll von Beda Venerabilis herrühren (oder von Edmundus Albanus), der

man jenen Substanzen, die nicht ihrem Wesen nach das Gute selber sind, das Prädicat der Güte beilegen könne. Thomas theilt diese Abhandlung nach Ausscheidung ihres Einganges in zwei Theile; im ersten Theile werden einige allgemeine Bestimmungen (termini et regulae) aufgestellt, im folgenden Theile aus denselben gewisse Schlüsse mit Rücksicht auf die Hauptfrage der Schrift abgeleitet. Die vorangestellten allgemeinen Bestimmungen und Erklärungen betreffen das ens, unum und bonum. In Beziehung auf den Terminus ens wird zuerst das esse und quod est, und sodann das esse und esse aliquid miteinander verglichen, d. h. das Sein ex parte subjecti und ex parte praedicati erwogen. Erstlich das esse ex parte subjecti. Esse und quod est unterscheiden sich in dreierlei Beziehung: das esse ist kein subjectum essendi, es participirt nicht an etwas Anderem, es kann als ein Abstractum nichts in sich enthalten, was nicht zu seinem Begriffe gehört. Vom quod est ist das Gegentheil alles dessen zu sagen. Weiters sind auch esse und esse aliquid zu unterscheiden; esse bezieht sich auf das durch die substanzielle Form causirte Sein, esse aliquid auf ein Sein, welches

---

andere hat Gilbert de la Porrèe zum Verfasser. Man hat in Zweifel gezogen, ob Boëthius der Verfasser der Schrift de hebdomadibus sei; Fabricius rieth auf einen gewissen Alcuin aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, welchen Cave Alcuin den Jüngeren nennt. Indeß läßt sich die Vermuthung des Fabricius, und auch sein Zweifel an der Ächtheit der fraglichen Schrift nicht erhärten. Das, was Thomas und seine genannten Vorgänger commentirten, ist eigentlich nicht die Schrift de hebdomadibus selber, sondern nur ein Auszug aus ihr. Der Titel de hebdomadibus ist eine Nachahmung der gleichlautenden Überschrift, welche Varro über eine, die Charakterbilder sieben ausgezeichneter Männer enthaltende Schrift gesetzt hatte. Darnach mochte der gleichlautende Titel der Schrift des Boëthius so viel bedeuten, als Abhandlung über sieben ausgewählte und schwierige Fragen. Thomas erklärt den Ausdruck: de hebdomadibus, als gleichbedeutend mit: de editionibus: quia in Graeco hebdomada idem est ac edere (Thomas las in seinem corrumpirten Texte: ecdomadileus, und mochte hiebei an das griechische ἐκδιδωμι denken). Wie er das edere verstand, erklärt eine andere Äußerung: Solitus erat sibi commentari i. e. componere vel excogitare quasdam hebdomadas i. e. editiones seu conceptiones ... Der Anlaß zur Entstehung dieses Auszuges aus den Hebdomaden ist nach Thomas' Angabe die Bitte des römischen Diaconus Johannes, Boëthius möchte einige Scheinwidersprüche auflösen, die in seinen Editionibus sich fänden.

an dem zufolge seiner substanziellen Form Seienden durch etwas noch anderes Hinzugetretenes causirt ist. Dieses hinzugetretene aliquid ist demnach allezeit ein Accidens, drückt die Participation des Subjectes an etwas Anderem außer dem esse aus, und ist im Verhältniß zu diesem das natürliche Posterius. — In Beziehung auf das unum hat man zwischen einfachen und zusammengesetzten Substanzen zu unterscheiden. In letzteren sind esse und quod est sachlich verschieden, in ersteren können beide bloß dem Begriffe nach verschieden sein. Absolut können sie nur in der Einen absolut einfachen Substanz zusammenfallen. Auch die Platonischen Ideen, wenn sie wirklich existirten, wären nicht absolut einfach; denn da sie die Ideen bestimmter Dinge sein sollen, so drücken sie nicht das Sein schlechthin, sondern ein specifisches, determinirtes Sein aus, also wäre in ihnen das quod est vom esse zu unterscheiden. — Das Gute ist dasjenige, was Alle begehren. Jegliches begehrt nach dem, was ihm verwandt ist; das Gegentheil verabscheut man. Dieses Begehren kommt in Einigem aus dem natürlichen Wesen, bei Anderem aus der Strebethätigkeit einer zum Wesen hinzugekommenen Form. — Im zweiten Theile läßt Boëthius die eigentliche Abhandlung folgen, welche in drei Abschnitte zerfällt werden kann. Zuerst wird die schon erwähnte Frage aufgestellt und beleuchtet, sodann an die Lösung derselben gegangen und endlich auf mehrere Einwürfe geantwortet. Gut ist, was von Allen begehrt wird. Jegliches strebt nach dem ihm Ähnlichen. Alles Seiende hat eine Strebekraft, eine natürliche, sensitive oder intellective. Alle Dinge stimmen sonach darin überein, daß sie begehren. Also sind alle Dinge gut. Nun fragt es sich: ob dem Wesen nach oder auf participative Weise? Es gibt mehrere Arten des Theilhabens; Boëthius meint das Theilhaben nach Art des Subjectes in Beziehung auf seine Accidenzien. Aber schließt das Gutsein per participationem nicht ein Gutsein per se aus? Man muß unterscheiden zwischen einem doppelten Sinne des per se; bedeutet es dasjenige, was in die Definition des Subjectes gesetzt wird, so drückt es freilich nichts Participatives aus; wol aber in jenem Sinne, in welchem das Subject in die Definition des Prädicates gesetzt wird. Aber wenn die Dinge nicht ihrer Substanz nach gut sind, so können sie das Gute nicht begehren. Also müssen die Dinge gut sein, insofern sie sind, folglich das Sein selber an

ihnen das Gute sein. Dann aber sind sie gleich Gott, in welchem das Sein selber schon die Güte ist, und sind selber das bonum primum, oder Gott selbst. Zur Lösung dieser Schwierigkeiten erinnert Boëthius zuerst daran, daß man Manches im Gedanken trennen kann, was sachlich vereiniget ist, z. B. die Gestalt eines Dreieckes von seinem materiellen Substrate. Eben so kann man bei den geschaffenen Dingen von ihrem Gesetztsein durch Gott abstrahiren. Man kann unter Voraussetzung dieser Abstraction nicht umhin, an ihnen die Güte vom Sein zu unterscheiden. Wollte man die verschiedenen Eigenschaften einer Substanz mit dieser selbst identificiren, so müßten auch die verschiedenen Eigenschaften mit einander ganz identisch sein. Daraus folgt, daß auch die Güte nicht mit der Substanz der Sache identisch sein kann. Wäre aber einzig die Güte mit der Substanz in den Dingen identisch, so wären diese nicht viele, sondern eigentlich nur Eines und dieses Eine Gott selber. Dieß ist aber falsch; mithin weiters auch dieß, daß die geschaffenen Dinge, selbst weggesehen von ihrem Ursprung durch Gott, nichts Anderes wären, als das, was das Gutsein ist. Die geschaffenen Dinge sind nicht absolut einfach, und würden nicht existiren, wenn Gott sie nicht gewollt hätte. Da er nun die Güte in Wesenheit ist, so haben die Dinge, deren Sein von ihm ausgeflossen ist, auch ihr Gutsein durch ihn, und haben letzteres mit dem Sein empfangen. Das Sein der geschaffenen Dinge ist somit etwas Gutes, aber nicht seiner Wesenheit nach, weil diese nicht in der Güte besteht, sondern im Menschsein, Thiersein u. s. w. — sondern in Kraft seiner Beziehung auf Gott als Urgrund und Urziel. Außerdem kommt aber den geschaffenen Dingen noch eine andere Seite zu, die in der Vollkommenheit ihres Seins und Wirkens besteht; diese gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern ist etwas zu ihrer Substanz Hinzugetretenes. — Schließlich zwei Einwürfe: Alles Seiende ist als solches gut, weil es durch den Willen der absoluten Urgüte ist; ist nun nicht auch alles Weiße in Kraft seines Seins weiß, weil Gott wollte, daß es Weißes geben sollte? Nein; man muß am Weiß das Sein als solches, und dasjenige, demzufolge es weiß ist, unterscheiden; dieses letztere fließt nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, wie es unmittelbar aus dem Wesen Gottes fließt, daß das Sein als Ausfluß der Urgüte selber gut sei; denn Gott ist wol gut, aber nicht weiß. Wie aber, sollen nicht, da Gott auch die Gerech-

tigkeit selber ist, alle Dinge auch gerecht sein, wie sie gut sind? Darauf zur Antwort: In Gott fallen Sein und Wirken zusammen, darum auch Güte und Gerechtigkeit; in den Creaturen hingegen fallen Sein und Wirken auseinander. Ferner ist die Gerechtigkeit nur eine Species der Güte, und nur in Gott sind alle Species der Güte geeint, in den Creaturen sind sie verschieden vertheilt, daher auch das Gerechtsein nur einer bestimmten Classe der Creaturen, nicht allen, zufallen kann.

Die Vorrede zum Commentar über das Werk des Boëthius de Trinitate gibt eine Übersicht über alle philosophisch-theologischen Schriften desselben und zeigt den systematischen Zusammenhang zwischen denselben auf. Sie handeln von Gott, von den Creaturen, von Christus. Auf die christliche Gotteslehre beziehen sich die zwei Schriften: de Trinitate und eine andere an den Diaconus Johannes gerichtete, welche von der rechten Redeweise in Absicht auf das Mysterium der Trinität handelt. Über den Ausgang der Creaturen von Gott handelt die Schrift de hebdomadibus. Auf die Christologie beziehen sich die zwei Schriften de fide christiana und de duabus naturis in Christo. Der Commentar zu der Schrift de Trinitate besteht aus sechs Quästionen, und jede derselben ist in vier Artikel abgetheilt; die einzelnen Fragepuncte werden nach der bei Charakterisirung der quaestiones disputatae bereits geschilderten scholastischen Verfahrungsart abgehandelt. Dieses Werk des heiligen Thomas behandelt aber nicht bloß die christliche Trinitätslehre, sondern auch andere Fragen allgemeinerer Art, welche die Theologie und ihren wissenschaftlichen Charakter im Ganzen, und ihre Stellung im Kreise der gesammten Wissenschaften betreffen, und läuft in eine allgemeine Wissenschaftslehre aus, mit Angabe, Prüfung und Vergleichung der verschiedenen Methoden in den verschiedenen Wissenschaften. Wir haben die darauf bezüglichen Äußerungen und Ausführungen für die im nächsten Bande folgende Darstellung des Systems verwendet, und beschränken uns hier auf die Aushebung einiger specieller Erörterungen, welche in das Gebiet der peripatetischen Physik und Metaphysik gehören. In qu. 4, art. 3 wird nämlich die Frage aufgeworfen, ob zwei Körper an Einem Orte zugleich sein können. Thomas führt Gründe dafür und dawider an, darauf folgt die endgültige Entscheidung und Würdigung der vorangestellten Gründe Pro und Contra. Die Gründe für eine Bejahung der Frage lauten:

Was sich nicht wechselseitig im Gedanken ausschließt, kann auch in Wirklichkeit als zusammen seiend gedacht werden, und muß zusammen sein können, weil sonst das Wunder der Geburt Christi aus dem uneröffneten Schooße der Jungfrau, so wie das Gehen durch verschlossene Thüren nicht möglich wäre. Die verklärten Leiber können vermöge ihrer Subtilität in Mehrheit an einem Orte sein. Das Licht, nach Augustinus auch ein Körper, ist mit der Luft zusammen. Das Licht ist eine Species des Feuers, das Feuer aber ein Körper. Im glühenden Eisen sind Feuer und Metall zusammen. Im gemischten Körper sind alle vier Elementarkörper zugleich und beisammen vorhanden. Weder die Materie für sich, noch die Form für sich braucht einen Ort, noch die Dimension, da sie nicht raumausfüllend ist; mithin kommt den Körpern die Raumausfüllung in Folge gewisser hinzutretender Accidenzien zu, welche von ihnen auch weggedacht werden können. Nach Ptolomäus bewegen sich sechs Planeten in Epicyklen, d. i. in Kreisen, welche die soliden gleichsam aus Erz gegossenen (Job 37, 18) äußeren Planetensphären durchschneiden. Also u. s. w. Gegengründe: Wie zwei Körper, kann auch alles Andere zugleich an Einem Orte sein; demzufolge müßte ein großer Körper, der in unzählige kleine Theilchen getheilt werden kann, nach seiner ganzen Größe in dem Raume des kleinsten Theilchens Platz haben können. Eben so würde auch der Satz unwahr, daß es zwischen zwei Puncten nur Eine Gerade gebe; es müßten deren zwei sein. Ferner würde der Satz aufgehoben, daß zwei Kreise nur in Einem Puncte sich berühren. Die an Einem Orte befindlichen zwei Körper müßten vermöge der Gemeinsamkeit ihrer Dimensionen für Einen Körper genommen werden. Entscheidung: Der Erfahrung zufolge sind niemals zwei irdische Körper an Einem Orte; auch behauptet niemand, daß sie es sein werden. Es handelt sich nur um den Grund dieser Ausschließlichkeit im Raumbesitze. Einige suchen ihn in der Corpulenz, welche sie von der Körperlichkeit unterscheiden, und entweder ihre Dichtigkeit, oder ihre Schwere, oder ihre grobe Materialität u. s. w. darunter verstehen. Diese Erklärung ist jedoch unrichtig. Man hat vielmehr etwas Anderes in's Auge zu fassen; nämlich das Verhältniß des Körpers zum Raume, und zwar zum bestimmten Raume (wie das Schwere nach Unten, das Leichte nach Oben strebt u. s. w.), so wie zum Raume überhaupt. Zum Raume als solchem steht der Körper durch

seine Dimensionen im Verhältniß; Dimensionen hat er in Folge seiner Körperlichkeit als solcher. In dieser muß also der Grund jener Ausschließlichkeit gesucht werden. Dieß gestehen Einige zu, irren aber darin, daß sie das Zugestandene als mathematische Principien erklären wollen. Denn alles Mathematische ist nur uneigentlich und similitudinarie im Raume, z. B. zwei gleiche Linien unterscheiden sich nur durch ihre verschiedene Lage; denkt man diese Verschiedenheit weg, so sind sie räumlich nicht geschieden. Daher muß man dem Avicenna beistimmen, welcher die Thatsache jener Ausschließlichkeit aus den natürlichen Principien des Körpers erklärt, und findet, daß die Materie zufolge bestimmter Dimensionen, welchen sie unterworfen wird, raumausfüllend wird. Sollen nämlich mehrere Körper werden, so muß die Materie getheilt werden, die Theilung kann aber nur nach bestimmten Dimensionen vorgenommen werden, welche eine Verschiedenheit der Lage involviren, womit die besprochene Ausschließlichkeit der Raumausfüllung von selber gegeben ist. Da nun die Materie allüberall bestimmten Dimensionen unterstellt ist, so können nirgends zwei Körper in Einem Raume sein. Daraus ergibt sich nun die Antwort auf die Anfangs vorgebrachten Gegengründe. Die göttliche Kraft vermag mehr, als die natürlichen Kräfte der Dinge; daraus folgt, daß das aus natürlichen Ursachen nicht mögliche Zusammensein zweier Körper an Einem Orte in Kraft eines Wunders geschehen könne. Auch die verklärten Leiber werden trotz ihres Mangels an Corpulenz nur in Kraft eines Wunders in einem und demselben Raume zugleich sein können. Das Licht ist kein Körper, sondern eine Qualität, wie Johannes Damascenus und Avicenna sagen. Wenn Aristoteles vom Lichte als einer Species des Feuers spricht, so meint er das Feuer in materia propria, gleichwie die Flamme das Feuer im Luftelemente, die Kohle das Feuer im Erdelemente ist. Dieß sind die drei Species des Feuers. Im glühenden Eisen sind nicht zwei Körper, sondern nur Einer, welcher einige Proprietäten des Feuers an sich hat. Wenn auch im gemischten Körper die vier Elementarkörper der Substanz nach vorhanden sein sollten, wie Avicenna annimmt, so sind sie doch nur potenziell darin vorhanden. Es ist jedoch richtiger, mit Averroes zu sagen, daß sie nicht nach ihren substanziellen Formen bleiben, so wenig als sie ganz zerstört werden, sondern daß sie virtuell bleiben, welche virtuelle Präsenz ein der Steigerung und Nachlassung

fähiges Medium zwischen substanzieller Präsenz und gänzlicher Zerstörung ist. Die Ansicht des Ptolomäus scheint mit der Lehre des Aristoteles nicht wol vereinbar, daher sie von den Aristotelikern nicht angenommen wurde. In der gegenwärtigen Frage läßt sie sich dennoch festhalten, indem Ptolomäus drei Arten himmlischer Substanzen unterscheidet, die leuchtende Sternsubstanz, die durchsichtige untheilbare Sphärensubstanz, und eine zwischen den Sphären befindliche luftartige, theilbare, wenn schon incorruptible dritte Substanz. Diese dritte Substanz muß demnach erklären, wie die epicyklischen Bewegungen vor sich gehen können, ohne daß jemals zwei Körper denselben Raum ausfüllen. — Aus der vorhin angeführten Entscheidung begründet Thomas den im folgenden Artikel vertheidigten Satz, daß die Verschiedenheit im Raume auch eine numerische Verschiedenheit begründe. Da die Verschiedenheit der Lage nach, auf welche zum Erweise des Satzes zurückgegangen wird, eine Verschiedenheit im accidentellen Sein der Körper ist, so rechtfertiget sich hieraus der Satz des Boëthius, daß die Verschiedenheit der Accidenzien die numerische Vielheit begründe. Denn nichts steht in einem so nahen Verhältnisse zur numerischen Verschiedenheit, als die Geschiedenheit im Raume.

Die Schriften des Pseudo-Dionysius waren fast alle durch Albertus Magnus commentirt worden, mit Ausnahme derjenigen, welche von den göttlichen Namen handelt. Über diese hat Thomas eine schriftliche Erklärung hinterlassen. In der Einleitung hiezu gibt er eine Übersicht über den planmäßigen Zusammenhang sämmtlicher Abhandlungen des Areopagiten. Ihr gemeinsamer Zweck ist Darstellung dessen, was in der heiligen Schrift über Gott gelehrt wird. Dieß läßt sich aber unter vier Gesichtspuncte bringen, und darum zerfallen auch die Schriften des Dionysius in vier Classen. Der erste Gesichtspunct ist durch das verlorne Werk de divinis hypotyposibus vertreten; in diesem ist von der Einheit und Dreiheit in Gott die Rede, also von demjenigen, wofür sich in der Creatur kein genügendes Gleichniß findet, daher die darauf bezügliche Schriftlehre die natürliche Fassungskraft der Vernunft schlechthin übersteigt. Von Anderem aber, was die Schrift über Gott aussagt, findet sich etwas Ähnliches auch in der Creatur, und zwar entweder in dem Sinne, als die creatürliche Ähnlichkeit von Gott abgeleitet wird, oder daß umgekehrt von der Creatur etwas auf Gott übertragen

wird. Daraus ergibt sich eine zweite und dritte Classe der biblischen Redeweisen in Bezug auf Gott, demnach auch eine zweite und dritte Classe Dionysischer Schriften; in die zweite gehört die Abhandlung de divinis nominibus, in die dritte die Schrift über die symbolische Theologie. Aber nicht nur die Analogien aus der sichtbaren Natur, welche die symbolische Theologie aufstellt, sondern jede Ähnlichkeit, z. B. Leben, Güte u. s. w. sind unzureichend, und es muß an Gott Alles verneint werden, was an den Creaturen erkannt wird, wonach uns Gott als etwas völlig Unerkennbares übrig bleibt. Dieß ist der vierte Gesichtspunct, unter welchen die biblische Gotteslehre fällt, und das entsprechende Dionysische Werk die Schrift de mystica Theologia. — Dionysius bedient sich zur Abweisung unberufener Leser in allen seinen Werken eines dunklen Styles. Dazu kommt, daß er im Geiste der Platonischen Philosophie schreibt und denkt, also in einem uns ungewohnten Kreise von Gedanken und Vorstellungen sich bewegt. Ferner drückt er sich einerseits sehr kurz und concis aus, und wird dadurch schwer verständlich, andererseits häuft er Ausdrücke und Redeweisen, welche man anfänglich für leere Wiederholungen anzusehen versucht werden könnte, weil man ihnen erst nach langem Sinnen eine überraschende Tiefe abgewinnt. Die Platonische Lehre ist von Dionysius in demjenigen Theile adoptirt, welcher auf christlichem Standpuncte angenommen werden kann, nämlich in der Gotteslehre, die man von seiner mit Glaube und ächter Philosophie nicht vereinbaren Ideenlehre wol zu unterscheiden hat. Im Sinne der Platonischen Ideenlehre nennt Dionysius Gott das Gute, Übergute, Urgüte, Güte alles Guten; das Überwesentliche, Superveniens, deitas thearchica, im Unterschiede von dem Göttlichen, an welchem auch die Creaturen participiren.

Die Schrift de divinis nominibus bespricht die Ausdrücke, durch welche die Ausflüsse der göttlichen Urgüte bezeichnet werden, und zerfällt, nach Voraussschickung einer die ersten drei Capitel umfassenden Einleitung und einer Erörterung über das Gute im Allgemeinen (c. 4) in drei Haupttheile: 1) Über das Gute, was den Dingen an sich zukommt; 2) über das Gute, was ihnen in ihren wechselseitigen Verhältnissen eigen ist; 3) über das Gute derselben in Beziehung auf ihren Zweck. Das Gute der Dinge in ihrem An-sich findet sich in einer mehrfachen Steigerung vom Allgemeinsten und

Untersten zum Höchsten und Ausgebildetsten in den vier Stufen des Seins, Lebens, der Erkenntniß und der Tugend; daher in den capp. 5—8 vom Seienden, vom Leben, von der Weisheit, von Tugend und Gerechtigkeit gehandelt wird. Die Dinge unter einander können in doppelter Hinsicht mit einander verglichen werden; entweder in Hinsicht auf das, was ihnen eigen ist, wonach man von Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit, Diversität u. s. w. der Dinge spricht (c. 9); oder mit Rücksicht auf ein ihnen gemeinsames Maaß (c. 10 vom Alten der Tage). In Hinsicht auf das Verhältniß der Dinge zu ihrem Zwecke ist ein Zweifaches zu betrachten: die providenzielle Hinleitung auf den Zweck (c. 12 vom König der Könige und vom Herrn der Herren), und der Zweck selber (c. 13 vom Vollkommenen und vom Einen).

Thomas pflegt in seinen übrigen Werken den Areopagiten nach der lateinischen Übersetzung des Scotus Erigena zu citiren; diesem Commentare aber ist die im zwölften Jahrhunderte angefertigte Übersetzung des Augustiner Abtes Johannes Sarracenus zu Grunde gelegt. Der Commentar ist mit großem Fleiße gearbeitet und folgt dem Texte von Wort zu Wort; die von Dionysius der Schrift entnommenen Epitheta werden allenthalben durch zahlreiche Allegationen von Bibelstellen belegt, die Erklärung im Geiste der Platonischen Philosophie unter Zuhilfenahme und Vermittelung Aristotelischer Begriffe gegeben. Jedes Capitel wird in mehrere Lectionen mit besonderen Überschriften abgetheilt und so die Übersicht über das Ganze erleichtert. So wird das sehr gedehnte c. 4: de Bono, in 23 Lectionen abgetheilt und die Gliederung seines Inhaltes aus einer vorausgehenden Analyse alles dessen, was zum Begriffe des Guten gehört, deducirt. Wo vom Guten gehandelt wird, ist auch der Ort, das Böse zu betrachten; das Gute als Object des Begehrens leitet die Betrachtung auf den Act des Begehrens, daher in c. 4 auch von der Liebe und von der Entrückung (Ekstase), einer Wirkung der Liebe, die Rede ist, und vom Eifer, der eine Steigerung der Liebe ist. Und weil gut so viel als begehrenswerth bedeutet, so wird auch von demjenigen gesprochen, was vor Anderem um seiner selbst willen als gut gelten kann: das Licht und das Schöne. Das Sonnenlicht ist ein Bild der überreichen göttlichen Güte. Wie Gottes schöpferische Kraft alles Sein schafft, so vermittelt die Sonne Entstehung und Wachsthum alles sinnlich-Le-

bendigen; wie Gottes Licht alle erleuchtungsfähigen (= geistigen) Naturen erleuchtet, so wirkt die Sonne auf Alles, was ihre Lichtwirkung in sich aufzunehmen vermag; wie Gott in Beziehung auf Zeit und Bewegung Maaß und Regel alles Zeitlichen und Beweglichen ist, so die Sonne in Beziehung auf alles Irdische unter den zeitlichen und beweglichen Dingen. Die überwesentliche Gottheit ist, obwol über alles sinnliche und geistige Licht erhaben, dessenungeachtet die Quelle aller Erleuchtung; alle Strahlen des geistigen Lichtes gehen von Gott aus und erhellen, erwecken und beleben die Geister um den Thron Gottes, die dienenden Engel und die Menschenseelen durch ein doppeltes Licht, durch Eingießung des Lichtes der natürlichen Erkenntniß und durch Eingießung des Gnadenlichtes. Aber die geschaffenen Geister sind unvermögend, die überschwengliche Fülle des göttlichen Lichtes in sich aufzunehmen; sie sind davon umschlossen, wie alle Geister von dem überseienden Gotte. Die göttliche Einstrahlung macht alle Creaturen schön, jede nach ihrer Art; ihre Schönheit besteht in ihrer Klarheit und in ihren harmonischen Verhältnissen zu Gott und den übrigen Creaturen, insofern nämlich die niederen Creaturen nach Maaßgabe ihrer Stellung an den Vollkommenheiten der höheren Theil haben und diese die Vollkommenheiten der niederen im eminenten Grade besitzen. Gott ist die Schönheit selber im vollkommensten Grade und in überseiender Weise; es findet also in ihm in Absicht auf die Schönheit zugleich ein excessus in genere und extra genus statt, welches Zugleichsein in der Creatur nicht statt hat; z. B. die Wärme ist per excessum in genere im Feuer, per excessum extra in der Sonne vorhanden, hat also zwei gesonderte Träger ihrer höchsten Steigerungen in genere und extra genus. Als Urschönheit ist Gott die bewirkende Ursache alles Seins; denn jedes Seiende ist in Kraft seiner Form, die Form aber ist Theilhaben an der göttlichen Klarheit in Kraft des von Gott ausgestrahlten Lichtes. Die göttliche Urschönheit ist in dreifacher Beziehung wirkende Ursache, indem sie das Sein verleiht und das Seiende bewegt und erhält. Das Motiv ihres Wirkens ist ihre Liebe zu sich selbst; daher der Wille, die eigene Schönheit durch Mittheilung nach Möglichkeit zu vervielfältigen; die Bestimmung der hiedurch causirten Dinge und Wesen ist, ihr göttliches Urbild nach Maaßgabe der in ihnen gelegenen Möglichkeit nachzuahmen. Gut und schön sind sachlich identisch, begrifflich aber ver-

schieden, indem die Schönheit eine zur Güte (= Sein) hinzutretende Beziehung des Seienden zum Erkennen ausdrückt. Auch die materia prima hat am Guten und Schönen Theil, weil alles von Gott Causirte gut und schön ist, und weil die materia prima in der Remotion aller einschränkenden Bestimmungen der Gottheit gleicht, mit dem Unterschiede jedoch, daß bei Gott die Überfülle, in der materia prima der Mangel Ursache der Remotion ist. Die göttliche Urschönheit ist Ursache aller Ruhe und Bewegung: Ursache der Ruhe durch die Mittheilung der Form, in deren Erlangung jedes Ding seine Beständigkeit erhält; Ursache der Bewegung durch die dem Dinge mitgetheilte Richtung auf seinen nächsten und seinen letzten Zweck. Für die Bewegungen der geistigen Potenzen müssen die Bilder von der örtlichen Bewegung, der höchsten und vollkommensten Art der körperlichen Bewegungen, hergenommen werden. Die örtliche Bewegung zerfällt in die kreislinige, geradlinige und die von beiden etwas an sich habende schiefe Bewegung. Die geistigen Thätigkeiten der Engel sowol, wie der Menschenseelen lassen sich durch diese dreifache Bewegung bildlich erläutern. Das Charakteristische der Kreisbewegung ist, daß sie einförmig, ohne Anfang und Ende ist. Eben so hat die intellectuelle Thätigkeit der Engel im Anschauen Gottes, der ohne Anfang und Ende ist, an der Uniformität Gottes Antheil. Die geradlinige Bewegung hat einen Anfangs- und Endpunct und dient als Bild der Richtung, welche die bis zum Untersten abwärts steigende providenzielle Thätigkeit der Engelwesen nimmt. Die Regelmäßigkeit in der Selbstbestimmung der Engel zur Ausübung dieses providenziellen Einflusses auf die ihnen untergeordneten Wesen und Dinge läßt sich durch das Bild der schiefen Linie erläutern. Die menschlichen Seelen gelangen zur kreisförmigen Bewegung durch Eingehen in sich selbst, wodurch sie sich zur Betrachtung der rein geistigen Engelwesen und in weiter fortschreitender Innerung zur Betrachtung Gottes erheben. Insofern sie in Kraft der durch göttliche Erleuchtung erlangten Erkenntniß der höchsten Principien das Mannigfaltige und Difforme der sinnlichen Erscheinungswelt begreifen, ist ihre Thätigkeit der schieflinigen Bewegung zu vergleichen; der geradlinigen hingegen, wenn sie von der sinnlichen Erfahrung ausgehend durch ratiocinirende Thätigkeit zur Erkenntniß der höchsten und einfachsten Gründe des Seienden fortschreiten. Aus der menschlichen Geistesthätigkeit ist das Difforme

nicht ausgeschlossen, weil die Menschen nicht schlechthin intuitiv, sondern Vieles nur ratiocinativ erkennen; bei den Engeln hingegen besteht die Difformität nur in Rücksicht auf die difformen Objecte ihrer Thätigkeit, welche sie jedoch in uniformer Gottesanschauung erkennen. In der sinnlichen Erscheinungswelt fällt die kreislinige Bewegung den himmlischen Körpern, die geradlinige den Elementarkörpern, die schiefe Bewegung den belebten und empfindenden Wesen zu. — Das Gute und Schöne ist Gegenstand einer nothwendigen Liebe, und alles Seiende ist gut; wie verträgt sich damit das factische Vorhandensein des Bösen und des Begehrens nach dem Bösen? Diese Frage wird durch die Reflexion auf die dämonischen Wesen angeregt und führt auf eine Reihe anderer Fragen, deren erste lautet: Kann es etwas geben, was seiner Natur nach böse ist? Dieß verneint der Areopagite und motivirt die Verneinung mit zwei Beweisen. Alles, was existirt, ist entweder verursachend oder verursacht. Das Böse kann keine Ursache haben, es könnte nur durch das Gute verursacht sein; das Gute kann aber nicht sein Gegentheil hervorbringen (d. h. nicht per se; eine accidentelle Verursachung des Bösen durch das Gute soll damit nicht in Abrede gestellt werden). Eben so wenig kann das Böse ursächlich wirken; denn hervorbringen, erzeugen u. s. w. ist eine Thätigkeit des Guten, das Böse kann nur zerstören. — Alles, was existirt, verlangt nach dem Guten und Schönen; selbst das Schlimme und Böse wird nur um eines Guten willen gethan und begehrt. Dieser unbestreitbar richtige Satz wäre aber unwahr, wenn es etwas gäbe, was seiner Natur nach böse ist; denn ein solches Etwas müßte naturnothwendig nach dem Bösen als solchem begehren. — Kann es ein an sich Böses geben, ohne daß es eine Existenz hätte? Dieß kommt nur dem höchsten Gute zu, welches über allem Existenten steht, gleichwie das Unkörperliche über allem Körperlichen steht. Ein rein Böses gibt es nicht, weil jedwede Existenz selber schon etwas Gutes ist. Und doch kann man ihm die Existenz nicht gänzlich absprechen, weil man es hiedurch dem überwesentlichen absoluten Gute gleichmachen würde. Das Böse ist weiter vom Nichtseienden entfernt als vom Guten, seinem nothwendigen Subjecte (Träger), aber es ist nicht schlechthin seiend. Andererseits ist es wieder mehr ohne Subject, als das Nichtseiende, weil dieses, nicht aber das Böse ohne Subject gedacht werden kann. Alles ist gut nach dem Grade seiner

Gottesnähe; die Vollständigkeit des Weltganzen forderte aber eine Abstufung der Wesensgrade vom höchsten bis zum niedersten; darum ist auch eine Stufe möglich, auf welcher nicht mehr das Gute selber, sondern nur noch ein Nachhall desselben vernehmbar ist. Was nicht vollkommen gut ist, sondern eine Privation des Guten an sich hat, ist eben so weit mit dem Schlimmen behaftet; aber das Schlimme existirt nicht an sich, sondern muß jederzeit durch etwas Gutes getragen sein, und wird hiedurch zu einem Zeugnisse für die Kraft des Guten. — So wenig das Böse an sich ist, eben so wenig ist es etwas (als Theil oder Accidens) von oder an dem, was existirt. Alles Existirende wird durch das Gute verursacht; jedes Gewirkte ist aber seiner Ursache ähnlich; also muß sich an allem Existirenden Gutes finden. Alles, was an irgend etwas als gut erfunden ist, ist unter dem Guten enthalten; mithin ist auch alles Subsistirende unter dem Guten als existirendes Gut enthalten. Das Böse ist daher entweder kein Etwas in einem Existirenden, oder es muß im Guten sein. Dieß ist aber nicht möglich; also ist es auch unmöglich, daß das Böse in dem Existirenden sei. Das Böse kann nicht im Guten sein; denn: Nichts existirt in seinem conträren Gegentheile, die Kälte nicht in der Hitze. Ferner: Wäre das Böse im Guten, so müßte es entweder von diesem seinem Träger, dem Guten, oder durch etwas Anderes causirt sein. Ersteres ist unmöglich; letzteres wäre etwa unter der Annahme denkbar, daß beides, das Gute und das Böse an ihm durch ein Drittes causirt wären. Aber, wie zwei totale Contrarietäten aus Einem höchsten Principe hervorgehen könnten, ist nicht abzusehen. Denn dieses Eine höchste Princip muß ja einfach sein, kann also nicht Gegensätze in sich schließen. Mithin ist das Böse nicht in dem, was Existenz hat. — Das Böse ist kein Gott gegenüberstehendes höchstes Princip; denn sonst wäre Gott nicht das unverletzliche und unversehrbare Urgute, und keine Harmonie in der Weltordnung denkbar. Aus letzterem Grunde kann auch das Böse nicht in Gott selber sein, und eben so wenig aus ihm, weil er, um das Böse hervorzubringen, sich selber umwandeln und zeitweilig aufhören müßte, das Gute zu sein. Auch in den Engeln kann nichts Böses sein; denn sie sind reine Spiegel der Gottheit, und nehmen die ganze Schönheit, nicht der Gottheit, wol aber der Gottförmigkeit in sich auf. Auch die Dämonen sind nicht ihrer Natur nach böse. Nebst anderen bereits

früher erwähnten Gründen hiefür noch folgende: Wären die Dämonen ihrer Natur nach böse, so müßten sie es immer gewesen sein, was der Schrift widerspricht. Sie müßten es gegen sich oder andere Wesen sein. Wären sie es auf natürliche Weise gegen sich, so müßten sie ihre eigene Existenz vernichten. Wären sie es im Verhältniß zu Anderem, so müßten sie dieses Andere zerstören. Aber keine Substanz wird zerstört, wenn es nicht zur Ordnung, also zum Guten der Natur gehört, daß sie zerstört werden. Der Schaden, den das Böse anrichtet, bezieht sich nicht auf die Substanz, sondern auf die Wohlordnung ihrer Verhältnisse, die aber niemals ganz aufgehoben wird, weil sonst das Subject selber, und mit ihm auch der zerstörende Einfluß aufhören, mithin das Gute sich selber zerstören würde. Dasselbe, was hinsichtlich der Substanz der Dinge gesagt wird, gilt auch hinsichtlich ihrer Kräfte und Wirksamkeiten. Das Böse der Dämonen besteht lediglich in einem Defecte des Willens, sofern dieser, von der Richtschnur des göttlichen Willens abweichend, das ihm entsprechende Gute in ungeordnetem Maaße begehrt; gleichwie im Menschen die von der Vernunft emancipirte Sinnlichkeit die ihr entsprechenden Güter in ungeordneter Weise begehrt. Dionysius spricht auch von leidenschaftlichen Stimmungen der Engel: Raserei, Begierlichkeit, phantastische Selbsttäuschung; dieß kann jedoch nur in metaphorischem Sinne gemeint sein. Im Thiere sind solche Stimmungen der Wildheit u. s. w. natürliche Eigenschaften, ohne welche das Thier selber gar nicht sein kann, daher sie nicht etwas Böses, sondern etwas Gutes und auch Nützliches sind. Das Böse kann nicht aus der Materie hergeleitet werden; sie ist als Complement des Universums etwas Gutes, Gott läßt aus ihr Gutes gebildet werden, in ihr haben die Formen Bestand. Die Menschen können trotz ihrer Leiblichkeit gut handeln, die Dämonen sind trotz ihrer Immaterialität böse. Diese Anführungen mögen genügen, um zu zeigen, wo die nähere Begründung und dialektische Erörterung der in den systematischen Werken des heiligen Thomas vorkommenden Ansichten über das Böse zu finden sei.

Schließlich noch einige Angaben des heiligen Thomas über das Verhältniß des Dionysius zu Plato und sein eigenes Verhältniß zu beiden. Plato war der Erste — bemerkt Thomas (c. 4, lect. 2) —, welcher zwischen Materie und Form der Körper unterschied; aber er

unterschied noch nicht Materie und Privation, und hierin ahmt ihn Dionysius nach, wenn er die Materie das Nicht-seiende nennt. Die Platoniker erkannten, daß Gott die Ursache des Weltganzen und alleinzige Ursache der materia prima sei, indem die Wirksamkeit der höchsten Ursache sich am weitesten erstreckt, daher das von Gott am fernsten Abstehende (= die materia prima) nur durch göttliche Causalität producirt sein kann. Sie irrten aber darin, daß sie von ihm als allgemeinster Ursache bloß das herleiteten, was allen Dingen gemein ist, die besonderen Eigenheiten der Dinge aber von besonderen causis secundis, welche sie Urbilder nannten. Diesem Irrthum begegnet Dionysius, hervorhebend, daß Gott, indem er sich erkennt, auch Alles, was virtuell in ihm existirt, erkenne, ohne daß aber diese in Gott existirenden res intellectae schon Urbilder genannt werden können, weil Gott nicht alles Erkannte auch in die Wirklichkeit setzt, und wo kein Abbild existirt, auch von keinem Urbilde die Rede sein kann. Wollte man die Engel Urbilder nennen, so könnte dieß nur in dem beschränkten Sinne gelten, daß sich die Menschen durch Anschauung derselben Gott, ihrem höchsten Zwecke, verähnlichen (c. 5, lect. 3).

An den Commentar zu Pseudo-Dionysius ist sachgemäß die Erklärung der Schrift de causis anzuschließen, deren Sätze (vgl. S. 77 ff.) dem heiligen Thomas vermöge ihrer verwandten Denkrichtung gewissermaaßen zur speculativen Erläuterung der christlichen Gnosis des Areopagiten dienen. Er hält die Schrift de causis für einen in's Lateinische übersetzten arabischen Auszug der griechischen, in 209 Propositionen formulirten Elevationes des Platonikers Proklus, auf welche er im Verlaufe der Erklärung oftmals vergleichende Rücksicht nimmt, zum Theile auch deßhalb, um den verdorbenen Text in einem richtigen Sinne zu interpretiren. Wie beim Areopagiten, so hebt er auch in dieser Schrift den Fortschritt hervor, der über Plato hinausgethan worden, und vertheidiget sie nebstdem gegen widerchristliche Deutungen ihres Inhaltes; ihre Sätze stimmen großentheils mit den Lehren des Areopagiten zusammen [1]),

[1]) Später war Thomas' Urtheil strenger und entschiedener, vgl. opusc. 15, c. 10, worauf wir weiter unten noch zurückkommen werden. Es hängt dieß mit der Umstimmung seines Urtheiles über eine gewisse aus der Schrift de causis oder verwandten Quellen geflossene Ansicht des Lombarden zusammen, vgl. oben S. 333 u. 334.

und beide setzen die philosophische Forschung, die Aristoteles vom Sinnlichen ausgehend bis zur Erkenntniß übersinnlicher und überweltlicher Causalitäten fortgeführt, in diesem höheren, an sich viel helleren, aber unserem lichtschwachen Geistesauge nur schwer zugänglichen Gebiete weiter fort. Nach Thomas' Analyse zerfällt die Schrift de causis in zwei Theile; zuerst werden die übersinnlichen und höheren Ursachen unterschieden (lect. 1—15), sodann ihr wechselseitiges Verhältniß zu einander bestimmt (lect. 16—32). Man darf sich an der Eintheilung der höchsten Ursachen in überewige, ewige und unterewige (aber überzeitliche) nicht stoßen. Man hat die Äternität hier im Sinne von Äviternität zu nehmen, welche ein anfangloses Sein ausschließt; in solcher Weise ist es ganz zuläßig, die reinen Intelligenzen ewige Wesen zu nennen, wenn schon diese Auffassung den Platonikern und Peripatetikern fremd ist, welche in der That den immateriellen Substanzen ein anfangloses Sein zuschrieben. Dagegen erklärt andererseits Dionysius, daß dasjenige, was in der heiligen Schrift außer Gott noch ewig genannt werde, nicht als ein mit Gott Gleich-Ewiges gemeint sei. Die erste Ursache (Gott) ist überewig als reines lauteres Sein, das an nichts Anderem participirt und Ursache der vom Sein der zweiten Rangstufe participirten Äternität ist. Die Äternität drückt schon ein determinirtes Sein aus; denn obwol alles Äterne seiend ist, ist doch nicht alles Seiende ätern. Das Sein der zweiten Rangstufe ist nach Sein und Wirken über den Wandel der Zeit erhaben; das Sein der dritten Rangstufe steht aber wenigstens durch sein Wirken zu der Zeit in Beziehung, indem es die Bewegung der Körper veranlaßt und hiedurch die Zeit begründet. Unter diesem dritten Sein ist die Weltseele gemeint, welche von Dionysius nicht angenommen wird, weil sie in der heiligen Schrift nicht gelehrt wird (lect. 2). Augustinus läßt es gen. ad lit. lib. II [1]) dahin gestellt sein, ob es eine Weltseele gebe; er nimmt aber (civ. Dei III) an, und Gregor der Große mit ihm (dialog. 4), daß Gott die Körper mittelst der Engel bewege (lect. 3). — In der Schrift de causis wird gesagt, daß die causa prima das Sein der Seele (Weltseele) unter Vermittelung der Intelligenz (des äviternen Seins der zweiten Rangstufe) geschaffen habe. Dieß haben Einige so gedeutet,

[1]) In Gent. II, 70 wird eine ähnlich lautende Stelle aus Augustin's Enchiridion c. 58 citirt.

als ob die causa prima der Intelligenz schöpferische Kräfte mitgetheilt hätte; mit Unrecht und gegen den Sinn der Platonischen Lehre. Dieser zufolge hat jedes dieser drei: Sein, Leben, Intelligenz eines Seienden seine besondere Ursache, und die Wirkung jeder nachfolgenden aus diesen drei Ursachen die Wirksamkeit der ihr vorausgehenden zur nothwendigen Voraussetzung. Somit will nur so viel gesagt sein, daß das durch die causa prima gesetzte Sein durch die Intelligenz zu einem intelligenten Sein gemacht worden sei. Freilich kann auch dieß sehr leicht in einem unzuläßigen Sinne gedeutet werden, wie denn in der That auf Platonischem Standpuncte die individuelle Freiheit eines bestimmten Menschen, z. B. des Sokrates, sich nicht erklären läßt; hat Sokrates den Charakter der Animalität und der Intellectualität von zwei verschiedenen Ursachen, so besteht zwischen beiden Charakteren ein wesenhafter Unterschied, und Sokrates ist nicht Ein, sondern besteht aus zwei Wesen. Daher muß man mit Aristoteles sagen, daß die erste Ursache, die das Sein gibt, mit diesem auch die Intellectivität gebe, weil diese zur Natur der Menschenseele gehört; und in Übereinstimmung hiemit lehren Dionysius und Aristoteles, daß Sein, Leben, Erkennen in Gott identisch sind, und von ihm den Creaturen zu Theil werden. Indeß läßt sich die erwähnte Äußerung des Platonischen Verfassers noch anders deuten; man kann unter der Wirksamkeit der Intelligenz die Mittheilung der species intelligibiles an die intellective Seele verstehen; und dieß steht im Einklange mit der Lehre des Areopagiten, daß den Menschenseelen die göttlichen Erleuchtungen durch die Engel zugemittelt werden (lect. 3). Die Platonische Lehre von den Ideen als wesenhaften Existenzen scheint der Verfasser der Schrift de causis eben so wie der Areopagite zu verwerfen, und gleich diesem das permanente actuelle Erkennen der höheren Intelligenzen von einer unmittelbaren Einwirkung der causa prima herzuleiten. Er schließt daran die weitere Bemerkung, daß die species intelligibiles der Dinge in den höchsten Intelligenzen in universellerer Weise vorhanden seien, als in den unter ihnen stehenden Intelligenzen. Dieß haben Einige mißverständlich so gefaßt, daß die Erkenntniß, je universeller (genereller) sie sei, auch desto mehr von specifischem Inhalte entleert sein müsse, so daß Gott nur eine allgemeinste Kenntniß mit Ausschluß jeder specifischen Besonderheit bliebe. Man hat hiebei übersehen, daß die Intelligenzen nach dem

Grade ihrer Annäherung an die erste Ursache zugleich an Einfachheit und Energie zunehmen, und in demselben Verhältnisse auch an Vermögen, mit einer relativ geringeren Zahl von Gedanken eine größere Fülle von besonderen Objecten zu umschließen und das Umschlossene in seinen Besonderheiten zu erkennen; die höchste Intelligenz umschließt demnach in Einem Gedanken Alles mit der vollkommensten Kenntniß der unter ihm beschlossenen Besonderheiten und Einzelheiten (lect. 10).

Fünftes Capitel.

Thomas als der gefeiertste Theolog seiner Zeit. Sein Verhältniß zu den Fragen und Angelegenheiten der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens seiner Zeit. Die Summa theologica als zusammenfassendes Ergebniß seines wissenschaftlichen Lebens und systematischer Abschluß der Augustinischen Theologie. Verhältniß des heiligen Thomas zur Augustinischen Lehre.

Wir haben im vorigen Capitel die Lebensläufe des heiligen Thomas bis zu seiner Berufung nach Rom durch Papst Urban IV. verfolgt; auch wurde erzählt, daß er, auf Wunsch des Papstes stets in dessen persönlicher Nähe sich aufhaltend, außer Rom noch in verschiedenen anderen Städten Italiens, in Viterbo, Orvieto, Fondi und Perugia lehrte. Urban bot ihm zu verschiedenen Malen die höchsten kirchlichen Würden an; Thomas lehnte sie jedesmal mit ehrfurchtvoller Bescheidenheit, aber in der entschiedensten Weise ab. Er folgte hierin den anspruchlosen Neigungen seines Herzens, so wie den Lehren und Beispielen seiner frömmsten und ausgezeichnetsten Ordensgenossen. Der heilige Dominicus hatte sich immer standhaft geweigert, ein Bisthum anzunehmen; der selige Jordanus pflegte zu sagen, er sehe einen Mann seines Ordens lieber in's Grab sinken, als auf einen bischöflichen Stuhl steigen; Raimund von Pennaforti suchten Päpste und spanische Könige vergeblich zur Annahme eines Bisthums zu bewegen; Johann der Deutsche, der vierte Ordensgeneral, mußte geradezu gezwungen werden, Bischof zu werden; sein unmittelbarer Nachfolger Humbert lehnte das Patriarchat von Jerusalem ab, welches durch die Erwählung Urban's IV. zum Papste

verwaist worden war; Albert der Große verzichtete auf sein Bisthum in Regensburg, nachdem er es zwei Jahre verwaltet hatte. Diesen Vorbildern treu hatte Thomas andererseits die Freude, mit dem ihm zugedachten Cardinalsrange seinen Freund Hannibal von Molaria bekleidet zu sehen. Er selbst beschränkte sich darauf, zeitweilig unabweisliche Functionen im Rathe seiner Ordensgenossenschaft zu übernehmen; so wohnte er 1263 als Definitor der römischen Provinz dem Generalcapitel bei, welches zu London gehalten wurde; und soll durch sein persönliches Ansehen und durch seine außergewöhnlichen Tugenden nicht wenig dazu beigetragen haben, die gelockerten Bande der Disciplin unter den englischen Dominicanern wieder zu befestigen, und den Geist und Eifer eines heiligen Strebens in der großen Schaar seiner Brüder neu zu beleben. Auf diesem Generalcapitel wurde der Bruder Humbert zufolge seines dringenden Ansuchens von dem Amte eines obersten Meisters enthoben, nachdem er es neun Jahre verwaltet, und ihm bis zur Ernennung eines neuen Pater generalis der berühmte Peter von Tarentasia (nachmaliger Papst Innocenz V.) als Vicarius generalis substituirt. Auch an dieser Verfügung erkennt man den Antheil, welchen Thomas am Rathe der Versammlung hatte; die Verschiebung der neuen Wahl war eine Eingebung des Zartgefühles und der Pietät gegen einen hochverdienten Greis, dem die Versammelten ihre dankbare Verehrung ausdrücken wollten. Das Jahr darauf ordnete Urban IV. das Frohnleichnamsfest als allgemeines Kirchenfest an, eine Entschließung, auf welche Thomas großen Einfluß geübt haben soll, wie er denn auch das kirchliche Officium dieses Festes verfaßte. Seine übrigen Schriften aus der Zeit dieses Pontificates sind: der Commentar zum Buche Job — ein zweiter, nicht mehr vorhandener Commentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden, auf Bitten seines Freundes Annibald verfaßt — Contra errores Graecorum (opusc. 1) — Contra Graecos, Armenos, Saracenos ad cantorem Antiochenum (opusc. 3) — nach Einigen auch noch die Abhandlung de unitate intellectus contra Averroistas (opusc. 16) [1]). Nebstdem begann er unter Urban IV. sein großes exegetisches Werk: die catena aurea und legte bessernde Hand an

[1]) Die Abfassung dieser letzteren Schrift wird von B. de Rubeis in das Jahr 1269 verlegt.

seine Quodlibetica und an den unter die quaestiones disputatae gehörenden Tractat de anima. Die Schrift contra errores Graecorum hielt Urban für bedeutend genug, um sie mit den besten Hoffnungen dem unionsfreundlichen griechischen Kaiser zu überschicken.

Im October des Jahres 1264 starb Urban IV. Sein Nachfolger Clemens IV. war Thomas mit der Liebe eines Freundes zugethan; er wünschte ihn durch einen besonderen Beweis von Huld auszuzeichnen, und das Verdienst auf gebührende Weise öffentlich geehrt zu sehen. Er bot ihm demnach das Erzbisthum von Neapel an, zusammt den Einkünften der Abtei San Pietro ad aram; vielleicht auch deßhalb, um dem gräflichen Hause Aquino einigen Ersatz zu bieten für die schweren Opfer, die es in jenen stürmischen Zeiten seit einer Reihe von Jahren seiner Treue gegen die Kirche und deren Oberhaupt gebracht hatte. Vergeblich bat Thomas auf das Inständigste, daß er seiner Zelle und seinen Studien nicht entrissen, und seinen Schultern keine Last aufgebürdet werden möge, unter deren Schwere er zu erliegen fürchte. Clemens hoffte den Widerstand der frommen Demuth endlich doch zu besiegen, und ließ die Verleihungsbulle ausfertigen. Er versetzte aber hiedurch seinen heiligen Freund in eine solche Bestürzung, daß er, aus Furcht, ihm ein ernstliches Wehe zuzufügen, aus eigenem Antrieb die Bulle wieder zurücknahm, und den Verleihungsact irritirte, zur großen Freude des in seinen innersten Gefühlen bedrängt gewesenen Thomas. Man hat es unwürdig gefunden, dem Entschlusse des Papstes eine Rücksicht auf die zerrütteten Verhältnisse des Hauses Aquino unterstellen zu wollen [1]). Dieser Anstoß dürfte jedoch eines genügenden Grundes ermangeln; denn einerseits galt der Entschluß des Papstes vornehmlich und zuhöchst gewiß nur den ausgezeichneten Tugenden des heiligen Thomas selber; andererseits hatte sich die Familie Aquino in der That einer ehrenden Berücksichtigung werth gemacht. Thomas' Brüder hatten ihren Übertritt zur kirchlichen Partei mit dem schwersten Zorne des Kaisers, mit Verwüstung ihrer Güter, mit Kerker und Verbannung gebüßt. Nach Friedrich's II. Tode erklärte sich auch der Oheim der Brüder, Thomas von Acerra, einer der ersten aus dem apulischen Adel, für den Papst, wurde aber zeitweilig nebst

[1]) Vgl. Touron a. a. O. p. 233 gegen Fleury, hist. eccl. l. 85, n. 39.

seinem Schwager, dem Grafen Richard von Caserta, vom König Conrad zur Unterwerfung gezwungen. Von da an verschwindet der Name des Grafen von Acerra; der Graf von Caserta hingegen, gleich jenem ein Tochtermann Friedrich's II. [1]), tritt später in der Geschichte Manfred's, des letzten italischen Sprossen des hohenstaufischen Geschlechtes, noch einmal sehr bedeutsam hervor. Manfred, Conrad's Halbbruder, hatte nach dessen frühzeitigem Tode (1254) die Herrschaft über Sicilien, über das Fürstenthum Tarent, Apulien, Terra di Lavoro errungen, und ließ sich auf ein falsches Gerücht von Conradin's, seines Mündels, Tode zu Palermo zum König krönen (1258). Vergeblich hatte Alexander IV. dem zweitgebornen Sohne des Königs von England, dem Prinzen Edmund, die sicilische Krone angeboten und durch den nach London gesandten Erzbischof von Bologna, Jacob Boncambio aus dem Prediger-Orden, den Belehnungsact vornehmen lassen. Der König von England verzog die nöthigen Maaßregeln zur Besitzergreifung des Reiches, Manfred hingegen brachte Siena, Pisa und ganz Tuscien auf seine Seite, überzog die Mark Ancona und die übrigen Theile des Kirchenstaats (Spoleto, Romagnola) mit seinen Söldnern. Demzufolge behandelte ihn Urban IV. als offenen Feind der Kirche, und ließ mittelst öffentlichen Anschlages an die Thore der Kirche zu Viterbo Manfred vor sein Gericht laden, um sich über verschiedene Grausamkeiten und Kirchenfrevel zu verantworten; er habe die Stadt Arriano durch seine Saracenen von Grund aus zerstören, mehrere Unterthanen des Papstes widerrechtlich hinrichten lassen, die kirchlichen Censuren verachtet und ungeachtet derselben kirchlichen Gottesdienst für sich halten lassen, drückende Steuern auferlegt und die Saracenen augenfällig vor den Christen begünstiget. Da auf Genugthuung von Seite Manfred's nicht zu rechnen war, eben so wenig aber auf den König von England, so wurde mit dem französischen Königshause angeknüpft, und Ludwig's IX. Bruder, Carl von Anjou, nach Italien zu kommen eingeladen (1263). Clemens IV. nahm den Plan seines Vorgängers auf, und krönte Carl im Frühjahr 1265 sammt seiner Gemahlin Beatrix von Provence. Carl verpflichtete sich, alle von Friedrich II., Conrad und Manfred erlassenen Gesetze und Anordnungen zu widerrufen und als römischer

[1]) Siehe Raumer's Hohenstaufen, 2. Aufl., Bd. IV, S. 599.

Senator nichts gegen die Rechte der Kirche zu unternehmen. Im Mai des folgenden Jahres (1266) kam es bei Benevent zur entscheidenden Schlacht, nachdem schon früher der vorerwähnte Graf von Caserta von Manfred abgefallen war, und den Franzosen den Paß am Garigliano geöffnet hatte. Es ist bekannt, wie Carl zwei Jahre später an dem unglücklichen Conradin, dem letzten jugendlichen Sprossen des hohenstaufischen Hauses handelte, welche Grausamkeiten er an Conradin's Anhängern, so wie an Manfred's hinterlassener Familie begieng, mit welcher despotischer Härte er überhaupt herrschte. Der laute Jammer seiner schwergedrückten Unterthanen hallte ungehört an ihm vorüber, und eben so waren die wiederholten Mahnungen des Papstes Clemens IV. vergeblich. Seine Herrschaft endete nach sechzehn Jahren mit der blutigen Schlächterei der sicilianischen Vesper und dem Abscheu des französischen Namens in Sicilien.

Inmitten der inhaltschweren Ereignisse, welche in Italien während des Pontificates Clemens' IV. vorgiengen, oblag Thomas ohne Unterbrechung seinen gewohnten Beschäftigungen und Neigungen, anfangs zu Rom, später (seit 1266) zu Bologna. Während seines Aufenthaltes in Rom wurden ihm auf päpstlichen Befehl die von Wilhelm von St. Amour eingesendeteten Collectiones s. scripturae zugestellt, mit dem Auftrage, wofern er es für angemessen erachtete, eine Widerlegungsschrift abzufassen. Es wurde schon gesagt, daß Thomas aus diesem Anlasse seine Schrift Contra impugnantes religionem auf's Neue veröffentlichte, mit Zugabe der weiteren ebenfalls schon analysirten Abhandlung Contra retrahentes a religionis ingressu. Von Rom aus unternahm er sodann eine Wallfahrt nach Mailand zum Grabe des heiligen Petrus von Verona aus dem Orden des heiligen Dominicus, welcher durch drei Jahrzehnte (1223—1252) zuerst als Prediger, sodann auch zeitweilig als Inquisitor in ganz Oberitalien so erfolgreich die Albigensische Irrlehre bekämpft hatte, bis er unter den Streichen eines Meuchelmörders fiel, den die wider ihn verschwornen Mailänder Albigenser gedungen. Schon das Jahr darauf wurde er von Innocenz IV. heilig gesprochen, und die Wunder an seinem Grabe zogen fortwährend große Schaaren andächtiger Verehrer herbei; die Stadt Mailand errichtete ihm ein prachtvolles Denkmal, und Thomas weihte ihm eine Grabschrift, die noch zu lesen ist. Von Mailand verfügte sich

Thomas nach Bologna, um dem dahin berufenen Generalcapitel seines Ordens beizuwohnen; der Auftrag seines Oberen, oder der Wunsch der Universität zu Bologna veranlaßte ihn zu einem mehrjährigen Verweilen in dieser Stadt. Sein Erstes war, daß er sich für mehrere Wochen in einen Convent zurückzog, in welchem die Reliquien des heiligen Patriarchen Dominicus aufbewahrt waren; er brachte einen Theil der Nächte an dieser geweihten Stätte im Gebete zu. Sodann begann er seine öffentlichen Lehrvorträge an der Universität, unter großem Zufluß einheimischer und fremder Zuhörer, wie allerorts, wo er lehrend auftrat. Anfragen an ihn veranlaßten die Entstehung zwei neuer Schriften: de forma absolutionis (opusc. 22) als Antwort auf einen Brief seines Generals Johann von Vercelli — zwei Bücher de regimine principium für den jugendlichen König Hugo II. von Cypern aus dem Hause Lusignan ausgearbeitet. Nebstdem veröffentlichte er (1267) den ersten Theil seines größten und bedeutendsten Werkes, der Summa theologica, welcher er in den letzten neun Jahren den größten Theil seiner wissenschaftlichen Muße widmete. In welch anspruchloser Zurückgezogenheit er im Convente zu Bologna lebte, bezeugt der Umstand, daß ihn nicht einmal alle Genossen des Hauses kannten, was sich wol aus der großen Zahl seiner häufig wechselnden Bewohner unschwer erklärt. Ein Laienbruder wollte einmal Geschäfte halber ausgehen, brauchte aber einen Begleiter; und da er eben auf Thomas stieß, so forderte er ihn ohne alle weiteren Umstände auf, mit ihm zu gehen. Thomas folgte ihm ohne Widerrede, obwol er eben an einem Fußübel litt, welches ihm das Gehen ziemlich beschwerlich machte, so daß es mehrfach auffiel, und einige Bürger der Stadt auf den Laienbruder zutraten, um ihn aufmerksam zu machen, er möge auf seinen berühmten Ordensgenossen doch einige schonende Rücksicht nehmen. Sie wendeten sich sodann auch an Thomas, um ihn ehrerbietig zu grüßen, und ihr Bedauern und Staunen über den ihm auferlegten lästigen Dienst zu äußern. Thomas aber erwiderte einfach: Die Summe aller Tugenden eines Ordensmannes ist der Gehorsam [1]). Der Laienbruder war, wie sich leicht denken läßt, nicht wenig bestürzt über die Entdeckung, wem er mit seinen Forderungen beschwerlich gefallen, und stürzte bei der Zurückkunft in's

[1]) In obedientia omnis religio perficitur. Boll. p. 668, n. 26.

Kloster alsogleich mit Bitten und Entschuldigungen zu Thomas' Füßen. Dieser hingegen, hierüber ganz beschämt, hob den armen Bruder liebreich auf und sagte lächelnd: Ei, guter Bruder, es ist an mir, um Verzeihung zu bitten, daß ich dir den kleinen Dienst nicht so gut leistete als ich wünschte; aber daran ist eben nur mein böser Fuß Schuld.

Der Ruf und das Ansehen, in welchem Thomas' Name durch ganz Italien stand, rief Wünsche und Bestrebungen mancherlei Art hervor. Die berühmtesten Städte bewarben sich um ihn, um von seiner Anwesenheit Vortheil zu haben; man baute mehrere Conventе, um sie solchen Religiosen einzuräumen, die in seiner Schule gebildet worden waren. Der Bischof Cäsarius von Salerno wies den Dominicanern eine Kirche zusammt den dazu gehörigen Gebäuden, Gärten und sonstigen Appertinenzien an, aus Hochachtung vor den Verdiensten des Ordens — wie es in der Dotationsurkunde heißt — und aus besonderer Werthschätzung des verehrungswürdigen Mannes, des Bruders Thomas [1]; in diesem neu gestifteten Kloster wurde später eine Hand vom Leichname des heiligen Thomas als Reliquie bewahrt, und seine Schwester Theodora, Gräfin von Sanseverino, beigesetzt. Der Abt Bernhard von Monte Cassino räumte dem Predigerorden in San Germano eine Stätte ein, um zu seiner eigenen Freude Thomas' Wünschen sich willfährig zu zeigen [2]. So groß war die Achtung und das Vertrauen, dessen er genoß [3]; eben so edel aber auch sein Charakter, dem es nie beifiel, etwas Anderes zu begehren oder zu suchen, als was zum Nutzen und Frommen seines Ordens und überhaupt der guten Sache gedient hätte.

Thomas lehrte ungefähr im dritten Jahre zu Bologna, als Papst Clemens IV. im November 1268 starb. Er wurde, nach seiner Anordnung, in der Kirche der Brüder Prediger zu Viterbo beigesetzt; man zeigt noch jetzt sein Denkmal, geschmückt mit dem Bildniß der heiligen Hedwig, welche durch ihn heilig gesprochen worden war. Nach seinem Tode blieb der päpstliche Stuhl länger

---

[1] Touron p. 247.

[2] Bolland. p. 745, n. 14.

[3] Das Bullarium des Ordens enthält unter Anderem auch ein Breve Clemens IV. an Thomas, welches durch Ton und Inhalt von der freundschaftlichen Gewogenheit des Papstes zeugt. Siehe Touron p. 248.

als zwei Jahre unbesetzt. Während dessen wurde Thomas wieder nach Paris gerufen (1269), um dem daselbst zu haltenden Generalcapitel beizuwohnen [1]), als Definitor der römischen Ordensprovinz, oder weil sich der General Johann von Vercelli sonst seines Rathes bedienen wollte. Möglich wäre es auch, daß König Ludwig IX. sein Kommen veranlaßt hätte, der sich eben zu seinem zweiten Kreuzzuge rüstete. Es war das letzte Mal, daß Thomas in Paris sich aufhielt; dringende Bitten hielten ihn für zwei Jahre daselbst fest. Er veröffentlichte hier einen großen Theil seiner Quaestiones disputatae, nämlich die quaestiones de anima, de potentia Dei, de creaturis spiritualibus, de virtutibus, de malo; endlich gehört in diese Zeit auch die responsio ad Joannem Vercellensem de 42 articulis (opusc. 10) [2]). Im Jahre 1271 kehrte er wieder nach Bologna zurück, und veröffentlichte sofort den zweiten Theil seiner theologischen Summe, der die christliche Sittenlehre enthält, und an Umfang und systematischer Durchbildung Alles hinter sich zurückließ, was vor ihm über diesen Gegenstand geschrieben worden war. Lauter Beifall folgte dem Erscheinen dieser Arbeit; bei dem nächsten Generalcapitel, welches zu Florenz gehalten wurde (1272), langten von mehreren der berühmtesten Universitätsstädte, von Paris [3]), Rom, Neapel, dringliche Bewerbungen um den gefeierten Lehrer ein. Die Ordensoberen entschieden sich für Neapel, um den Wünschen des Königs Carl zu willfahren [4]). Thomas nahm seinen Weg über Rom, wo er, um gewissen Pflichten zu genügen, einige Zeit sich aufhielt. Hier begann er sofort auch an den dritten Theil seiner Summe zu

---

[1]) Seine Anwesenheit bei diesem Capitel ist festgestellt durch urkundliche Angaben bei Touron p. 257, nach Echard et Quetif, I, p. 280.

[2]) Der Eingang dieser Schrift enthält eine bemerkenswerthe Äußerung über die Anwendung der Philosophie auf religiöse und theologische Fragen: Mihi videtur tutius esse, ut haec quae philosophi communes senserunt, et nostrae fidei non repugnant, neque sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur, neque sic esse neganda, tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur.

[3]) Eine Stelle in dem Condolenzschreiben der Pariser Universität nach Thomas' Tode nimmt auf diese Einladung Bezug. Bulaeus III, p. 408.

[4]) »Caroli utriusque Siciliae regis vota praevaluere.« Stelle aus des Caesar Eugenius Neapolis sacra p. 278, citirt bei Touron p. 261.

gehen, und arbeitete seine Commentarien über die beiden Schriften des Boëthius: De hebdomadibus — de Trinitate aus. Er hielt auch öffentliche Vorträge darüber; als er einstmals vor einer zahlreichen Zuhörerschaft die Schrift de Trinitate erklärte, begegnete es ihm — wie ein Augenzeuge erzählt [1]) —, daß die Kerze, die er in der Hand hielt, bis auf den letzten Rest sich verzehrte, ohne daß er es merkte, bis der brennende Docht zwischen seinen Fingern erlosch; nun erst wurde er auf das Geschehene und auf den Schmerz der verletzten Hand aufmerksam, den er bis dahin gar nicht wahrgenommen.

Seine Ankunft in Neapel erfüllte Alles mit der lebhaftesten Freude. Volk und Adel, aus diesem mehrere Verwandte des Hauses Aquino, gaben durch öffentliche Beweise ihre Theilnahme an diesem für die Hochschule so bedeutenden Ereignisse unzweideutig zu erkennen. Die Universität brachte dem König eine feierliche Danksagung dar, und Carl zeigte, daß er den Vorzug, welcher seiner Hauptstadt vor vielen anderen geworden war, zu schätzen wußte, indem er für den Unterhalt des berühmten Lehrers eine bedeutende Summe (monatlich eine Unze Goldes) anweisen ließ [2]). Ob Thomas zu ihm in ähnlichen Beziehungen gestanden, wie zu König Ludwig, wäre zu wissen nicht unwichtig; es fehlt indeß an sicheren Andeutungen hierüber, und nach Thomas' Charakter zu urtheilen, ist es fast als gewiß anzunehmen, daß er den Hof Carl's gänzlich gemieden habe.

Mit dem Erzählten sind wir nun bis nahe am Schlusse der Lebensgeschichte des heiligen Thomas angekommen; was außer den Vorgängen seiner letzten Tage über ihn noch zu erzählen ist, gehört größtentheils nicht mehr seiner höchst einfachen und anspruchlosen äußeren Lebensgeschichte, sondern einem verborgenen Leben höherer

---

[1]) Bolland. p. 674, n. 48.

[2]) So berichtet Caesar Eugenius a. a. O. p. 268, siehe Touron p. 262. Ebendaselbst ist auch eine in der Neap. Sacr. mitgetheilte Inschrift zu lesen, welche, über der Aula des Dominicanerklosters in Neapel angebracht, folgendermaaßen lautete: „Ehe du eintrittst, bezeige deine Ehrerbietung diesem Bilde, diesem Stuhle, von welchem herab der große Thomas von Aquino einer unzählbaren Schülermenge einst die Aussprüche der Weisheit verkündete; nachdem König Carl I. zum Ruhm und Heil seines Jahrhunderts dem Königreiche dieses Glück verschafft und für den Unterhalt des berühmten Lehrers monatlich eine Unze in Gold ausgesetzt hatte."

Ordnung an, welches im Stillen seiner himmlischen Vollendung entgegenreifte. Er war aber nebstdem durch sein innerliches Schaffen auch auf das Tiefste mit dem geistigen Leben seines Jahrhunderts verwachsen; und der Ruhm, den er ungesucht schon während seines Lebens reichlich und ungetheilt erntete, zeugt von der überlegenen Macht seines Geistes und von der Größe und Bedeutsamkeit seiner Leistungen. Um nun diese Bedeutung gehörig zu würdigen, ist es nothwendig, vorerst den vielverzweigten Beziehungen nachzugehen, in welchen er zum geistigen und kirchlichen Leben seines Jahrhunderts gestanden, und den Einfluß hervorzustellen, welchen er in allen diesen Beziehungen theils anregend und weiterführend, theils moderirend und richtigstellend, vermittelnd und ausgleichend, genommen hat. Weiters ist sodann zu zeigen, wie er die Ergebnisse aller dieser Thätigkeiten zusammengefaßt und mit tiefeindringendem Geiste daraus ein harmonisch abgerundetes Ganzes gestaltet; wie er in dieses sein vollendetstes Werk zugleich die Traditionen der gesammten kirchlichen und wissenschaftlichen Vergangenheit aufgenommen, und die christlichen Denkbestrebungen eines Jahrtausends einem für seine Zeit höchsten systematischen Abschlusse entgegengeführt hat.

Thomas stand als Denker auf dem Boden der Aristotelischen Philosophie; auf Grundlage derselben hatte er sich mit der gesammten antiken Philosophie, und namentlich auch mit Plato zurechtgesetzt; mit Hilfe derselben suchte er die speculativen Ausschreitungen christlicher und außerchristlicher Denkbestrebungen auf ihr rechtes Maaß zurückzuführen, und die unklare Überschwenglichkeit zur Klarheit und Bestimmtheit zu nöthigen; sie war ihm das Instrument, mittelst dessen er die für alle Zeit unübersteiglichen Gränzen der denknothwendigen Vernunfteinsicht abmarkte, sie war ihm das strenge unerbittliche Richtmaaß alles irrationalen und vernunftläugnenden Widersinns; auf einer richtigen Auslegung der peripatetischen Philosophie bestehend wirkte er dem verderblichen Einflusse der arabischen Lehre, dem Naturalismus, Fatalismus und Sensualismus entgegen. Er läßt sich auf die Lehren eines Avicenna, Averroes, Avicebron u. s. w. oder auch eines Alexander und anderer griechischer Commentatoren des Aristoteles eben so ausführlich ein, wie auf theologischem Gebiete auf die häretischen Sätze eines Sabellius, Arius, Photinus, Nestorius, Apollinaris, Eutyches u. s. w. oder wie auf die Irrthümer eines Manes und Origenes; und das eine wie das

andere Mal keineswegs aus bloßem gelehrten Interesse, sondern im Hinblick auf sehr reelle und dringende Angelegenheiten und Bedürfnisse der Gegenwart; denn wie die genannten Irrlehren in den mannigfaltigen mittelalterlichen Secten des Abendlandes in der verschiedenartigsten Weise wieder aufgelebt hatten, so waren auch die widerchristlichen Lehren der Araber in die christlichen Schulen eingedrungen und wurden in theologischen und philosophischen Büchern vertreten; wenn er die Platoniker bekämpft, so hat er in der Regel immer auch Männer aus der Gegenwart oder nächsten Vergangenheit im Auge.

Der Platonischen Philosophie widmet Thomas in seinen Werken durchgehends große Aufmerksamkeit, wozu, abgesehen von allen sonstigen Ursachen, die Frage nach den Universalien für sich allein Anlaß genug gegeben hätte. Plato steht ihm höher, als alle übrigen Philosophen des Alterthums mit Ausnahme des Aristoteles; obwol er zum Theile auch über diesen hinausgreift. Plato ist der erste Denker, welcher sich nicht nur, wie bereits Anaxagoras, zum Gedanken eines übersinnlichen Principes erhob, sondern dieses auch als schöpferische Seinsursache (universale essendi principium) erkannte [1]). Er fehlte aber in der Art und Weise, in welcher er sich der Realität übersinnlicher Causalitäten zu vergewissern trachtete. Sein Weg war folgender: Da er sah, daß alle alten Naturphilosophen auf eine wahre und gewisse Erkenntniß der Dinge, theils wegen des beständigen Flusses der Dinge, theils wegen der Trüglichkeit der sinnlichen Anschauung verzichteten, so nahm er gewisse von der Materie der wechselnden Dinge freie Naturen an, in welchen die menschliche Seele die unveränderlich hingestellte Wahrheit der Dinge erfasse. Die Seele erfaßt diese übersinnlichen Wesenheiten durch eine doppelte Abstraction; erstlich durch die mathematische, welche vom materiellen Inhalte der particulären Sinnendinge wegsieht; zweitens durch Hinwegsehen von jeder Particularität im Hinblicke auf den reinen Allgemeinbegriff. So gewann er zwei Gattungen abstrahirter Wesenheiten: jene der letzteren Arten nannte er

[1]) Vgl. Opusc. 15 de substantiis separatis. c. 1. Diese leider unvollendete Schrift gibt von dem besonderen Gesichtspuncte ihres Gegenstandes eine sehr vollständige Geschichte der Philosophie, soweit sie von Thomas überschaut werden konnte.

Ideen oder Formen (species). Die mathematischen Wesenheiten lassen noch eine individuelle Mehrheit innerhalb der einzelnen Species zu, die Allgemeinbegriffe sind jeder selber eine Species. Unter diesen besteht weiters eine gewisse Rangordnung; das Einfachste muß, wie im Verstande das Erste, so auch in Wirklichkeit das Höchste sein. Dasjenige, was der Verstand zuerst begreift, und in allen seinen anderen Begriffen voraussetzt, ist das Eine und Gute; daher muß die erste Idee des Einen, das an sich Eine und Gute, das erste Princip der Dinge sein; dieses erste Princip nennt Plato den höchsten Gott. Das Gute ist aber wesentlich mittheilend und mittheilbar; darum schließt sich an das erste Höchste eine Reihe ihm entflossener Substanzen an, die als secundäre Einheiten an der Einheit des ersten höchsten Principes Theil haben; dieß sind die Dii secundi. Weil alle Formen am Einen Theil haben, so muß der Verstand, damit er begreife, an den Formen Theil haben. Darum setzt Plato unter die Reihe der secundären Götter oder Einheiten eine Reihe reiner Intelligenzen, deren erste in der vollkommensten Weise an den Formen Antheil hat, die folgenden im abgestuften Maaße, jede aber actuell theilhabend, während die Formen nicht wieder durch Theilhaben an höheren Formen, sondern durch sich selbst erkennen, also nicht intelligente, sondern in ihrem Theilhaben an der primären Einheit superintelligente Wesen sind. Unter den Wesen, welche Intelligenzen sind, steht eine Reihe anderer Wesen, welche Intelligenz haben; dieß sind die höher begabten Seelen. Denn nicht alle Seelen haben Intelligenz. Den Seelen kommt es zu, die ihnen angeeigneten Körper zu bewegen; die Körper, welche an keiner Seele participiren, können sich nicht durch sich selbst bewegen, sondern müssen von Außen bewegt werden. So unterordnet sich den Seelen wieder eine Reihe von Körpern; der höchste derselben, der erste Himmel, wird von der obersten Seele bewegt, der nächst folgende von der nächst folgenden Seele und so herab bis zum letzten himmlischen Körper. Unter diesen stehen noch andere unsterbliche Körper, welche immerwährend an ihren Seelen Theil haben, die Ätherkörper der Dämonen zwischen Himmel und Erde und die inneren feineren, unter der gröberen Körperhülle verborgenen Seelenleiber der Menschen; denn der gröbere Außenleib steht zur Seele in keinem innigeren Verhältnisse, als das Schiff zum Schiffer.

Dieses System Plato's ist nun, soweit es auf seine Lehre von den übersinnlichen Wesenheiten gegründet ist, durchaus unhaltbar. Plato ist außer Stande, die Realität derselben als denknothwendig zu erweisen [1]). Was die Universalien anbelangt, so hat Aristoteles im siebenten Buche seiner Metaphysik vielseitig dargethan, daß sie keine Substanzen sein können [2]); gäbe es ein substanzielles Ansichsein der Eigenschaftsbegriffe der sinnlichen Substanzen, so könnte es kein unsinnliches, sondern nur ein sinnliches sein, da man sich z. B. die Krummheit, sofern sie eine Wirklichkeit sein soll, nicht ohne ein Subject der Krummheit, also nicht ohne Materie denken kann [3]). Eben so wenig können die mathematischen Formen schlechthin als unsinnliche Entitäten genommen werden; der sie denkende Verstand abstrahirt zwar von der individuellen Materie des Einzeldinges, und selbst von der materia communis der Gattung, zu welcher das Ding gehört, nicht aber von der materia intelligibilis, ohne welche eine Quantität schlechterdings nicht gedacht werden kann [4]). Dieß übersehend, identificirt Plato das unum, welches mit dem ens identisch ist, mit dem unum als Princip der Zahl, und sagt, Einheit ist die Substanz, die keine Position hat; die eine Position erlangt habende Einheit ist der Punct; wie aus der Einheit alle positionslosen Zahlen hervorgehen, so aus dem Puncte alle continuirlichen Quantitäten. Die Zahlen sind die Formen der Größen, Eins die Form des Punctes, Zwei die Form der Linie, der Ternar die Form der Fläche, der Quaternar die Form des Körpers, unter welchen die dreiseitige Pyramide mit ihren vier körperlichen Winkeln den ersten Rang einnimmt u. s. w. [5]) Plato kam auf seine irrthümliche Ansicht über die Wesenhaftigkeit der abgezogenen Begriffe wahrscheinlich dadurch, daß er glaubte, die erkannten Dinge müßten in der Wirklichkeit auf dieselbe Weise existiren, wie im Verstande, mithin als allgemeine, immaterielle, der Bewegung entrückte Existenzen. Dieß ist aber nicht nothwendig; sehen wir doch, daß die Formen der Sinnendinge, z. B. Weiß, an verschie-

---

[1]) Opusc. 15, c. 2.

[2]) 1 qu. 84, art. 3. Vgl. oben S. 477. 478.

[3]) De ver. qu. 10, art. 6.

[4]) 1 qu. 85, art. 1, ad 2.

[5]) Anal. Post. I, lect. 41, a.

denen Gegenständen in verschiedenen Intensitätsgraden erscheinen; ferner, daß die Farbe am Gegenstande ein materielles, in der Sinnesempfindung ein immaterielles Sein hat. Demzufolge ist es auch denkbar, daß sie und alles andere Sinnliche und Materielle im Verstande auf unsinnliche und immaterielle Weise existiren [1]). Ist Plato's Ansicht von den Universalien unrichtig, so muß auch die darauf gebaute Erkenntnißtheorie unrichtig sein; ohnehin wäre es wunderlich genug, wenn wir im Denken mit einem ganz anderen Sein beschäftiget wären, als welches wir in der Anschauung vor uns zu haben glauben; auf eine Erkenntniß der Sinnenwelt müßte unter dieser Voraussetzung schlechthin verzichtet werden. Gibt es keine an sich existirende Universalien, so kann es auch kein Theilhaben an denselben geben; eine Ansicht, die ohnehin, da sie sich über alles resolutorische Erkennen hinwegsetzt, mit methodischer Wissenschaftlichkeit sich nicht verträgt, und consequent jeden Unterricht als überflüssig erklären müßte [2]). Es bleibt nur unerklärlich, wie der Mensch auf die ihm angeblich angebornen Ideen sich gar nicht sollte erinnern können; da er doch sonst die einmal erlangten Erkenntnisse des natürlichen Verstandes nie mehr vergißt [3]). Mit der gerügten Mißachtung des resolutorischen Erkennens hängt eine andere fehlerhafte Behauptung zusammen, wenn er nämlich dem Gedanken des Einen oder Untheilbaren die Priorität im Erkennen des Verstandes schlechthin zuspricht. Hier übersieht er, daß man zwischen mehreren Arten des Untheilbaren zu unterscheiden habe; das quantitative Continuum und das seiner Species nach Untheilbare ist allerdings im Erkennen früher da, als die distincte Erkenntniß der Theile des Continuums und der constitutiven Momente der Species; zum Gedanken des schlechthin Untheilbaren aber, des Punctes und der Einheit gelangt der Verstand erst via privationis, indem er vom Begriffe der Theilbarkeit ausgeht, und diese am Objecte seines Gedankens schlechthin verneint [4]).

---

[1]) 1 qu. 84, art. 1.

[2]) Anal. Post. I, l. 1.

[3]) 1 qu. 84, art. 3. — Hieher gehört auch die Behauptung Plato's, daß die Sprache reines Naturgebilde und die Worte natürliche Ähnlichkeiten der durch sie ausgedrückten Dinge seien. Aristoteles erkennt sie als Kunstgebilde. Periherm. I, l. 4, d; l. 6, d.

[4]) 1 qu. 85, art. 8.

In Folge der Platonischen Ansicht über das Erkennen des Übersinnlichen muß auch die Platonische Anthropologie ganz falsch sein. Plato erklärt die Thatsache, daß die angebornen Ideen des Menschen nicht von selbst in's Bewußtsein treten, aus dem hindernden und störenden Einflusse der menschlichen Sinnlichkeit. Eine solche Störung ist aber unbegreiflich, wenn die vernünftige Seele mit dem Leibe ein natürliches Ganzes ausmachen soll [1]). Er stellt daher auch die natürliche Einheit beider in Abrede; oder er sagt vielmehr, die Seele sei der Mensch, und der Leib bloß das Werkzeug des Menschen. Wäre jedoch die Seele bloßer Beweger des Körpers, so müßte es in ihrem Belieben stehen, mit dem Körper sich zu verbinden und ihn zu verlassen, wann und wie es ihr gefällt; das Wesen des Körpers würde hiedurch in keiner Weise afficirt, von einer Erzeugung oder Zerstörung des Körpers durch Eintritt oder Entweichung der Seele aus dem Körper könnte keine Rede sein; sie wäre nicht Ursache seines Lebens und verliehe ihm und seinen Theilen keinen specifischen Charakter, was doch gegen alle gesunde Auffassung streitet, indem Fleisch, Hand u. s. w. an der Leiche nur in äquivoker Weise so genannt werden wie am lebendigen Leibe, da sie ihre specifischen Thätigkeiten nicht mehr üben [2]). Mit der Behauptung, die Seele sei der Mensch selber, macht Plato den Menschen zu einem unsichtbaren Wesen und läßt unerklärt, wie das Empfinden, Zürnen, Fürchten u. s. w., woran doch offenkundig der Körper eben so sehr wie die Seele betheiliget ist, nur Eine Thätigkeit sein soll, da jeder dieser Acte ein Act Mehrerer, nämlich des Körpers und der Seele ist, und beide nach Plato dem Sein nach verschieden sind. Plato freilich behauptet die Einheit des Actes, und sagt, Seele und Leib verhalten sich bei einem solchen Geschehen als a quo und in quo des Geschehens. Diese Erklärung ist aber nicht zuläßig. Denn das a quo ist der Sinnesempfindung der äußere Gegenstand, unter dessen Eindruck der Körper in Kraft der empfindenden Seele leidet; daraus folgt, daß die sensitive Seele dem Sein nach von dem beseelten Körper nicht verschieden sein könne. Wollte man aber behaupten, daß im Act der Empfindung bloß der Körper leide, die sensitive Seele hingegen thätig sei, so

[1]) 1 qu. 84, art. 3.

[2]) Gent. II, c. 57.

müßte sie vermöge der ihr im Unterschiede vom Körper eigenen Thätigkeit auch eine eigene Subsistenz haben, mithin unabhängig vom Leibe bestehen und unsterblich sein [1]); in der That behauptet auch Plato die Unsterblichkeit der Thierseelen. Da er Seele und Körper einander als Thätiges und Leidendes gegenübersetzt, und das Thätige eine vom Leidenden unabhängige Subsistenz haben muß, so ist er genöthiget, selbst schon der vegetativen Seele eine vom körperlichen Sein unabhängige Subsistenz zuzuschreiben; vermöge ihrer eigenen Thätigkeiten muß aber die vegetative Seele sodann auch ein von der empfindenden Seele gesondertes Sein haben, so wie diese wieder ein von der intellectiven Seele gesondertes Sein. Sonach sind nach Plato im Menschen eigentlich drei Seelen vorhanden [2]) mit ihren entsprechenden Wirkungssphären in Leber, Herz und Haupt des menschlichen Leibes, und der Mensch gewissermaaßen ein Congregat aus drei Seelen. Nun ist einmal die Dislocirung der drei Seelen in die genannten drei Regionen durchaus unrichtig; der intellectiven Seele können, da sie eine immaterielle Subsistenz hat, gar keine Theile des Körpers im Besonderen zugewiesen werden; ferner wirken, wie sich dieß an abgeschnittenen Theilen von Pflanzen und Würmern zeigt, an einem und demselben Orte verschiedene Seelenkräfte zusammen, woraus hervorgeht, daß es keine solche örtliche Vertheilung der Seelen oder Seelenkräfte gibt, wie Plato annimmt. Doch auch abgesehen hievon geht jene Seelendreiheit nicht an; da sie nämlich keine wesenhafte, sondern nur eine accidentelle Einheit bilden sollen, so könnte das, was durch die eine dem Menschen zukommt, von dem, was der anderen zukommt, nur per accidens ausgesagt werden; für den Menschen hätte demnach die Animalität, und für diese die Lebendigkeit als zufälliges Prädicat zu gelten. Aus der Seelendreiheit wird nothwendig eine Wesensdreiheit desselben; will man dieser Consequenz ausweichen, indem man die thierische und vegetative Seele sammt dem Körper als Organ der intellectiven Seele nimmt und einzig diese Mensch nennt, so ergibt sich der Widersinn, daß der Mensch kein empfindendes Wesen sei, sondern einer empfindungsfähigen Sache sich bediene. Andererseits aber kann bei solcher Ansicht der intellective Charakter

[1]) Gent. II, c. 57.

[2]) Ibid. c. 58.

nur eine Accidenz an dem Individuum sein, welches man nach gemeinem Sprachgebrauche Mensch nennt; und hält man die Seelendreiheit fest, so muß an demselben überdieß auch die Animalität als etwas Accidentelles genommen werden; denn was nach der ersten substanziellen Form zu einer Sache später noch hinzukommt, kann nur accidenteller Natur sein, die erste Form und Grundlage der Wirksamkeit der beiden höheren Formen oder Seelen ist die nutritive Seele, und so könnten die Begriffe Thier und Mensch nie eine Substanz, sondern nur Eigenschaftsbegriffe ausdrücken [1]). So drängt demnach Alles dahin, die Seelendreiheit sowol, wie die Seelenzweiheit aufzugeben, und nur Ein Seelenwesen im Menschen anzuerkennen, was nicht anders denkbar ist, als daß man sich die Kraft der vegetativen Seele in der animalischen, diese in der intellectiven aufgehoben denkt. Wären sie nicht in dieser Art Eins, so müßten sie durch etwas außer ihnen Befindliches geeint werden; dieß könnte nicht der Körper sein, da er vielmehr durch die Seele zusammengehalten wird; also müßte das Einende etwas sein, was in eminenterem Sinne Form und Einheit ist, als die drei zu einenden Seelen, und wäre es selbst wieder ein an sich Eines, so bedürfte es abermals eines weiteren höheren Einenden u. s. w., bis man auf ein wahrhaft Eines gelangte, und dieß wäre erst die Seele. Es ist nur Ein Seelenwesen im Menschen denkbar; denn die einzelnen Seelenkräfte können sich wechselseitig hemmen, die eine die Wirksamkeit der anderen schwächen u. s. w., was nicht denkbar wäre, wenn sie nicht alle in Einem Principe wurzelten. Dieses Eine Princip kann nicht der Körper sein; von der intellectiven Thätigkeit wird man dieß ohnehin nicht behaupten wollen, kann es aber für gar keine Seelenthätigkeit geltend machen. Denn käme es dem Körper als Körper zu, Princip seelischer Thätigkeiten zu sein, so müßten alle Körper solche Thätigkeiten äußern, was offenkundig nicht der Fall ist. Alle seelischen Thätigkeiten wurzeln in Einem seelischen Principe; diese Eine Seele des Menschen aber kann, wofern der Mensch wirklich Ein Wesen sein soll, zum Körper nicht bloß in dem äußerlichen Verhältnisse eines Bewegers stehen, sondern muß als lebengebende Seinsform desselben genommen werden.

So muß die Platonische Anthropologie durchgängig jener des

---

[1]) Gent. II, c. 58.

Aristoteles den Platz räumen. Anerkennender, wenn auch bei weitem nicht unbedingt zustimmend, gestaltet sich Thomas' Urtheil über Platon's Lehre von den himmlischen Welten. Hier läßt er sich auf eine Vergleichung mit der Aristotelischen Lehre über denselben Gegenstand ein; ohne dem einen oder anderen der beiden Philosophen unbedingt den Vorzug zu geben, findet er, daß die Aristotelische zwar im Ganzen richtiger, die Platonische dagegen reicher und voller sei. Plato setzt vier Ordnungen geistiger Wesen zwischen dem höchsten Gotte und den Menschenseelen: die Dii secundi, die reinen Intelligenzen, die Seelen der himmlischen Körper und die Dämonen, gute sowol als böse. Auf christlichem Standpuncte wären alle diese Mittelwesen insofern zuzugeben, als sie mit den Engeln identisch genommen werden könnten; auch in der Schrift werden die Dämonen als Engel erklärt, und wenn es Seelen der Himmelskörper geben sollte, so wären sie, wie Augustinus bemerkt, gleichfalls unter die Engel zu rechnen [1]). Aristoteles setzt nur zwei mittlere Ordnungen geistiger Wesen zwischen den höchsten Gott und die Menschen; zunächst nach Gott die reinen Intelligenzen (substantiae separatae) und unter ihnen die Seelen der Himmelssphären, welche die reinen Intelligenzen zu Zielen ihrer bewegenden Thätigkeiten haben. Den höchsten Gott gewinnt er in dem nothwendigen Gedanken eines höchsten movens immobile, welches unkörperlich und quantitätslos sein muß. Daneben stellt sich aber auch der unabweisliche Gedanke eines sich selbst bewegenden mobile primum ein, dessen Vorzug vor allem anderen Beweglichen darin besteht, daß es von selbst bewegt wird. Nach Analogie der irdischen Erfahrung geht jede Bewegung aus einem Begehren nach einem über die respective Bewegung erhabenen Gute hervor. Nun ist in der Ordnung der Begehrungen das intellective Begehren dem Range nach das höchste; mithin muß das mobile primum als intellectiv begehrendes gedacht werden; und dieses Begehren ist die Ursache seiner Bewegung. Aber nur Körperliches ist bewegungsfähig; also muß das mobile primum ein mit intellectiver Seele begabter Körper sein. Dieß ist der erste Himmel, und unter ihm eine Reihe anderer Himmel in absteigender Ordnung bis zum letzten herab, jeder mit einer eigenen Seele begabt, und jeder nach einem eigenen über alle Bewegung erhabenen immate-

[1]) Opusc. 15, c. 1 gegen Ende.

riellen Ziele strebend. Diese unsinnlichen Ziele sind die reinen Intelligenzen oder substantiae separatae, die von den Seelen der himmlischen Sphären zu unterscheidenden Beweger derselben, das Wort Beweger als Finalursache der Bewegung genommen. Der erste Himmel hat den höchsten Gott selber zur Finalursache seiner Bewegung, der zweite Himmel begehrt die dem höchsten Gotte nächste erste substantia separata, der dritte Himmel die zweite u. s. w. Zwischen den Himmeln und der irdischen Sphäre gibt es keine beseelten Körper, da die Elementarkörper sich nicht zu Tastorganen eignen, deren kein empfindendes Wesen entbehren kann [1]).

Diese Aristotelische Theorie bietet vielerlei Puncte zur Vergleichung mit der Platonischen dar. Wie der höchste Gott Plato's der erste in der Reihe der Götter, so ist der höchste Gott des Aristoteles der erste in der Reihe der substantiae separatae, nur daß diese nicht gleich den Platonischen Göttern (= Ideen = Formen) die Wesenheiten oder Species der Sinnendinge sind. Wie Plato's Götter am Einen Urguten participiren, mithin aus Potenz und Actus zusammengesetzt sind, so auch die substantiae separatae des Aristoteles. Auch darin kommen beide überein, daß sie einen durch die Obmacht der höheren Potenzen beherrschten Zusammenhang der Weltordnung aufweisen, so daß jedes Sein einer niedrigeren Ordnung von einer höheren Ordnung, sammt dieser abermals von einer noch höheren Ordnung u. s. w. beherrscht ist, mit einer nach Oben fortschreitend zunehmenden Vollkommenheit. Nach Plato ist durch Gott Allem vorgesehen: durch die erste reine Intelligenz der gesammten Reihe der Intelligenzen und Allem, was unter ihnen ist; durch die höchste Seele den anderen Seelen ihrer Ordnung und durch diese allen anderen Ordnungen des Geistigen und Körperlichen. Jedes Höchste einer Ordnung wird in seiner vorsehenden Thätigkeit von allen anderen Wesen derselben Ordnung nachgeahmt, was sich gleichfalls durch alle Reihen herab wiederholt. Die vollkommenste Vorsehung ist in den himmlischen Regionen; Plato läßt das Schlimme neben dem Guten im Bereiche der Dämonen beginnen, für Aristoteles ist die irdische Sphäre die Region des Defectiblen im Geistigen und Körperlichen, im Gegensatze zur Unwandelbarkeit und Indefecti-

[1]) Opusc. 15, c. 2.

bilität alles Himmlischen [1]). Es gereicht indeß der Aristotelischen Ansicht nicht zum Vortheile, daß sie die Platonischen Dämonen gänzlich ausfallen läßt. Die Platoniker können aus ihrem Wirken manche Erscheinungen im Gebiete der Magie (Geisterbeschwörungen) und an den sogenannten Arreptitiis erklären, wofür sich aus bloßen siderischen Einflüssen keine genügende Erklärung beibringen läßt [2]). Eben so ist es ein Mangel, daß Aristoteles die Zahl der reinen Intelligenzen auf die Zahl der himmlischen Sphären beschränkt, wozu kein nöthigender Grund vorlag, da über dasjenige, was das Ziel betrifft, die Entscheidung nicht nach solchen Gründen zu bemessen ist, welche von den auf das Ziel geordneten und ihm darum untergeordneten Objecten hergenommen sind. Er hätte zwischen einem nächsten und einem letzten Ziele des ersten Himmels unterscheiden sollen; wenn letzteres Gott selbst ist, so muß nicht auch ersteres mit Gott zusammenfallen. Es ist nicht glaublich, daß der ungemeine Abstand der höchsten immateriellen Substanz von jedweder körperlichen nicht durch zahllose Wesen ausgefüllt sein sollte. Aristoteles fühlt dieß selber, und bescheidet sich deßhalb, diese Frage einem Gewaltigeren nach ihm zu überlassen, da er, um in seinen Entscheidungen sicher zu sein, sich von der erfahrungsmäßigen Grundlage seiner Ansichten nicht gerne entfernen mag. Er stellt demnach seine Ansicht als etwas Problematisches hin, wie er es auch hinsichtlich seiner Ansicht über die anfangslose Dauer der Welt macht, welche Ansicht sich übrigens leicht berichtigen läßt, wenn man die unendliche Macht des ersten Bewegers, um welche es dem Aristoteles einzig zu thun ist, anstatt aus der Ewigkeit der Bewegung, vielmehr aus deren Uniformität zu begründen versucht [3]).

Zwischen Gott und der sinnlichen Erscheinungswelt steht nach Plato die Welt der Ideen, an welchen participirend die Sinnendinge sind, was sie ihren Begriffen nach sind. Es ist schon gezeigt worden, daß die Annahme subsistenter Allgemeinbegriffe keine Realität der ihnen entsprechenden Dinge zuläßt. Sie verträgt sich aber auch mit dem richtigen Gottesbegriffe nicht. Kann Gott nur im Hinblicke auf die außer ihm subsistirenden Allgemeinbegriffe die

---

[1]) Opusc. 15, c. 3 und 4.

[2]) Ibid. c. 3 und 19.

[3]) Ibid. c. 3 und 9 gegen Ende. Vgl. oben S. 437 ff.

Dinge erkennen, so ist er als Erkennender und folgerichtig auch als Seiender von etwas außer ihm, nämlich von den Ideen abhängig; er wäre nicht actus purus, da er nur vorerst durch die Ideen informirt, zum thatsächlichen Erkennen gelangen könnte. Daraus folgt, daß die Ideen nicht außer Gott existiren können. Existirten sie außer ihm, so müßten sie, weil Alles, was außer Gott ist, von ihm das Sein hat, durch ihn in's Sein gesetzt sein. Gott ist aber intelligenter Urheber alles dessen, was er setzt; also müßte er sie vorerst gedacht haben, ehe sie sein könnten. Also ist sein Denken nicht von ihrem Sein, sondern ihr Sein vielmehr von Gottes Denken abhängig, und fällt, da es nicht außerhalb Gott sein kann, mit Gottes Denken zusammen, die Ideen sind die Gedanken Gottes selber [1]), von dem nämlich, was außer ihm ist. Gott gewinnt diese Gedanken lediglich aus sich; er faßt nämlich die Vollkommenheiten aller Dinge in sich, und ist Alles, was die Dinge sind, selber in der allervollkommensten Weise. Wenn er nun diese Vollkommenheit seines absolut Einen Wesens denkt, so kann er sie auch nach allen Arten und Graden ihrer Mittheilbarkeit und Nachahmbarkeit denken, und diese Gedanken Gottes sind die Ideen. In diesem Sinne und soweit ist demnach auch die Platonische Lehre von den Ideen als Urbildern aller materiellen Existenzen zu halten [2]); und so ist es auch gemeint, wenn Augustinus von einer Mehrheit der Ideen in Gott spricht und sagt, Gott habe nach einer anderen Idee das Pferd, nach einer anderen den Menschen gemacht. Das am Schöpfungsbegriffe Platon's Haltbare reducirt sich lediglich auf den Gedanken, daß das Sein der Dinge von Gott ist. Der Bestand der Schöpfung ist nach ihm seit ewig. Ferner nimmt er außer dem Ursein, welches der höchste Gott ist, noch ein Urleben und einen Urverstand an; und wie er das Sein alles Seienden vom höchsten Gotte ableitet, so das Leben alles Lebendigen von jenem anderen Principe, welches das Leben selber ist, und die Erkenntnißfähigkeit aller intellectiven Wesen von dem Principe, welches der Verstand selber ist (woraus sich auch seine oben besprochene Ansicht von der Seelenmehrheit im Menschen erklärt). Unter solchen Annahmen wird sich jedoch die substanzielle Einheit eines höher informirten

[1]) Gent. I, c. 51.

[2]) Ibid. c. 54.

Wesens niemals erklären lassen; sind die Animalität und die Verständigkeit des Menschen auf zwei verschiedene Principien zurückzuleiten, so ist der Einzelmensch nicht Ein, sondern zwei Wesen. In Beziehung auf die materiellen Wesen ließe sich noch mit einigem Scheine ohne evidenten Widerspruch die zur niederen Wesensform hinzutretende höhere Wesensform als Accidenz des materiellen Substrates fassen. Bei den immateriellen Substanzen hingegen geht dieß schlechthin nicht mehr an, und tritt der Widerspruch unmittelbar an's Licht, indem das Sein der immateriellen Wesen seinem Begriffe nach ein lebendiges ist und ihre Lebensthätigkeit eben nur das Erkennen und Wollen selber ist, also in lauter intellectiven Functionen besteht. Daher können sie mit ihrer gesammten Begabung offenbar nur durch Ein Princip gesetzt sein, und die von Plato statuirte nachfolgende Information durch andere Principien über ihnen müßte auf christlichem Standpuncte auf die Mittheilung der Ideen oder Species durch die Engel höherer Ordnungen an die Geister der niederen Ordnungen reducirt werden [1]).

Auf diese Sätze reducirt sich der Hauptsache nach das Ergebniß der Prüfung, welche Thomas als christlicher Peripatetiker mit der Platonischen Lehre vorgenommen. Daß auch die Aristotelische Philosophie der Ergänzung sowol [2]), wie der Richtigstellung bedürfe, fühlte er recht wol, und wir haben bereits mehrmals gesehen, wie er den Mängeln derselben abzuhelfen bemüht ist. Eine andere eben so wichtige Aufgabe der Zeit war es, die auf diesem Wege gewonnene philosophische Kosmologie und Anthropologie gegen die Entstellungen und Verschlimmerungen zu wahren, welche die Platonische wie die Aristotelische Lehre unter den Händen der Araber erlitt. In dieser Beziehung handelte es sich in erster Linie um den Schöpfungsbegriff. Plato und Aristoteles hatten ihn, wie Thomas vielfach darzuthun bemüht ist, festgehalten; die arabische Philosophie hingegen schwächt ihn in jeder Weise ab und endet ihre Entwickelung in Averroes mit gänzlicher Aufgebung desselben. Zwar hat ihn, wie wir eben zuvor sahen, auch Plato nicht genügend erfaßt; aber er leitet wenigstens alles Sein unmittelbar von dem höchsten

---

[1]) Opusc. 15, c. 11.

[2]) Vgl. z. B. 1 qu. 110, art. 1 ad 2.

Gotte ab. Nicht so Avicenna [1]), welcher unter dem unverkennbaren Einflusse des Neuplatonismus (Plotinus und Proklus) die Vielheit der Dinge nur mittelbar aus der ersten absolut einfachen Ursache herleiten zu können glaubt; dieselbe Ansicht — bemerkt Thomas — wird auch von Algazel vertreten und scheint in der Schrift de causis vorausgesetzt zu sein.

Dieser Anschauung wird nun mit folgenden Gründen begegnet [2]):

Das Bonum Universi steht höher als das Bonum jeder particulären Natur. Da das Bonum in der Zweckursache begründet ist, so kann selbst in der Wirksamkeit particulärer Agentien das Gute nicht erreicht werden ohne darauf gerichtete Intention des Wirkenden; um so mehr muß das Bonum Universi aus einer darauf gerichteten Absicht des Agens universale abgeleitet werden; mithin auch die Unterschiede der Dinge und deren harmonische Ordnung, worin eben das Bonum Universi besteht. Mithin muß das ganze Universum unmittelbar durch Gott gedacht und gesetzt sein. Man könnte freilich einwenden, aus dem Gesagten folge nur, daß das ganze Universum von Gott gedacht sein müsse, nicht aber, daß Alles unmittelbar durch ihn gesetzt sein müsse; und daß somit die Mittelursachen des Avicenna: die intelligentia prima, deren Emanationen, die erste Himmelsseele und der erste Himmelskörper, mitsammt der ganzen Doppelreihe der daran sich schließenden Emanationen als die im Dienste der Gedankenconception der höchsten Ursache thätigen Agentien zugelassen werden könnten. Um diesem Einwande zu begegnen, muß man darauf reflectiren, daß es einen doppelten Modus des Hervorbringens gebe, nämlich mit und ohne Bewegung und Veränderung. Das erstere vollzieht sich allerdings durch Mittelursachen, und auch Gott kommt in Hinsicht auf die bereits vorhandenen natürlichen Dinge ein solches durch Mittelursachen bewerkstelligtes Hervorbringen zu, in welchem von Gott das Sein des Hervorgebrachten, das Sosein desselben von den Mittelursachen herzuleiten ist. Von dieser Art des Hervorbringens ist aber das Schaffen, oder das Hervorbringen ohne Bewegung und Veränderung zu unterscheiden; die immateriellen Substanzen und die Himmelskörper

---

[1]) S. 80 und S. 486.

[2]) Opusc. 15, c. 10.

können, weil ingenerabel, einzig auf diese zweite Art entstanden sein, also nur durch Schöpfung; das Schaffen kommt jedoch einzig der ersten Ursache zu; mithin müssen alle immateriellen Substanzen und himmlischen Körper unmittelbar durch Gott gesetzt sein.

Diese Beweisführung läßt noch die Möglichkeit offen, die primitive Setzung der generablen Dinge nur mittelbar auf göttliche Causalität zurückzuführen. Daher macht Thomas weiter den Gedanken geltend, daß, je höher eine Ursache, desto universeller und ausgebreiteter ihre Wirksamkeit sei. Die erste Ursache gibt das, was allen Wesen gemein ist: das Sein; was noch dazu kommt und nach gegebenen Umständen auch durch Mittelursachen bewirkt werden kann, ist Contraction des gottgesetzten Seins durch Actualisirung dessen, was in ihm potenziell liegt. Daraus folgt, daß vorerst wenigstens die Materie der irdischen Dinge nothwendig durch Gott gesetzt sein müsse, ehe sie weiteren Determinationen durch Mittelursachen unterliegt. Aber auch die Wesensformen der generablen Dinge müssen ursprünglich durch Gott selbst gesetzt sein; denn das generirende Individuum einer Species verursacht nicht per se die gleiche Wesensform in dem Erzeugten, sondern bewirkt nur, daß die Form, kraft welcher es existirt, auch in dem erzeugten Individuum zu existiren anfängt. Causa per se des specifischen Charakters kann nur dasjenige sein, welches für alle zu derselben Species gehörigen Wesen Ursache derselben ist; demzufolge müßte das generirende Individuum, sollte es per se Ursache der Wesensform in dem Gezeugten sein, Ursache der Wesensform in allen anderen Individuen derselben Art, und auch seiner eigenen Wesensform sein, was absurd ist. Deßhalb hat Plato das Ansich der specifischen Wesenheiten von der Materie gänzlich abgetrennt, Aristoteles die allgemeine Ursache eines bestimmten specifischen Charakters in die Gestirne verlegt, und das generirende Individuum nur als particuläre Ursache anerkannt: Homo et sol generat hominem. Das Generiren als causare cum motu verursacht unter Obmacht der specifischen causa universalis den Hinzutritt der Species oder allgemeinen Natur zu dem Stoffe, aus welchem ein neues Individuum derselben Art gebildet werden soll. Jeder Generationsact setzt somit das Vorhandensein der Species bereits voraus; daher kann die Species nicht selber wieder durch Generation (causare cum motu) gesetzt worden sein, sondern nur durch Creation (causare absque motu). Das Creiren aber kommt,

wie schon gezeigt wurde, einzig der ersten Ursache zu, mithin müssen die Species selber in ihren ersten Exemplaren unmittelbar durch Gott gesetzt worden sein [1]). Nun könnte freilich noch gefragt werden, ob die immateriellen Substanzen des Himmels die der causa prima eigenthümliche Thätigkeit des Schaffens nicht wenigstens in übertragener Weise ausüben könnten? Das Vermögen zu schaffen — erwidert Thomas — läßt sich nicht übertragen; denn die Seinssetzung fordert ein unendliches Vermögen [2]), und dieses kommt nur Gott zu. Denn nur die unbegränzte Kraft Gottes kann den unendlichen Abstand des Nichtseins vom Sein überwinden; nur ein solches Sein, welches totum actu ist, kann se toto wirken, was nothwendig ist, um eine Sache secundum totam suam substantiam hervorzubringen; nur diejenige Thätigkeit, welche selber Substanz ist, bedarf keiner Materie als Unterlage ihres Wirkens; die Wirkungsweise der causae secundae wird durch die Materie bestimmt, die ihnen einzig nur durch die Wirksamkeit der causa prima subministrirt sein kann; der zur Eduction der Actualität aus der Potenzialität erforderliche Kraftaufwand läßt sich nach der relativen Stärke oder Schwäche der bereits vorhandenen Potenzialität messen, der zur Eduction der Wirklichkeit aus dem völligen Nichts nöthige Kraftaufwand muß unermeßlich sein.

Nun handelte es sich aber weiters auch um Begründung der gegen Avicenna geltend gemachten Unterscheidung zwischen dem causare cum motu und absque motu. Hiezu sah sich Thomas durch die Lehre des Averroes aufgefordert, welcher über Avicenna hinausgehend Gott nur als ewigen Beweger einer ewigen Materie gelten ließ. Die unmittelbare Consequenz dieser Ansicht war die Verwerfung des Schöpfungsbegriffes als einer Hervorbringung der

---

[1]) Opusc. 15, c. 10. Daß die ersten Exemplare jeder Species durch Gott selbst gesetzt sein müssen, wird zwar in der angeführten Stelle nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus dem, was Thomas in der besprochenen Kritik der Platonischen Schöpfungslehre gegen die Ableitung der individuellen Einzelsubstanz aus mehreren Principien bemerkt, die als wesenhaft Eine nur Eine Ursache haben kann. Da nun das Sein nur durch Gott selbst verliehen sein kann, so muß auch alles Andere, was zu dem wesenhaften Sein des Individuums gehört, durch Gott selbst gesetzt sein.

[2]) De Potent. qu. 3, art. 4.

Dinge aus Nichts. Diese Ansicht — bemerkt Averroes — ist ein unphilosophischer Irrthum, den alle drei Religionen (Islam, Judenthum, Christenthum) theilen; auch gläubige Philosophen dieser Religionen sind ihm zugethan. Hiemit sind namentlich die Motekallemin gemeint, die speculativen Religionsphilosophen der arabischen Moslim; auch Johann der Christ (der Aristoteliker Joannes Philoponus) wird von Averroes öfter genannt. Averroes verwirft nicht nur eine Erschaffung der Materie, sondern auch eine ursprüngliche Setzung der Formen durch Gott; dieß streite gegen den richtigen Sinn der Aristotelischen Lehre, und führe auf den undenkbaren Satz, daß aus Nichts etwas werden könne. Die Formen sind in der Materie bereits potenziell enthalten; die Function des ewigen Bewegers ist keine andere, als jene, die Entwickelung der Formen aus der Materie zu veranlassen. Diejenigen, welche an einer Setzung der Formen durch Gott festhalten, spalten sich wieder in zwei Parteien: die Einen lassen sie schlechthin von Außen der Materie aufgedrückt werden, wie Avicenna, welcher das formsetzende Agens den donator formarum nennt; auf einen solchen donator formarum führte lediglich der Irrthum, daß die Formen von der Materie unabhängige Realitäten seien, und dieser Irrthum stützt sich seinerseits wieder auf die grundfalsche Annahme, daß aus Nichts etwas werden könne. Die Vertreter der anderen Mittelpartei, Themistius, vielleicht auch Alfarabi, verlegen wol das Agens der generatio univoca schlechthin in die materiellen Dinge selber, die generatio aequivoca aber erklären sie aus dem Wirken eines von der Materie getrennten Agens. Diese Unterscheidung ist unhaltbar. Denn Alles, was aus Samen entsteht, wird mittelst der in Wasser und Erde verbreiteten Wärme erzeugt, deren Wirken durch den ersten Beweger sollicitirt wird. Nichts in der Materie wird durch eine außer ihm gelegene Kraft gebildet; Generation und Corruption sind lediglich Acte der Natur selber, welche im Kreislaufe eines nach rückwärts und vorwärts unbegränzten Entstehens und Vergehens sich entwickelt, um alles Mögliche, was in der Materie liegt, zu verwirklichen [1]).

Wir haben die Stellung, welche Thomas zur Lehre des Averroes einnahm, zum Theile schon bei Besprechung der Commentarien über Aristoteles kennen gelernt; zu einer zusammenfassenden Charak-

[1]) Vgl. Renan Averroes et l'Averroisme. Paris 1852, p. 82—86.

teristik und Darstellung der Bedeutung, welche der Averroistischen Lehre für das Mittelalter zukommt, wird sich später die geeignete Stelle darbieten. Hier nur die Antwort, welche Thomas ohne ausdrückliche Beziehung auf Averroes auf die beiden Hauptinstanzen seines Gegners und der Anhänger desselben gibt: Aus Nichts wird Nichts — kein causare absque motu.

In dieser Beziehung ist es nothwendig, zuerst den Satz zu begründen, daß Alles, was es außer Gott gibt, nur durch Gott selber sei [1]): Was zweien oder mehreren Dingen zukommt, kann keinem aus ihnen eigenst gehören, so daß es nicht von etwas Anderem wäre; sondern das eine Ding muß die betreffende Eigenheit entweder von dem anderen haben, dem dasselbe zukommt; oder beide müssen das ihnen Gemeinsame von einem dritten außer ihnen haben (wie zwei Kerzen ihr Licht vom Feuer haben). Das Sein wird aber von Allem ausgesagt, was es gibt. Es kann also nicht zwei Dinge geben, von welchen keines eine Seinsursache hätte; sondern es muß entweder das eine derselben Ursache des anderen sein, oder beide müssen eine gemeinsame dritte Ursache haben. Mithin muß dasjenige, welches durch nichts Anderes ist, Ursache von Allem sein, was auf irgend eine Weise ist. — Was einem Dinge seinem Wesen nach zukommt, läßt sich mindern und hinwegnehmen; was sich an ihm mindern und wegnehmen läßt, gehört ihm nicht eigenst an, sondern rührt von etwas außer ihm her, und ist auf dasjenige zurückzuführen, was in hoc genere das Eminenteste ist. So muß das Leuchtendste die Ursache des Leuchtens in allem Anderen sein, das Wärmste Ursache der Wärme in Allem, was warm ist u. s. w. Gott ist nun der Seiendste; also ist er die Seinsursache von Allem. — Wirkung und Ursache müssen einander proportionirt sein; wie die eigenartigen Wirkungen auf eigenartige Ursachen zurückleiten, so die gemeinen Wirkungen auf gemeinsame Ursachen. Allen Dingen ist aber das Sein gemein; also muß es eine über allen Arten von Ursachen stehende Ursache des Seins der Dinge geben. — Gott ist seinem Wesen nach das Sein, während alle anderen Wesen nur in participativer Weise sind; also haben sie Gott zur Seinsursache. — Alles zufällige Sein weist auf ein nothwendiges Sein als letzte Ursache alles zufällig Seienden zurück. Dieses

[1]) Gent. I, c. 15.

Nothwendige kann wol den Grund seiner Nothwendigkeit außer sich haben, letztlich aber muß es ein Nothwendiges geben, welches den Grund seiner Nothwendigkeit in sich selbst hat. Dieses kann aber nur Eines sein [1]) und wird Gott genannt. Also ist Gott die causa essendi von Allem, was ist. — Das minder Vollkommene ursprungt aus dem Vollkommenen; Gott ist das Allervollkommenste, also ist er Ursache von Allem.

Dieß vorausgeschickt, läßt sich nun auch die Schöpfung aus Nichts beweisen [2]): Demjenigen, was Gott gemacht hat, geht entweder etwas voraus oder nicht. Wenn Letzteres, so ist die Schöpfung aus Nichts bewiesen. Wäre aber vor dem Beginne der göttlichen Wirksamkeit etwas da, so müßte es entweder mit Gott identisch sein, oder nicht. Ersteres ist nicht möglich, da Gott nicht die Materie irgend eines Dinges sein kann; letzteres gleichfalls nicht, weil nichts sein kann, dessen Seinsursache Gott nicht wäre. — Das Gestalten einer bereits vorhandenen Materie verursacht determinirte Formen, und ist deßhalb vermöge der nothwendigen Proportion zwischen Wirkung und Ursache die Sache particulärer Ursachen. Gott aber ist universelle Seinsursache; also kann sein Wirken von keiner präexistenten Materie abhängig sein. — Je universeller eine Wirkung ist, desto höher muß ihre Ursache stehen. Das Sein ist eine universellere Wirkung als das Bewegtsein; denn es gibt auch unbewegliche Dinge, wie die Steine u. s. w. Also muß über dem Principe, welches nur die Kraft zu bewegen hat, noch ein höheres stehen als erstes Seinsprincip. Dieß ist aber Gott. (Vgl. gent. I, c. 13.) Also ist Gott nicht bloß als Beweger thätig. Alle jene Principien jedoch, welche die Dinge nur aus bereits vorhandener Materie zum Sein bringen können, wirken bloß durch Bewegung und Veränderung; denn jede Gestaltung der bereits vorhandenen Materie wird durch Bewegung oder Verwandlung bewirkt. Mithin ist Gott, soweit sein Wirken über dem eines bloßen Bewegers steht, von keiner präexistirenden Materie abhängig. — Durch Bewegung entsteht nicht ein Sein schlechthin, sondern bloß ein Sosein. Gott ist aber universelle Seinsursache; also kommt es ihm zu, nicht bloß Bewegungen und Veränderungen in einem bereits vorhandenen

[1]) Vgl. gent. I, c. 13 und 42.

[2]) Gent. II, c. 16.

Stoffe zu causiren, sondern auch ohne ein solches Substrat etwas hervorzubringen. — Jedes Seiende hat seinen eigenen modus actionis. Den Wesen, welche in Kraft einer inhärirenden Form actuell sind, entspricht es, dieselbe Inhärenz der Form auch an Anderem zu causiren. Gott ist aber nicht in Kraft einer inhärirenden Form, sondern seiner ganzen Substanz nach actuell. Diesem seinem Seinsmodus entspricht als eigener Actionsmodus, daß er auch andere Dinge ihrer ganzen Substanz nach hervorbringe. — Die Materie ist für ein Wirkendes nothwendig, um als Leidendes dessen Wirkungen in sich aufzunehmen. Gott bedarf für sein Wirken keines solchen passiven Substrates, weil sein Wirken in seiner Substanz ruht und sachlich mit dieser zusammenfällt. — Jedes Agens, welches zu seinem Wirken der Materie als eines Substrates bedarf, muß in dieser ein seinem Vermögen proportionirtes Substrat haben, weil es ohnedem sein Kraftvermögen nicht entwickeln könnte. Die Materie hat kein solches proportionirtes Verhältniß zu Gott, da in ihr, wie Aristoteles beweist, nicht das Vermögen zu jeder Größe ist, während Gottes Vermögen unendlich ist. — Allüberall, wo ein geordnetes proportionirtes Verhältniß zweier Dinge statt hat, muß Eines aus dem Anderen, oder beide aus einem Dritten sein. Gibt es also eine dem göttlichen Wirken proportionirte Materie, und soll sie nicht von Gott sein, so müßte Gott aus ihr, oder es müßten beide, Materie und Gott, aus einem Dritten sein. Beide Fälle sind undenkbar, da Gott die causa prima ist. Das erste der Dinge muß die Ursache der übrigen sein, da sie sonst von jenem Ersten nicht geordnet sein könnten [1]). Zwischen Potenz und Actus besteht aber ein solches Verhältniß, daß, obwol bedingnißweise die Potenzialität vorausgeht (nämlich in demjenigen, was bald potenziell, bald actuell ist), doch schlechthin genommen der Actus der Potenz vorausgeht; denn jedes potenzielle Sein muß durch ein actuelles Sein in die Actualität übergeführt werden. Also muß Gott, der actus primus et purus, schlechthin früher als die Materie, und consequenter Weise die Ursache derselben sein (m. a. W.: Ihre absolute Unabhängigkeit von Gott schließt ihr Gesetztsein durch Gott

[1]) Ein Grund, dessen Gewichte Averroes mühsam ausweicht, wenn er sagt, daß die Materie, obwohl vernunftlos, so wirkt, als ob sie durch eine höhere Intelligenz geleitet wäre. Renan a. a. O. S. 84.

in sich). — Die Materie ist als ens in potentia in gewissem Sinne auch ein Sein; nun ist alles Sein durch Gott, also ist er auch die Ursache der materia prima.

Daraus läßt sich nun — soweit es nicht ohnehin schon ausdrücklich gesagt ist — ohne Mühe abnehmen, daß das Creiren Gottes kein causare cum motu et mutatione sein könne [1]: Anfang und Ende der Bewegung und Veränderung fallen in dieselbe Ordnung; entweder weil sie als conträre Gegensätze demselben Genus sich unterordnen (wie in der Zunahme durch Wachsthum, in der Alteration und Ortsveränderung), oder weil sie auf eine und dieselbe materielle Potenz sich beziehen (so die Privation und Form). In der Creation hat keines von Beiden statt; denn diese bezieht sich auf kein bereits vorhandenes potenzielles Substrat, und der Gegensatz von Nichtsein und Sein, um welchen es sich beim Schaffen als Übersetzung aus dem Nichtsein in's Sein handelt, steht außerhalb jedes Genus. — Jede Veränderung oder Bewegung involvirt einen Unterschied des früheren und späteren Verhaltens der Sache; von einem vorausgehenden Verhalten der noch ungeschaffenen Sache kann aber keine Rede sein. — Jede Bewegung oder Veränderung involvirt einen Proceß, dessen Abschluß die volle Verwirklichung des Gewordenen ist. In der Creation kann dieß nicht statt haben, weil sonst etwas als Substrat der bewegenden oder verändernden Thätigkeit vorhanden sein müßte; dieß streitet jedoch gegen den Begriff der Schöpfung.

Aus dem Gesagten erhellt die Nichtigkeit des Einwurfes, als ob die Creation eine Transmutation aus dem Nichtsein in's Sein wäre. Das Geschaffenwerden gehört zwar nicht in das Genus der Mutationen, kann aber gleichwol das Geschaffene zu seinem Subjecte haben, da es als Abhängigkeit des Geschaffenen vom Schaffenden in das Genus der Relationen gehört. Als Mutation gilt es nur nominell, soweit wir damit sagen wollen, daß wir uns das Geschaffene als etwas vorstellen, was zuerst nicht war und erst später zum Sein gelangt ist [2].

Eben so wenig besagt der Einwurf, daß, wenn das Geschaffensein als Relation etwas Wirkliches ist, es selber wieder eine Relation

---

[1] Gent. II, c. 17.

[2] Ibid. c. 18.

begründet, und diese abermals eine neue Relation und so in's Unendliche fort. Denn es ist mit der geschaffenen Sache zugleich geschaffen, involvirt somit keinen besonderen Creationsact, und bezieht sich, da es die Relation selber ist (quia essentialiter relatio est) auf keine andere Relation [1]).

Weiter noch, als die Averroistische Läugnung des Schöpfungsbegriffes geht der manichäische Dualismus, der den Ursprung der Dinge auf zwei Schöpfungsprincipe zurückführt, auf die Principien des Guten und Bösen, und überdieß beide Principien als körperliche setzt (Licht und Finsterniß), und darnach auch die Einheit der Weltregierung aufhebt. Es ist zunächst ganz irrational, ein Princip des Bösen dem Urguten als Princip gleichen Ranges gegenüberzustellen. Das Böse kann gar kein actives Princip haben, noch selber ein actives Princip sein, da es als Privation weder eine Seinswirklichkeit hat, noch auch etwas Wirkliches setzen kann. Sodann braucht es keinen ausführlichen Beweis, daß ein körperliches Princip kein intellectives Princip sein kann, wie es nach manichäischer Annahme sein soll. Endlich schließt das Gute den Begriff des Zweckes in sich; Alles strebt nach dem Guten, Nichts nach dem Bösen als solchem; mithin kann von einem Reiche des Bösen als solchen keine Rede sein. Übrigens scheint der manichäische Irrthum aus derselben Quelle geflossen zu sein, wie die vorhin erwähnten Irrthümer; nämlich daraus, daß man das, was an particulären Causalitäten bemerkt wurde, auf die universelle Ursache der Dinge übertrug. Man bemerkte im Bereiche der particulären Ursachen conträre Gegensätze; z. B. das Feuer erwärmt, das Wasser macht kalt. Nun dachte man sich für die niederen conträren Ursachen wieder höhere conträre Ursachen u. s. f. bis hinauf zu den ersten Principien dieser Contrarietäten. Man übersah, daß die erfahrungsmäßigen Contrarietäten einer höheren Allgemeinheit sich unterordnen, und daß, je weiter hinauf, die Ursachen immer weitgreifender und einflußreicher werden, und demnach die allerhöchste Causalität eine allumfassende und allermächtigste sein müsse, welche gar keinen Widersatz gegen ihre Macht mehr duldet [2]).

Die Abschwächung des Schöpfungsbegriffes führt nothwendig

---

[1]) Gent. II, c. 18.

[2]) Opusc. 15, c. 16.

dem Naturalismus entgegen; daher setzte bereits Avicenna außer dem ersten Principe nur Ein rein geistiges Wesen, die intelligentia prima. In dem Systeme des Averroes hingegen, welches ein Schaffen durch Gott gänzlich ausschließt, findet sich auch für immaterielle Subsistenzen außer Gott keine Stelle mehr. Avicebron [1]) gibt wol die Schöpfung im emanatianistischen Sinne zu, kann sich aber kein Wesen außer Gott denken, welches nicht aus Materie und Form zusammengesetzt wäre. Thomas widmet der dießfälligen Ansicht Avicebron's eine ausführliche Berücksichtigung [2]). Er gibt zuerst eine Kritik des ganzen Systems [3]), sodann der Aufstellungen über die Materialität der himmlischen Intelligenzen [4]). Das System stützt sich auf eine falsche ontologische Basis [5]), und ist schon in seiner Grundtendenz ganz verfehlt. Avicebron will durch Zurückgehen auf die letzten materiellen Principien den Gedanken des höchsten Seins gewinnen, während doch die Materie als solche am allermindesten ein Seiendes ist. Demzufolge fällt er in den Irrthum einiger alter Naturphilosophen zurück, welche die Alleinheit des Seienden behaupteten, nur daß er vermöge weiter fortgesetzter Abstraction statt eines sinnefälligen Grundkörpers eine unsinnliche Materie als Ursein gewinnt, die er übrigens gleich Jenen als Genus faßt, welches durch Hinzutritt differenter Formen specificirt werde. Da aber die Urmaterie als höchstes Genus die Substanz selber ist, so können sich die zunächst hinzutretenden differenten Formen der Geistigkeit und Körperlichkeit nur als accidentelle Zuständlichkeiten verhalten, und gleicherweise alle anderen nachfolgenden Specificationen der körperlichen Substanz, der elementaren Körperlichkeit u. s. w. Dieß gibt auch er zu, fügt jedoch hinzu, daß die Formen, obwol sie an sich Accidenzen seien, in denjenigen Dingen, in deren Definition sie als Prädicate erscheinen, substanziell seien. Diese ganze Auffassung streitet jedoch gegen den Begriff der ersten Materie, die

---

[1]) Opusc. 15, c. 2.

[2]) Ibid. c. 5—8.

[3]) Ibid. c. 6.

[4]) Ibid. c. 7. 8.

[5]) Existimavit, quod secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scil. ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda. Ibid. c. 5.

nur reine Potenzialität sein kann; sie streitet gegen die Principien der Logik, indem sie keine substanziellen, sondern bloß accidentelle Differenzen innerhalb der Genera zuläßt; gegen die Fundamente der Naturphilosophie, indem sie den Begriff der Generation und Corruption nur relativ zuläßt, endlich gegen die Ontologie, indem sie die substanzielle Einheit der Einzeldinge, und folgerichtig auch die Wesenhaftigkeit und Diversität der Dinge aufhebt. Weiters würde Avicebron's Ansicht bezüglich der causae materiales auf einen regressus in infinitum führen. Denn wie die Materie nach Avicebron in jeder ihrer Bestimmtheiten, deren jede einzelne auf Grundlage einer vorausgehenden fußt, zur Aufnahme entgegengesetzter specificirenden Formen disponirt sein soll, so muß auch die materia communis, die generische Grundlage der Körperlichkeit und Geistigkeit die entsprechenden differenten Dispositionen hiezu: Dichtigkeit und Subtilität, schon in sich tragen. Diese Materie, welche dicht oder dünn ist, muß abermals abgeschieden werden von der reinen Materie, welche keines von beiden ist und als höheres Genus über diesen specificirenden Unterschieden steht. Sie darf aber dann noch nicht als gänzlich uniform genommen werden, weil sie für diesen Fall nicht zwei differente Species, sondern nur Eine in sich aufnehmen könnte, womit die Diversification der Dinge schon von vorne herein abgeschnitten wäre. Also müßte in der resolutorischen Aufweisung der differenten Dispositionen in der aufsteigenden Reihe der Genera ein Rückgang in's Unendliche statt haben. In gewisser Hinsicht steht die Ansicht Avicebron's noch hinter jener der alten Naturphilosophen zurück. Diese konnten die Vielheit der Dinge erklären, da sie eine verschiedenartige Specification der quantitativ getheilten Urmaterie annahmen. Avicebron hingegen hat es zuhöchst mit einer quantitätslosen Materie zu thun. Und so bliebe denn letztlich nur übrig, den Gedanken von Einer Grundmaterie aufzugeben, und eine Mehrheit der Materien anzunehmen, die aber nicht durch ihre differenten Dispositionen oder Formen — denn dieß ist, wie bereits gezeigt, unthunlich —, sondern lediglich durch ihre differenten Potenzialitäten sich von einander zu unterscheiden haben.

Daraus folgt nun von selbst, daß die geistigen und materiellen Substanzen nicht aus derselben Materie gebildet sein können. Dieß geht auch daraus hervor, daß die geistigen Substanzen den Begriff ihrer Species ungetheilt darstellen, die materiellen Dinge aber nur

particulär, woraus nothwendig zu schließen ist, daß die Materie der körperlichen Dinge eine weit schwächere, zur completen Formaufnahme nur höchst unvollkommen befähigte Materie sei. Das Höhere und Niedere stehen einander gegenüber wie Actus und Potenz; daher ist die Körpermaterie nach Plato und Aristoteles reine Potenz, die geistige Materie hingegen muß schon als Potenz ein actuell Seiendes, d. h. eine subsistente Form oder eine Substanz sein. Will man eine solche Substanz Materie nennen, so sei es; in der Sache ist damit nichts vergeben.

Dieß vorausgeschickt, lassen sich nun auch die Gründe widerlegen, welche Avicebron speciell für die Materialität der geistbegabten Substanzen vorbringt.

Er sagt: Wären die geistigen Wesen nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, so könnte unter ihnen keine Diversität statt haben. Denn weder die Materie für sich, noch die Form für sich begründet eine Diversität; erstere nicht, weil sie erst durch die Formen diversificirt werden soll, letztere nicht, weil sich nicht angeben läßt, woher ihre Diversität stammen soll, wenn nicht aus der Materie; denn die Unterschiede der Geistsubstanzen, z. B. Vollkommenheit und Unvollkommenheit setzen Träger und Subjecte der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, also ein materielles Substrat voraus. Diese Argumentation ist jedoch in jedem ihrer Theile verfehlt. Denn es ist schon gesagt worden, daß es, da die Materie wesentlich Potenz ist, nach Verschiedenheit der Potenzen verschiedene Materien geben müsse. Nimmt man das Wort Materie als Substanz, so bedeutet es soviel als eine Position in genere substantia; denn da jedes der zehn Genera sich nach Potenz und Actus abtheilen läßt, so kann man auch von Substanzen reden, die bloß Potenzen sind, und als solche zu verschiedenen Arten von Actualität befähiget sind; die Elementar-Materie zur Aufnahme incompleter Formen, die Materie der Himmelskörper zur Aufnahme completer Formen, die Materie der Geistsubstanzen zur totalen Aufnahme der entsprechenden Formen. Daß im Reiche der Intelligenzen der Unterschied von der Materie abhängig sei, kann zugegeben werden; gleichwie die Farben nach den verschiedenen Graden der Luftdichtigkeit variiren, so gibt es in aufsteigend zunehmender Subtilität der Geistmaterie eine gradativ zunehmende Vollkommenheit der Intelligenzen bis hinauf zu Gott, dem Actus purus. Daraus folgt aber noch nicht, daß die

specifische Diversität durch die Materie causirt werde, als ob die Form sich als etwas rein Zufälliges hiezu verhielte, da vielmehr die Form die specifische Bestimmtheit selber ist. Und zudem, nicht bloß die substantiirte Materie, sondern auch die reine Potenzialität verhält sich zur Form als Subject, und so kann die Materie auch in den intelligenten Substanzen, unbeschadet der specifischen Diversität ihrer Formen, Subject derselben sein.

Ein anderer Grund Avicebron's lautet: Das Sein ist allen körperlichen und geistigen Substanzen gemein; daher muß das Sein in der geistigen Substanz auf dieselbe Art näher fortbestimmt werden, wie in der körperlichen. Wie man nun im Körper zuerst Materie und Form unterscheidet, die geformten Körper sodann wieder in feinere und gröbere (greifbare), so muß man auch in der Geistsubstanz zuerst Materie und Form unterscheiden, und die geformte Geistmaterie wieder in eine solche unterscheiden, welche mit keinem Körper verbunden ist und in eine andere, welche mit einem Körper verbunden ist. Darauf zur Antwort, daß das Sein nicht von allen Dingen in univoker Weise ausgesagt wird; daher kann man auch nicht für alle denselben Seinsmodus in Anspruch nehmen; die Substanzen, welche auf's Vollkommenste am Sein participiren, haben gar nichts an sich, was bloß in potentia wäre (immaterielle Substanzen); darauf folgen diejenigen, deren Materie ihrer Wesenheit nach bloß potenziell ist, jedoch mit ausschließlicher Empfänglichkeit für Eine Form (himmlische Körper); die Körper unter ihnen haben eine Materie, deren Potenzialität durch Eine bestimmte Form nicht ausgefüllt wird und daher für mehrere Formen empfänglich ist; daher das gröbere und dichtere Wesen derselben im Unterschiede von der ungreifbaren Feinheit der himmlischen Körper. In den geistigen Substanzen aber, in welchen die Potenzialität der Materie ganz und gar in der Form aufgegangen ist, können die Diversitäten lediglich nur durch die Form bestimmt sein.

Wenn Avicebron sagt, daß alles Geschaffene außer Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sein müsse, so ist dieß insoweit zuzugeben, als das Wort Materie bei geistigen Substanzen im äquivoken Sinne gebraucht wird. Denn bei geistigen Substanzen bedeutet es bloß Potenz zum Sein, bei körperlichen hingegen Potenz zum Sein und zur Aufnahme einer bestimmten Form, kraft deren das potenzielle Sein wirklich wird. Die Materie erhält ein

bestimmtes wirkliches Sein durch Hinzutritt der Form, nicht aber umgekehrt die Form von der Materie, da das Wirkende zu dem Substrate seiner Wirksamkeit niemals in einem Verhältniß causaler Abhängigkeit stehen kann; empfängt die Form niemals von der Materie das Sein, so ist es denkbar, daß sie das Sein in sich selbst aufnehme, und nicht an einem bestimmten Subjecte oder Substrate.

Der Naturalismus kann auf psychologischem Gebiete nur als Sensualismus erscheinen; dieß zeigt sich auch in der arabischen Philosophie, nur auf eine höchst eigenthümliche, durch ihre Abhängigkeit von Aristoteles bedingte Weise. Aristoteles unterscheidet in seiner Schrift de anima [1]), indem er das Zustandekommen der menschlichen Erkenntniß erklären will, einen doppelten Verstand, den leidenden und den thätigen; der erste ist die Fähigkeit, Alles zu werden, was die auf den Menschen einwirkenden Sinnendinge sind; der letztere ist dasjenige, wodurch die im leidenden Verstande potenziell vorhandene Erkenntniß der Dinge zu einer wirklichen gemacht wird. Der thätige Verstand existirt getrennt vom leidenden Verstande, ist leidenlos, immateriell und seiner Wesenheit nach Energie, unsterblich, ewig, und steht über dem leidenden Verstande. Dieser hingegen ist vergänglich, und kann ohne den thätigen Verstand nichts denken; er ist der Zeit nach früher im Menschen — er, nicht der ganze Verstand; vielmehr ist der Mensch bald denkend, bald nicht. Sonst auch heißt es, daß der Verstand von Außen wie zur Thüre in den Menschen eingeht [2]), daß er etwas Göttlicheres (θειότερον) als alles Übrige in der Seele sei [3]); er ist eine andere Art Seele [4]), und die Untersuchung über ihn gehört nicht in die Physik, sondern in die Metaphysik [5]). An diese Äußerungen des Aristoteles knüpfte sich eine ganz eigenthümliche Psychologie und Erkenntnißtheorie bei den griechischen und arabischen Aristotelikern. Schon Alexander Aphrodisias nahm den thätigen Verstand schlechthin für Gott selbst, und ließ alle Erkenntniß im leidenden

---

[1]) Lib. III, c. 5, ed. Weise (Tauchnitz.) p. 419.

[2]) De gen. animalium II, 3.

[3]) De anima I, 4.

[4]) Ibid. II, 2.

[5]) Ibid. I, 1.

oder materiellen Verstande, wie er ihn nannte (*ὁ νοῦς ὑλικος*), durch göttliche Dazwischenkunft vermittelt werden. Auf die Frage, ob der Verstand in numerischer Einheit oder Vielheit existire, antwortete Themistius, der Verstand sei Einer in seiner Quelle (Gott), er vervielfältiget sich aber in den daran theilhabenden Individuen gleich den von der Sonne ausgehenden unzähligen Strahlen. Philoponus kann sich zwar als Christ solchen Ausdeutungen des Aristoteles nicht anschließen; er versucht aber in anderer Art die Lehre vom *νους χωριστος* festzuhalten, indem er ihn im Unterschiede von der immateriellen, einfachen und unsterblichen Seele des Individuums als allgemeine Menschenvernunft nimmt; wenn Aristoteles sage, der intellectus separatus denke immer, so heiße dieß, die Menschheit denke immerfort, wenn auch nicht eben immer in diesem oder jenem Menschen. Die arabischen Aristoteliker verlegten gleichfalls den thätigen Verstand außerhalb das Wesen des Menschen, Avicenna fand in ihm seine intelligentia prima; Averroes hingegen griff den Gedanken des Philoponus von der immerfort denkenden Menschheit wieder auf, nur daß er diesen Gedanken in realistischer Weise ausdeutete, und sich darunter einen ewigen, unvergänglichen, im Verlaufe des geschichtlichen Culturlebens von einer Zone in die andere wandernden Verstand in der ganzen Menschheit dachte, der, in Allem das Abbild des thätigen, im Monde wesenden Verstandes, nichts Anderes als die Erfassung des explicirten Weltbegriffes ist, und soweit ihn der Einzelmensch sich aneignet, der erworbene Verstand (intellectus acquisitus) heißt. Daher die Lehre des Averroes, daß der erworbene Verstand zum Theile vergänglich, zum Theile unvergänglich sei. Aus seiner realistischen Auffassung des allgemeinen Menschheitsverstandes (intellectus materialis) erklärt sich, wie er selbst den intellectus possibilis nicht als Form des Einzelmenschen gelten lassen konnte, während die anderen griechischen und arabischen Aristoteliker bloß den intellectus agens als nicht zum Wesen des Individuums gehörig betrachteten.

Bei dem bedeutsamen Einflusse, welchen die arabischen Lehren, und besonders die Averroistische, in christlichen Kreisen gewann, mußte die Erledigung der durch sie beregten Fragen zu einem Gegenstande höchster Wichtigkeit werden. Bereits Wilhelm von Auvergne bekämpfte die aus der arabischen Philosophie fließenden

Irrthümer auf das Lebhafteste, obschon mit noch ungenügender Kenntniß der geschichtlichen Urheber und Vertreter der von ihm bekämpften Meinungen; so in Bezug auf die Averroistische Psychologie, deren Sätze im Einzelnen er bereits genau kennt, aber den Aristoteles dafür verantwortlich macht. Den Averroes selber kennt er nur seinem großen Rufe nach; er hält ihn für einen höchst bedeutenden Denker [1]), und meint, daß sich Einige nur mißbräuchlich für ihre falschen und verderblichen Lehren auf das Ansehen seines Namens berufen. Anders bereits Albert der Große, der mit Averroes schon weit mehr vertraut war, und namentlich die Lehre von dem Einen Verstande, der in Allen sei und wirke, mehrfällig und ausführlich widerlegte [2]). Er tadelt es, daß man den möglichen Verstand den materiellen Verstand nennen wolle; wäre er materiell, so könnte er das Bild des äußeren Gegenstandes nicht rein in sich aufnehmen, sondern nur getrübt darstellen; er wäre keines allgemeinen, von der sinnlichen Besonderheit losgelösten Gedankens fähig. Der Unterschied zwischen dem möglichen und thätigen Verstande beruht darauf, daß die vernünftige Seele ursprünglich nur ein Vermögen zu erkennen hat, aus welchem sich die Wirklichkeit des Erkennens allmählig erst herausbilden muß. Eben deßhalb ist sie mit dem Körper verbunden und hat ein zeitliches Dasein; so weit sie sich mit Zeit und Raum berührt, ist sie möglicher Verstand, so weit sie aber etwas Thätiges in sich hat, wodurch das actuelle Erkennen herausgebildet wird, ist ihr ein thätiger Verstand beizulegen. Gehört ihr dieser eigen, so muß die Lehre des Averroes, daß alle Menschen nur Einen thätigen Verstand hätten, falsch sein; die Consequenz dieser Lehre wäre, daß die Seele nicht selber erkenne und der Verstand nicht zum Wesen des Menschen gehöre. Die Präsenz der allgemeinen Begriffe im menschlichen Verstande ist durch sich ein Zeugniß von der Macht der Seele, sie zu produciren; die Allgemeinheit der abgezogenen Begriffe streitet nicht mit der Individualität der Seele, da sie als etwas Accidentelles in ihr vorhanden sind, nicht mit ihrem Wesen zusammenfallen. Sie ist eben gewissermaaßen nur

---

[1]) Philosophus nobilissimus heißt es von ihm: De legibus Opp. Tom. I, p. 54.

[2]) Summa de creaturis, lib. II, tr. I, qu. 55, art. 3. — Sodann die Abhandlung de unitate intellectus adversus Averroistas, ferner Metaph. lib. XI, tr. I, c. 9. u. s. w.

der Ort der species intelligibiles, vergleichbar dem sichtbaren Himmel, welcher der Ort der realen Vorbilder der materiellen Dinge ist.

Die ausführlichste Kritik wird der Averroistischen Lehre durch Thomas gewidmet, welcher damit eine Revision der gesammten Entwickelung der Aristotelischen Psychologie bei den Griechen und Arabern verbindet, und die mit den christlichen Überzeugungen unverträglichen Auslegungen der Aristotelischen Lehre in allen Gestalten und Modificationen bekämpft [1]). Er wendet sich zuerst gegen Averroes selber, der das Extrem der falschen Entwickelung repräsentirt, und sowol den intellectus agens, wie den intellectus possibilis von dem individuellen Wesen des Menschen abscheidet; sodann gegen jene, welche dem Einzelmenschen wol den intellectus possibilis zuerkennen, aber nicht den intellectus agens, und auch ersteren nicht für das nehmen, was er wirklich ist, sondern für ein bloßes Product der Mischung der materiellen Elemente des Menschenwesens (Galenus und Andere mit verwandten Ansichten), als Einbildungskraft (Abubacer, Avempace), oder bloßes Receptionsvermögen im Verhältniß zum intellectus agens ohne Retentionsvermögen (Avicenna).

Averroes findet es undenkbar — bemerkt Thomas [2]) —, daß der mögliche Verstand die Form eines Körpers sei; denn in diesem Falle würde die Information des Verstandes und jene der ersten Materie unter dasselbe Genus fallen, und demzufolge auch den gleichen Bedingungen unterliegen. Mithin könnte der mögliche Verstand nur individuelle Formen in sich aufnehmen und keine allgemeinen Begriffe fassen, ja er wäre überhaupt des Erkennens gar nicht fähig. Also muß er dem Sein nach vom Körper verschieden sein. Um aber die Thatsache des menschlichen Erkennens dennoch zu erklären, behauptet Averroes weiter, daß der mögliche Verstand dem Menschen mittelst des sinnlichen Vorstellens eigne, welches als Subject der verstandenen Form mit dem verstehenden möglichen Verstande sich verbindet; insofern nämlich dieser die species intellecta zu seiner Form hat, wird er dem die intellective Species

---

[1]) Hieher gehört namentlich gent. II, 59—85; ferner opusc. 16: De unitate intellectus adversus Averroistas.

[2]) Gent. II, 59.

erfassenden Menschen zu Theil, da dessen sinnliches Vorstellen gleichfalls die species intellecta im gewissen Sinne zur Form hat.

Diese Theorie ist unhaltbar [1]). Die im Menschen irgendwie sich vollziehende Verbindung der species intellecta mit dem außer sein Wesen fallenden Verstande erklärt nicht, daß der Mensch selber verstehe, sondern nur, daß er von dem außer ihm existirenden Verstande verstanden werde; denn dasjenige, dessen species intelligibilis sich mit dem Verstande verbindet, ist als solches nicht das Verstehende, sondern das Verstandene. Averroes vergleicht die Beziehung des möglichen Verstandes zur sinnlichen Vorstellung im Menschen mit dem Verhältniß der Sehkraft zur Farbe des Gegenstandes. In Kraft dieses Verhältnisses wird aber der Stein nicht sehend, sondern nur gesehen. Ähnlich gilt es somit auch vom Menschen; und doch ist es nach allgemeiner unausrottbarer Überzeugung im eigentlichsten Sinne gemeint, daß der Mensch selber denke und verstehe; der Natur des Verstandes forscht er nur deßhalb nach, weil er von sich als verstehendem Wesen weiß. — Alles Erkennende verbindet sich durch die Erkenntnißkraft mit dem Gegenstande, nicht aber umgekehrt der Gegenstand mit dem Erkennenden; also verbindet sich auch der Mensch durch den Verstand mit dem Objecte des Verstehens, nicht aber durch dieses Object (das Intelligible) mit dem Verstande. — Jedes Ding wirkt durch seine Form; also muß auch das Verstehen des Menschen in Kraft des ihm als Form eignenden möglichen Verstandes geschehen. — Erkennendes und Erkanntes werden im Acte des Verstehens Eins, aber nicht früher; mithin wird die von ihrem sinnlichen Inhalte noch nicht abstrahirte Species auch noch nicht actuell verstanden, kann also in dieser Beschaffenheit auch nicht, wie Averroes will, unsere Einigung mit dem möglichen Verstande bewirken, da sie noch nicht dessen Form geworden ist. — Je höher die Lebensthätigkeit, desto höher muß die Art des Lebens stehen, welchem die Thätigkeit entspricht; im Thiere höher als in der Pflanze, im Menschen höher, als im Thiere. Nun aber ist das Leben aus der Seele; also muß der Mensch, so gewiß er eben durch das intellectuelle Leben über dem Thiere steht, eine intellective Seele als Wesensform haben. — Verlegt man das Sein des Intellectes außerhalb das menschliche Individuum, so spricht man dem

[1]) Gent. II, 59.

Menschen den specifischen Charakter ab, durch welchen er sich vom Thiere unterscheidet; denn was sich in irgend einem Wesen erst in Folge seiner Lebensthätigkeit ergibt, ändert an seinem substanziellen Wesen nichts mehr. — Das Kind könnte, bevor es zu denken anfängt, nach des Averroes Theorie noch nicht als Mensch gelten.

Diesen letzten Einwänden sucht Averroes dadurch zuvorzukommen, daß er neben dem möglichen Verstande noch einen passiven Verstand annimmt, der dem Menschen wesentlich eigne und in ihm an die Stelle der natürlichen instinctiven Urtheilskraft (aestimativa) des Thieres trete [1]). Dem passiven Verstande komme es zu, die sinnlichen Vorstellungen zu unterscheiden, zu vergleichen, gleichwie es dem intellectus separatus zukommt, die universellen Begriffe zu unterscheiden und zu vergleichen; er bereitet in Verbindung mit Einbildungskraft und Gedächtniß die sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) für die Actionen des thätigen Verstandes vor, und wird vermöge dieses Antheiles am intellectiven Erkennen selbst auch Vernunft oder Verstand genannt. Man denkt hiebei an jenes Vermögen, welches nach den Aussagen der Ärzte in der mittleren Höhlung des Kopfes seinen Sitz hat, und bei Verschiedenen von Natur aus verschieden disponirt ist, bei Einigen vorzüglicher, bei Anderen minder gut; durch den Gebrauch desselben erwirbt der Mensch die wissenschaftliche Erkenntniß.

Darauf ist folgendes zu sagen:

Jede Lebensthätigkeit setzt als actus secundus einen actus primus voraus, durch welchen sie causirt und getragen ist. Der causirende actus primus aller Lebensthätigkeiten ist die Seele; der causirende Grund aller menschlichen Lebensthätigkeiten die menschliche Seele. Wenn nun Ratiociniren und Verstehen eine dem Menschen specifisch eigene Lebensäußerung ist, so muß das Vermögen hiezu schon in seiner Seele als solcher liegen, sie muß intellectiv sein. Dieser Intellect der Seele kann aber nicht der passive Verstand, sondern es muß ein von der Körperlichkeit des Menschen unabhängiger leidenloser Intellect sein. — Das sensible Leben kann durch die in ihm vorkommenden Affectionen, Vorstellen, Erinnern u. s. w. nicht zu einem höheren Genus des Lebens gesteigert werden; also läßt sich aus ihnen der intellective Wesenscharakter des Menschen

[1]) Gent. II, 60.

nicht erklären. — Der Mensch ist ein sich selbst bewegendes Wesen, in welchem Beweger und Bewegtes unterschieden werden muß. Das primum movens in ihm kann nicht der passive Verstand sein, da er bloß auf Particuläres und Einzelnes geht, die menschliche Selbstbestimmung aber nach allgemeinen Rücksichten sich bestimmt, welche dem möglichen Verstande angehören. Also gehört dieser dem Menschen an als das höchste und wesentlichste (dignissimum et formalissimum) in ihm. — Aus demselben Grunde, mit welchem Averroes beweist, daß der mögliche Verstand, weil auf's Allgemeine gehend, kein Körperwesen zu seinem Träger haben könne, würde, dem eben Gesagten zufolge, auch der Wille dem Menschen nicht zu eigen gehören. Denn der Wille bezieht sich, im Unterschiede vom sinnlichen Begehren und Verabscheuen, auf's Allgemeine, wie Aristoteles an dem Beispiele vom Verabscheuen und Zürnen zeigt; denn der Zorn geht auf particuläre Dinge, der Abscheu aber geht auf ein ganzes Genus, z. B. auf Alles, was Räuber ist. Dem Menschen aber den Willen absprechen, hieße alle Fundamente der Moral und socialen Ordnung zerstören. — Das Verstehen ist in gewissem Sinne ein Leiden, d. i. eine Ereignung im Menschen, welche neben der activen Thätigkeit, durch welche das Verstehen zu Stande kommt, auch eine passive Fähigkeit zum Verstehen im Menschen voraussetzt. Diese passive Fähigkeit ist aber eben der leidende Verstand; also gehört er dem Wesen des Menschen an.

Averroes erwidert auf diese Gründe, daß es auch nach seiner Theorie ein potenzielles Erkennen des Menschen als solchen gebe; denn einerseits sind ja die sinnlichen Bilder und Vorstellungen potenzielle Intelligibilien, und andererseits hat der leidende Verstand die Potenz, mit dem Menschen sich zu einigen. Aber dieß genügt nicht, um die intellective Erkenntnißfähigkeit des Menschen zu erklären. Denn: Man muß das posse agere und posse pati unterscheiden; das intellective Verstehen ist nun offenbar ein Leiden, die Averroistische Potenz des Verstehens in Folge der im Menschen vorhandenen Sinnesvorstellungen aber eine active Potenz, mithin fehlt die zum Verstehen erforderte passive Potenz. — Ein dem specifischen Charakter entsprechendes Vermögen kann einem Wesen nur kraft einer den specifischen Charakter verleihenden Thätigkeit zukommen; die Sinnesvorstellungen sind als etwas in der Thätigkeit des bereits vorhandenen Wesens Resultirendes und Nachfolgendes nicht

entscheidend für den nothwendig bereits vorhandenen specifischen Charakter; also kann in ihnen nicht das den Menschen charakterisirende intelligere posse beruhen. — Nicht die Möglichkeit, den intellectus possibilis zu erlangen, sondern das wirkliche Vorhandensein desselben begründet das intelligere posse. — Man spricht dem unentwickelten Kinde nicht die denkfähige Natur ab, sondern erklärt sich sein Nichtdenken aus gewissen Hindernissen, die noch nicht hinweg geräumt sind; nur so läßt es sich zurecht legen, daß das Kind, obwol des intellectiven Erkennens fähig, dennoch nicht thatsächlich denkt und versteht. — Das habituelle Wissen gehört dem intellectus possibilis an, weil es aus einer unsinnlichen intellectiven Thätigkeit resultirt; nun ist der Wissende der Mensch selber, also muß auch der intellectus possibilis zu seinem Wesen gehören. — Wissenschaft ist Verähnlichung des Wissenden mit dem Gewußten; diese Verähnlichung vollzieht sich aber nur durch die universellen Species; diese können nicht dem auf's Particuläre gerichteten passiven Intellecte angehören; also kann der Mensch nicht in Kraft des ihm wesentlich eignenden intellectus possibilis ein Wissender sein. — Averroes gesteht zu, daß der habituelle Verstand eine Wirkung des thätigen Verstandes sei. Die Wirkung des letzteren ist die actuale Intelligibilität; diese setzt einen vorhandenen intellectus possibilis voraus; also ist der habituelle Verstand nicht im passiven, sondern im möglichen Verstande. — Die Vervollkommnung des intellectus possibilis hängt vom Menschen ab, was nicht möglich wäre, wenn der mögliche Verstand als etwas Besonderes außer und über dem Menschen stände. — Was dem Sein nach geschieden ist, muß auch in seinen Thätigkeiten geschieden sein; der intellectus possibilis bedarf aber des Körpers, weil ihm durch die sensiblen Thätigkeiten desselben die Sinnesvorstellungen geliefert werden müssen, aus welchen die Begriffe zu abstrahiren sind; also u. s. w. — Jedem Dinge sind zu den Thätigkeiten, die es seiner Natur nach auszuüben hat, die entsprechenden Mittel von Natur aus zugewiesen; auch der mögliche Verstand ist von Natur aus an die körperlichen Organe angewiesen, ohne welche keine sinnlichen Vorstellungen erzeugt werden können. Also gehören der menschliche Leib und der mögliche Verstand von Natur aus zusammen. — Hätte der leidende Verstand ein vom körperlichen Sein getrenntes Sein, so müßte er die immateriellen Substanzen besser erkennen als die materiellen.

Es ist aber das Umgekehrte der Fall. Also u. s. w. — Hätte der mögliche Verstand eine Erkenntniß der immateriellen Wahrheiten, so würde er in ihnen auch die species intelligibiles der Sinnendinge schauen; also bedürfte er keiner Abstraction dieser species aus den sinnlichen Vorstellungen. Daß er aber ohne diese durch den intellectus agens vollzogene Abstraction die Erkenntniß der reinen Begriffe nicht gewinne, geht daraus hervor, weil der Umfang des activen und passiven Vermögens in eodem genere sich decken müssen, mithin der mögliche Verstand nicht ohne Beziehung auf die sinnlichen Vorstellungen thätig sein kann, wenn die Wirksamkeit des thätigen Verstandes an die Sinnesvorstellungen gewiesen ist.

Diesen Gründen sucht Averroes zu begegnen, indem er zwischen dem Ansichsein und In-uns-sein des möglichen Verstandes unterscheidet. An sich verhält er sich als Potenz zu den immateriellen Wesenheiten, wie das durchsichtige Element zum Lichte; soweit er aber mit uns zusammenhängt, verhält er sich vom Anfange potenziell zu den von den Sinnesvorstellungen zu abstrahirenden Formen; daher wir durch ihn anfangs noch nicht die immateriellen Wesenheiten erkennen.

Diese Aufstellung ist unhaltbar. Sie streitet schon mit dem Begriffe, den Averroes selber mit dem möglichen Verstande verbindet. Möglich heißt er doch nur deßhalb, weil er erst durch die von den sinnlichen Vorstellungen abstrahirten reinen Begriffe sich ausbildet und vervollkommnet; also ist sein potenzielles Verhalten zu den erst zu abstrahirenden Begriffen ein Prius im Vergleiche mit seinem Zusammenhange mit uns; und nicht, weil er mit dem Menschen Eins ist, hat er die Potenz, reine Begriffe zu denken, sondern umgekehrt, weil er diese Potenz hat, gehört er uns. — Käme ihm diese Potenz nicht wesentlich zu, so könnte sie nicht als wesentliches Merkmal in die Definition desselben aufgenommen werden. Ist aber dieß seine wesentliche Eigenschaft, so kann nicht das Vermögen, die immateriellen Substanzen zu erkennen, seine eigenste Wesensanlage sein. — Der mögliche Verstand kann nicht Mehreres auf einmal erkennen, sondern nur Eines aus dem Anderen. Sollte er nun eine Erkenntniß der immateriellen Wesenheiten haben, so ist diese entweder die Voraussetzung oder das Ergebniß seiner Erkenntniß der abgezogenen Begriffe. Beides ist falsch, indem es für uns kein Erkennen der übersinnlichen Naturen aus sinnlichen,

und umgekehrt, gibt; also hat der mögliche Verstand keine Erkenntniß der immateriellen Wesenheiten, mithin ist er selber keine solche Wesenheit.

Gehört der mögliche Verstand zum Wesen des Einzelmenschen, so kann es nicht einen gemeinsamen intellectus possibilis Aller geben [1]). Die Annahme eines solchen würde die persönliche Vielheit der Menschenindividuen aufheben. Man könnte die Menschen nicht etwa nach der Vielheit der individuell modificirten Sinnesanschauungen bezüglich eines und desselben Gegenstandes unterscheiden; denn der diesen Anschauungen entsprechende Begriff wäre deßungeachtet in allen Individuen nur Einer, und doch ist eben das Denken dieses Begriffes das specifisch Menschliche in der Denkthätigkeit; also dächte in allen Individuen eigentlich nur Ein Mensch. Die Sinnesvorstellungen sind keine actus primi, sondern actus secundi; also wird das Individuum nicht durch sie formirt, mithin werden durch sie auch nicht die Individuen numerisch distinguirt. Sie sind in Verschiedenen verschieden modificirt; dasjenige aber, was zum specifischen Charakter der Individuen gehört, muß in Allen sich vollkommen gleichen. — Man sagt vielleicht, daß der Act des Verstehens selber sich vermöge der in vielen Individuen vollzogenen Abstraction von einer bestimmten, in den Vielen gemeinsam vorhandenen Sinnesvorstellung vervielfältige. Aber diese Vielheit der Substrate begründet keine Vielheit der Acte; unius agentis una est actio. Die Sinnesvorstellungen verhalten sich zum möglichen Verstande, wie Thätiges zu Leidendem; das Leiden aber diversificirt sich nicht nach der numerischen Vielheit, sondern nur nach der specifischen Diversität der Agentien. Der mögliche Verstand denkt den Menschen nur im Allgemeinen, absehend, ob es dieser oder jener sei; also bewirkt die empirische Beobachtung vieler und verschiedener Menschen keine Vervielfältigung des Actes des Verstehens. Der mögliche Verstand ist der eigentliche Träger des habituellen Wissens; ist in Allen nur Ein Verstand, so ist in Allen auch das durch ihn getragene habituelle Wissen nur Eines, was denn doch in's Undenkbare geht. Man sagt freilich, Träger des habituellen Wissens sei der leidende Verstand und die virtus cogitativa. Aber dieß kann nicht zugestanden werden; gehört der Act

[1]) Gent. II, 73.

des Wissens dem möglichen Verstande an, so muß ihm der Habitus des Wissens angehören. Das Wissen ist das Product von Schlüssen; die Schlüsse stützen sich auf allgemeine Sätze; diese erkennt nicht der passive, sondern der leidende Verstand. Es ist wol richtig, daß das intellectuelle Erkennen durch eine glückliche Beschaffenheit der sinnlichen Denk- und Einbildungskraft gefördert werde; aber diese Förderung ist keine nächste, sondern eine entfernte Ursache des intellectuellen Erkennens. Es handelt sich, wenn vom Habitus des Wissens die Rede ist, nicht um die glückliche Beschaffenheit jener sinnlichen Anlagen, welche dem verständigen Denken den Gegenstand darbieten, sondern um die Disposition der intellectiven Denkfähigkeit. Das Bestehen auf der Einheit des leidenden Verstandes in allen Menschen führt unter der Voraussetzung, daß es immer Menschen gab, wie Averroes auch annimmt, letztlich auf die Platonische Erkenntnißtheorie; denn wie der mögliche, muß auch der thätige Verstand seit ewig existirt und auf den leidenden Verstand gewirkt haben, so daß dieser der nachfolgenden Reception neuer Species bedarf; also sind Sinn und Phantasie geradezu überflüssig. — Darauf replicirt nun freilich Averroes wieder, daß die reinen Begriffe einen doppelten Träger (subjectum) haben. Den einen im möglichen Verstande, durch den sie ein ewiges Sein haben, den anderen in der sinnlichen Vorstellung, mittelst welcher sie zu einem neuen Dasein in der Zeit gelangen. Aber Averroes übersieht die Unmöglichkeit, daß die Wirklichkeit und Vollkommenheit eines ewig Seienden von etwas Zeitlichem abhängen könne; also kann auch die Verwirklichung der reinen Begriffe im Verstande nicht von den zeitlich entstehenden sinnlichen Vorstellungen abhängen. Ferner ist der mögliche Verstand bereits vor Entstehung der sinnlichen Vorstellung im Besitze des ihr entsprechenden reinen Begriffes; denn alle Menschen, die früher waren, haben diesen Begriff bereits gedacht, und man hat keinen Grund, dem möglichen Verstande die Fähigkeit der Aufbewahrung der bereits erlangten Vorstellungen abzusprechen [1]). Vielmehr muß der in den möglichen Verstand aufgenommene Inhalt nach Art dieses über die materielle Bewegung und Wandelbarkeit erhabenen Verstandes — also fest und unwandelbar existiren,

[1]) Avicenna's Einwendungen gegen das Verstandesgedächtniß kommen weiter unten zur Sprache.

abgesehen davon, daß selbst in der materiellen Natur kein steter Fluß und Wandel ohne Ziel und Ruhe angenommen werden kann. Die letzte Consequenz des Averroistischen Einwurfes wäre, daß der Mensch der sinnlichen Anschauung und Vorstellung zum Zustandekommen einer Erkenntniß überhaupt gar nicht bedürfte. — Man erwidert freilich hierauf, daß dieselbe Consequenz sich auch dann ergibt, wenn man jedem menschlichen Individuum einen eigenen möglichen Verstand zutheilt. Mit Unrecht; vielmehr fallen gerade alle Widersprüche, von welchen die Averroistische Ansicht nach zwei entgegengesetzten Seiten hin gedrückt wird, hinweg, sobald der mögliche Verstand als Form des Leibes erkannt wird. Es erklärt sich einerseits seine Abhängigkeit, andererseits seine Unabhängigkeit vom sensiblen Leben des Menschen; es erklärt sich, wie er vor Abstraction der reinen Begriffe sich leidend, nach vollzogener Abstraction aber sich selbstthätig und bestimmend verhalten und die vorausgehenden Motoren seiner Thätigkeit (die sinnlichen Vorstellungen) gewissermaaßen zu Werkzeugen seiner Thätigkeit machen und selber solche Vorstellungen erzeugen kann, in welchen sich seine Lichtgedanken abbilden. Aus seiner ursprünglichen Abhängigkeit von den Sinnesvorstellungen erklärt sich, wie der Mensch, trotz der Fähigkeit des möglichen Verstandes, Alles zu denken, doch nicht Alles weiß, was die Menschen von jeher gedacht und gewußt haben und gegenwärtig wissen; was eine für die Averroistische Ansicht unerklärliche Thatsache bleibt. Doch Averroes will sie erklären; sie erklären sich daraus, daß wir in Kraft des möglichen Verstandes nur insoweit verstehen, als er mit uns durch die sinnlichen Vorstellungen zusammenhängt. Dieß ist aber falsch; denn daraus würde folgen, daß auch derjenige, der bereits ein bestimmtes Wissen erworben hat, das Erworbene ohne Anregung durch neue sinnliche Vorstellungen derselben Art gar nicht reproduciren könnte, wogegen die Erfahrung spricht.

Alexander Aphrodisias erkennt den möglichen Verstand dem Menschen wol als eigen zu, hält ihn aber für ein bloßes Resultat der Stoffmischung im menschlichen Körper; da er sich nicht denken kann, wie eine immaterielle Substanz Wesensform eines körperlichen Gebildes sein soll [1]). Dem Vorwurfe, daß seine Ansicht nicht mit der von Aristoteles (de anima III, text. comm. 4) gelehrten

[1]) Gent. II, 62.

Unkörperlichkeit des möglichen Verstandes stimme, begegnet er mit der Auskunft, daß der mögliche Verstand nichts Anderes als eine bestimmte Disposition des Körpers zur Aufnahme der Einwirkungen des thätigen Verstandes sei. Diese Annahme steht mit der richtig aufgefaßten Aristotelischen Lehre allseitig im Widerspruche. Aristoteles beweist (a. a. O.) die Unkörperlichkeit des möglichen Verstandes daraus, daß er alle sinnlichen Formen recipiren kann; dieses Receptionsvermögen involvirt eine Activität, welche einer bloßen Disposition als etwas rein Passivem nicht zukommt. Wäre die bloße Disposition Erklärungsgrund alles dessen, was Aristoteles dem möglichen Verstande beilegt, so müßte alles dieses aus gleichem Grunde auch dem Sinnesvermögen beigelegt werden; er denkt sich aber offenbar ein bestimmtes von der Disposition verschiedenes Subject der Disposition, wenn er darauf aufmerksam macht, daß der Sinn im Unterschiede vom Verstande durch eine überwältigende Einwirkung seines Objectes wirkungslos gemacht wird. Aristoteles spricht vom möglichen Verstande als einer unbeschriebenen Tafel, er spricht von Potenzialität, Leiden, Thun desselben; alle diese Aussagen setzen ein Subject als Träger der genannten Prädicate voraus. Schon die sinnliche Erkenntnißkraft als solche ist nach Aristoteles unkörperlich (an. II, t. c. 121) und somit kein bloßes Product der Stoffmischung; um wie viel weniger der mögliche Verstand, welcher nach Aristoteles (an. III, t. c. 5) die höchste unter den Erkenntnißkräften des Menschen ist. Nicht einmal die vegetative Seele kann nach Aristoteles (an. II, t. c. 41) ein bloßes Product der Stoffmischung sein. Das verständige Denken involvirt ein vom Körper verschiedenes Denkprincip; dieses ist aber nach Aristoteles (an. III, t. c. 5) eben der mögliche Verstand. Aristoteles nennt den möglichen Verstand einen Theil der Seele (an. III, t. c. 1). Die Seele ist aber keine Disposition (praeparatio), sondern etwas Selbstwirkliches, mithin auch der mögliche Verstand etwas Selbstwirkliches.

Abubacer und Avempace identificirten den möglichen Verstand mit der Einbildungskraft [1]). Dieß ist falsch; die Einbildungskraft kommt auch dem verstandlosen Thiere zu, befaßt sich bloß mit Particulärem, hat ein bestimmtes körperliches Organ. Aristoteles lehrt,

---

[1]) Gent. II, 67.

daß sie auf den möglichen Verstand wirke; also muß sie von ihm verschieden sein.

Avicenna gesteht zwar dem Menschen den intellectus possibilis als intellectives Vermögen zu, spricht aber diesem das Vermögen ab, die Gedanken und Begriffe in sich aufzubewahren; daher er die Wiedererneuerung derselben von einer erneuerten Einwirkung des außer dem Menschen subsistirenden thätigen Verstandes ableitet. Damit scheint auch die Lehre des Aristoteles zusammenzustimmen, welcher (de memoria c. 1) das Gedächtniß der sensiblen Seele zuschreibt, woraus zu folgen scheint, daß es kein Gedächtniß des Verstandes gebe [1]).

Indeß ist die Annahme einer stets erneuerten Einströmung der Begriffe von Außen her von der bereits widerlegten Platonischen Erkenntnißlehre wenig oder gar nicht verschieden. Der Unterschied ist nur der, daß sich Avicenna mit Einer Substanz als Erkenntnißquelle außerhalb des Menschen begnügt, während Plato viele Ideen setzt. Ganz etwas Neues ist es, wenn Avicenna meint, daß der mögliche Verstand durch die Thätigkeit der sensiblen Seelenvermögen zur Aufnahme der Emanationen des thätigen Verstandes vorbereitet werde; während doch die intellective Thätigkeit möglichste Freiheit und Sonderung von den Bewegungen der Sinnenseele erfordert. Plato dachte in seiner Art richtiger; er sprach von keiner disponirenden, sondern bloß von einer weckenden Thätigkeit der sensiblen Seelenkräfte, sofern nämlich alles höhere Denkleben ein Erinnern sei. Avicenna kann aus sich selbst widerlegt werden; er schreibt dem Menschen ein sinnliches Gedächtniß zu, d. h. er behauptet, daß die körperliche Kraft des menschlichen Individuums die vom thätigen Verstande in die sensible Seele einströmenden materiellen Formen retiniren könne; wie sollte nun der über der Sensibilität stehende mögliche Verstand, der doch stetiger und stärker sein muß, als das materielle Sein, in Absicht auf die reinen Begriffe nicht dasselbe vermögen? Allenthalben bemerkt man, daß das je Höhere das Verschiedene und Mannigfaltige dessen, was unter ihm steht, gesammelt in sich enthalte; darnach wird es auch dem Verstande zukommen, die im sensiblen Leben getheilten Functionen des Auffassens und Bewahrens in sich zu vereinigen. Endlich ließe sich nach Avicenna's

[1]) Gent. II, 74.

Ansicht die Thätigkeit des Lernens und Erlernens nicht erklären; nach ihm wäre dieß nichts anderes, als sich zur Reception der Emanationen des thätigen Verstandes bereiten, wodurch man jedoch nicht zum Besitze des verlangten Wissens gelangen würde. — Daß Avicenna mit Aristoteles im Widerspruch stehe, läßt sich leicht zeigen. Aristoteles nennt (an. III, t. c. 6) den möglichen Verstand den Ort der Begriffe; er sagt, daß der mögliche Verstand, sobald er ein Wissen erlangt hat, durch sich wirken könne (an. III, t. c. 8); daß der Mensch vor Erlangung einer Wissenschaft eines Bewegers bedürfe, nicht so aber nach bereits erlangtem Wissen, wenigstens nicht schlechthin (Phys. VIII, t. c. 32); daß die Vorstellungen zum möglichen Verstande sich verhalten, wie die Sinnendinge zum Sinne (an. III, t. c. 30). Wenn Aristoteles das Gedächtniß der sensiblen Seele zuschreibt, weil jeder Gegenstand der Erinnerung der Vergangenheit angehört, also unter die Zeit fällt, so ist hiedurch nicht ausgeschlossen, daß dieselbe Vorstellung nicht auch, von allen beschränkenden Particularitäten befreit, im möglichen Verstande zurückbehalten werden könne.

Avicenna und Alexander erkennen den möglichen Verstand dem Einzelmenschen als wesentlich eigen zu, sind aber mit Averroes darin einig, daß der thätige Verstand nicht zum Wesen des Menschen gehöre. Diese Mittelstellung ist nicht haltbar [1]). Jedem Leidenden, also auch dem möglichen Verstande, entspricht ein eigenes Agens, welches in Absicht auf den möglichen Verstand der thätige Verstand ist; also kann dieser nicht ein Eines agens commune in allen Menschen sein. Der thätige Verstand macht die Bilder der Dinge nicht deßhalb intelligibel, damit er sie verstehe, sondern damit sie vom möglichen Verstande begriffen werden; er bereitet sie hiebei nach seiner Art, und muß demzufolge, wenn er sie für den möglichen Verstand bereitet, diesem proportionirt sein — muß daher, wenn letzterer ein Theil der Seele ist, selbst auch ein Theil derselben sein. Der mögliche Verstand verhält sich zum thätigen, wie die erste Materie zu den sie informirenden Kräften. Wie nun die Materie nicht bloß durch universelle (immaterielle) Agentien, sondern auch durch Agentien derselben Gattung, wie das zu Erzeugende, also durch materielle Agentien informirt wird, so muß es auch für den leidenden

[1]) Gent. II, 76.

Verstand ein die Information vermittelndes Agens geben, dessen Sein unter gleiche Bedingungen mit dem möglichen Verstande fällt. Die Annahme eines außer der Seele wesenden thätigen Verstandes würde die Theorie des Erkennens auf den Standpunct der Platonischen Ideenlehre zurückführen. Wäre er von der Seele verschieden, so müßte seine Einwirkung ununterbrochen fortgehen, oder könnte wenigstens nicht von unserem Belieben abhängen.

Auf dieses letzte Argument könnte nun allerdings replicirt werden, daß es ungeachtet einer ununterbrochenen Einwirkung des thätigen Verstandes noch immer von der durch das Verhalten der natürlichen Denkkraft (virtus cogitativa) bedingten Disposition der sinnlichen Vorstellungen abhänge, ob sie intelligibel werden oder nicht. Bei näherem Eingehen aber erweist sich diese Auskunft als unhaltbar. Man müßte sich die fragliche Disposition entweder mit Avicenna als eine Disposition des möglichen Verstandes, oder mit Alexander und Averroes als eine Disposition der sinnlichen Vorstellungen behufs der Actualisirung des in ihnen enthaltenen begrifflichen Gehaltes durch den thätigen Verstand denken. Die erstere Annahme ist unpassend, weil der mögliche Verstand als vollkommen durchsichtiges Element der geistigen Lichtströmung schon an sich und seiner Natur nach vollkommen für die Einwirkung des thätigen Verstandes disponirt ist. Die letztere Annahme streitet gegen alle sonstige Analogie; es ist nicht einzusehen, warum die intellective Seele mit minder zureichenden Kräften zur Vollbringung ihrer Erkenntnißacte ausgestattet sein soll, als die ihr untergeordneten Naturen in Hinsicht auf die ihnen eigenthümlichen Thätigkeiten. Eben diese analogischen Gesichtspuncte bieten noch weitere Gründe gegen die Trennung des thätigen Verstandes vom Menschen. Alle Wirkungen höherer Art werden in der irdischen Weltsphäre durch Agentien derselben Gattung, wie das Hervorzubringende, vollbracht; neben dem agens remotum ist auch ein agens primum nothwendig; homo et sol generat hominem; bloß das Niederste, wie die aus Fäulniß entstehenden Thiere werden durch ein über der Gattung stehendes Agens erzeugt. Jedes bewegende Wesen hat ein zureichendes Princip seiner natürlichen Wirksamkeit bezüglich seines Thuns und Leidens in sich; beides, Thun und Leiden des Intellectes ist zum Zustandekommen einer intellectiven Erkenntniß nothwendig, also muß der Mensch neben dem leidenden Verstande auch einen thätigen Verstand

haben. Nichts ist aus sich wirksam, wenn nicht mittelst einer formaliter ihm eignenden Kraft; das Thun und Leiden im Erkenntnißacte aber sind Acte des Menschen, also müssen der thätige und der leidende Verstand zu seiner Wesensform gehören.

Nun aber, wie können der leidende und thätige Verstand in der Einen Substanz der Seele geeint sein [1])? Wie kann etwas zugleich activ und passiv sich verhalten? Dieses doppelte Verhalten schließt sich wechselseitig nicht aus, wenn jedes von beiden in anderer Hinsicht statt hat. Dieß sehen wir bereits an den Sinnendingen; die Luft ist actuell feucht, potenziell trocken; bei der Erde ist das Umgekehrte der Fall. Ein ähnliches Verhältniß findet zwischen der intellectiven Seele und den sinnlichen Vorstellungen statt. Die intellective Seele ist immateriell und hiedurch potenziell zur Verähnlichung mit allen Sinnesdingen disponirt. Die sinnlichen Vorstellungen sind potenziell intelligibel, den vorgestellten Dingen aber actu ähnlich. Die active Kraft der immateriellen Seele, welche die sinnlichen Vorstellungen actuell intelligibel macht, ist der thätige Verstand; das Vermögen der immateriellen Seele, sich mit den in der Vorstellung erscheinenden Dingen zu verähnlichen, ist der leidende Verstand. Zwischen dem Verhalten der Seele und der sinnlichen Agentien ist nur dieser Unterschied, daß z. B. die Luft potenziell die Erde selbst in sich hat, die intellective Seele aber potenziell nicht die Dinge selber, sondern nur deren vergeistigte Ähnlichkeiten in sich hat; zum Behufe der Vergeistigung aber ist die Wirksamkeit des thätigen Verstandes nothwendig, daher auch diesem, und nicht den sinnlichen Vorstellungen der Hauptantheil am Zustandekommen der intellectiven Erkenntniß zufällt. Deßhalb die Äußerung des Aristoteles, der thätige Verstand verhalte sich zum leidenden Verstande, wie die Kunst zum Stoffe. Man schreibt die Action des thätigen Verstandes einem der intellectiven Seele connaturalen Lichte zu. Man kann sich bei dieser Connaturalität um so mehr beruhigen, als ihm keine Wirkung zugeschrieben wird, welche die Rangstellung der intellectiven Menschenseele überstiege; diese connaturale Lichtkraft soll eben nur die dem menschlichen Erkennen proportionirten Objecte der Sinnenwelt intelligibel machen.

Man muß die Bedeutung in's Auge fassen, welche die arabische

---

[1]) Gent. II, 77.

und namentlich Averroistische Philosophie in christlichen Schulen gewonnen hatte, um das Interesse zu begreifen, welches Thomas in der eifrigen Bekämpfung derselben verfolgte. Er selbst sagt [1]), daß in christlichen Schulen seiner Zeit von Einigen die Lehre vorgetragen worden sei, der thätige Verstand sei nichts anderes als Gott selber. Er bezeichnet diese in einer anderen Schrift [2]) ausdrücklich als Averroisten, deren Hauptsitz man, mit Rücksicht auf Ort und Zeit der Abfassung der erwähnten Schrift (nach Bernard de Rubeis um 1269), so wie auf andere Umstände [3]) in Paris [4]) zu suchen hat. Der Bischof von Paris, Stephan Tempier, berief 1270 eine Synode, auf welcher folgende dreizehn Sätze censurirt werden mußten, weil sie von einigen Lehrern in philosophischen und theologischen Hörsälen vorgetragen worden waren: Quod intellectus hominum est unus et idem numero [5]). — Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit. — Quod omnia, quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium. — Quod mundus est aeternus. — Quod nunquam fuit primus homo. — Quod anima, quae est forma corporis, secundum quod

---

[1]) Gent. II, 85.

[2]) De unitate intellectus adversus Averroistas. Opusc. 16.

[3]) So heißt es bei Bulaeus III, p. 397: Eodem anno (1270) Doctor quidam ex Arabia Lutetiam venit: cumque se ad scholarum regimen, seu ut vulgo dicitur, Regentiam obtulisset, interrogatus et examinatus est a Magistris et a Cancellario, de omnibus quaestionibus propositis optime respondit: atque ita dispensatum est cum eo de cursu studiorum, quem licet non confecisset in Academia, illi tamen propter eximias ingenii, quae in eo elucebant dotes, permissum est scholas habere publicas.

[4]) Bei Echard et Quetif wird bemerkt, daß das Werk bisweilen unter dem Titel: Contra Averroistas Parisienses vorkomme. Im Bücherverzeichnisse des Conventes der heiligen Katharina zu Pisa, die fast Thomas' Zeitgenossin war, wird eine ihm zugeschriebene Schrift mit dem Titel: Contra Averroistas Parisienses aufgeführt.

[5]) Eine ähnliche Behauptung wurde im neunten Jahrhunderte von dem irländischen Mönche Macarius vorgebracht und von Ratramnus von Corbie bekämpft. Überhaupt scheint dieser Irrthum in Irland mehrfach verbreitet gewesen zu sein, wie aus einer Sammlung von Canonen der irländischen Kirche zu entnehmen ist, welche in der Bibliothek von St. Germain handschriftlich aufbewahrt ist. Vgl. Renan a. a. O. S. 101. 102.

homo, corrumpitur corrupto corpore. — Quod anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo. — Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili.— Quod Deus non cognoscit singularia. — Quod Deus non cognoscit aliud a se.— Quod humani actus non reguntur providentia divina. — Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali.

Den meiſten dieſer Sätze haben wir bereits in den bisher verfolgten Auseinanderſetzungen der arabiſchen Lehre begegnet; auf die übrigen, die Vorſehung betreffend, wird die weitere Entwickelung von Thomas' Antheil an dem geiſtigen Kampfe ſeiner Zeit wider den Islam noch führen. Für jetzt aber iſt, zum Abſchluſſe der Lehre über den menſchlichen Verſtand und das menſchliche Erkennen, noch auf den Inhalt der Schrift gegen die Averroiſten einzugehen, welche ſich zum Zwecke ſetzt, die vorgeblichen Anhänger der peripatetiſchen Philoſophie aus Ariſtoteles und deſſen berühmteſten Auslegern des hartnäckig feſtgehaltenen Irrthums, als ſeien ſie ächte Ariſtoteliker, zu überführen, und den Beweis zu liefern, daß gerade die „Lateiner", wie von ihnen die chriſtlichen Peripatetiker des Abendlandes genannt werden, das richtige Verſtändniß des Ariſtoteles beſitzen. Hauptgegenſtand der polemiſchen Erörterung iſt das Ariſtoteliſche Werk de anima. Ariſtoteles definirt die Seele als actus primus physici corporis organici [1]). Dieß will man nun von der ganzen Seele gelten laſſen, und nimmt die vorausgehenden Worte: Sed oportet aliquid commune in omni anima dicere [2]) — für die vorläufige Aufſtellung von etwas nach der Hand als irrig Abzuweiſendem. Man überſieht aber die nachfolgenden Worte: Universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae secundum rationem, hoc autem est quod quid erat hujusmodi corporis [3]). Und damit ja kein Zweifel ſei, daß in dieſer ſubſtanziellen Leibesform der Intellect mit eingeſchloſſen ſei, heißt es: Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore aut partes quaedam ipsius, si partibilis naturaliter est, non immanifestum est; quaerundam enim actus partium est ipsarum.

---

[1]) An. II, c. 1, n. 6 ed. Weise.

[2]) Ibid. n. 1.

[3]) Ibid. n. 8.

At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus. Dieſe Stelle beweiſt, daß er die ganze Seele meint, deren einzelne Theile Formen einzelner Theile des Körpers ſeien, andere aber nicht. Und er gibt weiter zu verſtehen, daß er die ganze Seele für eine Form des Körpers hält, weil einzelne Theile derſelben Körperformen ſind, wenn er ſagt: Considerare oportet in partibus quod dictum est [1]). Seine Anſicht geht ferner unzweideutig daraus hervor, daß er ſich nur zwei Fälle denken kann; die Seele ſei entweder bloß Beweger und Lenker des Körpers, wie Plato will [2]), oder ſie ſei Weſensform des Körpers. Weil noch nicht erlediget iſt, welche von beiden Anſichten im Rechte ſei, ſetzt er bei: Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima [3]). Zur Erledigung der ſtreitigen Frage geht er von der Thätigkeit der Seele aus; dieß führt ihn auf die drei Seelen des Plato. Daß die Pflanzenſeele und Sinnenſeele zuſammengehören und die Weſensform des Menſchen ausmachen, iſt ihm klar. Aber: de intellectu et potentia perspectiva nihil adhuc manifestum est. Dieß verdreht Averroes gegen den Zuſammenhang mit dem Früheren ſo, als ob Ariſtoteles andeuten wollte, der Intellect gehöre nicht zur Seele. Das Nachfolgende: Sed videtur genus alterum animae esse [4]) — hätte nach ihm den Sinn, als ob der Intellect nur in äquivoker Weiſe Seele genannt würde. Allein gleich die nachfolgenden Worte: Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili — zeigen, wie das genus alterum gemeint ſei, ſofern nämlich der Intellect — nicht wie Averroes die Stelle deutet, vom Körper —, ſondern von den übrigen corruptiblen Theilen der Seele trennbar iſt. Daß es ſo gemeint ſei, beweiſen die weiteren Worte: Reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt — Ratione, quod alterae (sint abinvicem) manifestum est; sensitivo enim esse et opinativo alterum est. In welcher Art der Intellect von den beiden anderen Seelen geſchieden

---

[1]) An. II, c. 1, n. 9 ed. Weise.

[2]) Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut rectorem et motorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum, quos ideo induco, quia non fuerunt Latini sed Graeci. Opusc. 16.

[3]) An. II, c. 1, n. 11.

[4]) Dieſe und die folgenden Citate aus An. II, c. 2.

sei, untersucht er vor der Hand nicht näher; es genügt ihm, daß sich die Platonische Vorstellung über das Verhältniß der Seele zum Leibe nicht bestätige, und die Seele im Allgemeinen (den Intellect mit einbegriffen) nicht als bloßer Beweger, sondern als Form gedacht werden müsse; was er näher durch den Satz begründet, daß dasjenige, wodurch etwas primär wirkt, Form des Wirkenden sein müsse. Die Seele ist es primär, kraft deren wir leben, fühlen, uns bewegen, verstehen. Demzufolge der Schluß: Quia ratio quaedam utique erit et species, sed non ut materia et subjectum. Also erklärt er in der That dasjenige, kraft dessen wir verstehen, für die Form des physischen Körpers. Damit man aber nicht sage, er meine nicht den möglichen Verstand, so wird ausdrücklich im dritten Buche bemerkt: Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima. Zu beachten ist auch, daß er [1]) nach der Definition der Seele und nach der Aufzählung ihrer Potenzen, der vegetativen, sensitiven, motiven und intellectiven Potenz, später noch weiters erklärt, wie die intellective Potenz verstanden sein will: Aliis autem intellectivum et intellectus ut hominibus. Also gehört der Intellect der Seele selbsteigen an. Daß der Intellect selber eine seelische Potenz und in der allgemeinen Definition der Seele mit inbegriffen sei, geht auch aus den weiteren Worten hervor: Manifestum igitur est, quod eodem modo una utique erit ratio animae et figurae; neque enim ibi figura est praeter triangulum et figuras quae consequenter sunt; neque hic anima praeter praedictas est. Im zweiten Buche ist sodann keine Rede mehr vom menschlichen Intellecte, außer daß noch einmal gesagt wird: Ultimam et minimam esse ratiocinationem et intellectum. Damit man aber ja nicht mit Averroes die Worte: de speculativo intellectu alia ratio est (quam de imaginatione) [2]) — auf eine Seinsverschiedenheit des Intellectes von der Menschenseele deute, beginnt Aristoteles seine im dritten Buche folgende Erörterung über den Intellect gleich mit den Worten: De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit (II, c. 4). Diese Äußerung kann man nicht, wie Einige wollen, auf den möglichen Verstand beschränken; denn die Unterscheidung zwischen einem möglichen und thätigen Verstande folgt erst

[1]) An. II, c. 3.

[2]) An. III, c. 3.

ſpäter nach. Man muß die Umſicht des Ariſtoteles in der Dispoſition dieſes Werkes bewundern. Er knüpft die Unterſuchung über den Intellect im dritten Buche genau da an, wo er ſie im zweiten Buche fallen gelaſſen, und erörtert eben das, was er im zweiten Buche unerlediget gelaſſen. Dieß betrifft aber zwei Puncte: Ob der Intellect bloß begrifflich oder auch räumlich (secundum magnitudinem) von den übrigen Theilen der Seele trennbar, und wie er von ihnen verſchieden ſei. Man hat zu beachten, daß er dieſe Verſchiedenheit erörtern will ohne Rückſicht auf die eine oder andere Art der Trennbarkeit; woraus hervorgeht, daß ihm durchaus nicht zu thun iſt, ein vom ſubſtanziellen Sein des Körpers verſchiedenes Sein des Intellectes zu beweiſen, ſondern bloß den Unterſchied im Wirken, weßhalb er an die eben erwähnten zwei Fragen die dritte anſchließt: Et quomodo sit quidem intelligere ipsum [1]). Dieſes intelligere wird nun nach ſeinem Unterſchiede vom ſinnlichen Vorſtellen unterſucht. Si igitur — fährt er fort — est intelligere sicut sentire aut pati aliquid, utique erit ab intelligibili sicut sensus ab excellenti sensibili, aut aliquid hujusmodi alterum. Darauf folgt nun die Antwort, der Verſtand leide nicht, wie der Sinn, ſei aber deßhalb nicht ſchlechthin leidenslos; denn er muß die species intelligibiles in ſich aufnehmen, und verhält ſich in dieſer Hinſicht zu den Intelligibilien wie der Sinn zu den Senſibilien. Dieß, um die Meinung des Empedokles u. A. auszuſchließen, die Seele müſſe ihrer Natur nach Alles ſein, was ſie erkennt. Im Gegentheile, bemerkt Ariſtoteles, ſie darf nichts von allem Sinnlichen ſein. Zur Beſtätigung dieſes Satzes führt er die Anſicht des Anaxagoras über den unſinnlichen allbewegenden Verſtand an; gleichwie dieſer, muß auch der Verſtand der Seele durchaus unſinnlich ſein, er darf nichts Materielles in ſich haben: Intus enim apparens prohibet extraneum et obstruit. Damit man aber nicht glaube, er meine den weltordnenden Verſtand des Anaxagoras, ſo fügt er bei: Vocatur autem animae intellectus; dico autem intellectum, quo opinatur

---

[1]) Der Deutlichkeit halber ſetzen wir die ganze Stelle, welche die betreffenden Fragen enthält, hieher: *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος, εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν.* An. III, c. 4, n. 1.

et intelligit anima, nihil esse actu eorum quae sunt ante intelligere. Also meint er offenkundig keine substantia separata, keineswegs aber hat er hiemit bewiesen, wie Averroes meint, daß der Intellect keine Kraft im Körper sei; sondern diesen Schluß läßt er erst nachfolgen: Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori. Dieß geht nämlich aus dem hervor, was er früher gegen Empedokles bemerkt, und hat zur Folge, daß der Intellect kein Sinnesorgan haben könne, da er vielmehr selber der Ort der Begriffe ist, wenn schon zuerst nicht actuell, sondern potenziell. Daraus, daß er an kein Organ gebunden ist, sondern ein selbstständiges Sein hat, schließt Aristoteles weiter — der Intellect könne nicht in der Art, wie der Sinn, passibel sein. Die Sensation ist ohne Körper nicht zu denken, wol aber das intelligere. Darum gebraucht Aristoteles das Wort separatus, welches von Averroes vorschnell auf seine falsche Theorie gedeutet wird, mit Übersehen dessen, was eigentlich Aristoteles schon im Vorausgehenden zeigen wollte. Er will nämlich sagen, der Verstand müßte gleich dem Sinnesorgane warm oder kalt u. s. w. werden, wenn er mittelst eines körperlichen Organes dächte. Daß die Seele Wesensform des Körpers, und dennoch eine Kraft derselben keine Kraft des Körpers sei, ist nicht schwer begreiflich zu machen. Sehen wir doch auch schon bei niederen Körperwesen, daß sie Kräfte haben, welche nicht einem der Elemente, aus welchen sie zusammengesetzt sind, angehören; je höher die Form, desto mehr müssen solche Kräfte hervortreten. Die intellective Form ist die höchste der Körperformen, also ist die intellective Kraft als wirkende vom Körper ganz unabhängig.

Nun aber sagt Aristoteles öfter, der Intellect habe ewige Dauer und sei unzerstörbar; wie kann er nun mit einem Körper von gerade entgegengesetzter Beschaffenheit wahrhaft Ein Ganzes, Eine Substanz bilden? Entweder besteht nur eine accidentelle Vereinigung beider, oder die intellective Seele participirt an der Corruptibilität des Körpers. In der That glaubte Gregor von Nyssa dem Aristoteles die Sterblichkeit der Seele zur Last legen zu müssen; Andere glaubten unter Festhaltung der Unvergänglichkeit eine Wanderung von einem Körper in den anderen annehmen zu müssen; wieder Andere glaubten, unter dem vergänglichen Körper sei ein unvergänglicher Leib verborgen. Indeß behauptet Aristoteles die Unsterblichkeit der vom Leibe getrennten Seele. So heißt es im eilften Buche

der Metaphyſik (nach Boëthius' Überſetzung): Si vero aliquid posterius remaneat, scil. praeter materiam considerandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima hujusmodi est, non omnis, sed intellectus; omnium enim impossibile est fortasse. Der Grund hiefür in anima III: Separatum autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est. Früher ſchon (an. I) ſagt Ariſtoteles, wenn eine Seele ein ihr eigenthümliches Thun und Leiden hat, ſo behält es ſich daſſelbe nach der Trennung vom Körper. Das Wirken weiſet auf das Sein zurück; ein von der Materie unabhängiges Wirken auf ein von der Materie unabhängiges Sein. Wenn nun Ariſtoteles an einer anderen Stelle in anima I ſagt: Intelligere et amare et odire non sunt illius (scil. animae) passiones, sed hujus habentis illud, secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat; non enim illius erant, sed communis, ut dictum est — ſo ſind dieß, wie ſchon Themiſtius bemerkt, Worte, die nicht im Ton des Lehrenden, ſondern des Zweifelnden und Fragenden vorgetragen werden. Denn er wollte daran gehen, den Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand zu beweiſen. Wollte jemand hartnäckig darauf beſtehen, daß die angeführten Worte die eigentliche Meinung des Ariſtoteles ausdrücken, ſo ließe ſich noch ſagen, daß man das intelligere für einen Act nehmen könne, an welchem, wenn auch nicht per se, ſo doch per accidens, der Körper Antheil habe, inſofern ſeine ſinnliche Apperception das Materiale des Gedankens darbietet. Die weitere Frage, wie die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe, wo ſie keine Vorſtellungen hat, noch denken könne, gehört nach Ariſtoteles nicht mehr in die Naturphiloſophie. Übrigens läßt ſich die Meinung des Ariſtoteles hinlänglich errathen, wenn er (an. III) die Frage aufwirft, ob der Verſtand, vom Körper nicht getrennt, etwas Körperliches erkennen könne. Dieſe Frage ſetzt voraus, daß der Verſtand in der Trennung vom Körper das Überſinnliche zu erkennen vermögend ſei. Man beachte überdieß, daß er in dieſer Frage eine Vereinigung des Intellectes mit dem Körper vorausſetzt, während er in den vorhin berührten Stellen von einem getrennten Sein des möglichen Verſtandes ſowol, wie des thätigen, ſpricht. Nähere Unterſuchungen hierüber hat Ariſtoteles nach ganz gewiſſen Anzeichen im 13. und 14. Buche der Metaphyſik angeſtellt, welche

beiden Bücher jedoch — wie Thomas bemerkt — noch nicht in's Lateinische übertragen seien, obwol er sie selber gesehen habe.

Unter den weiteren Einwürfen, welche Thomas beantwortet, findet sich auch die Berufung auf die schon erwähnte Äußerung des Aristoteles (de gen. animal.), daß der Verstand von Außen (foris) in den Menschen komme. Dieß bedeutet — erwidert Thomas —, daß die intellective Potenz nicht aus der Materie educirt werde, wie die niederen sinnlichen Formen.

Nachdem nun Thomas fast alle über den Intellect aufzufindenden Stellen des Aristoteles durchgegangen und gezeigt, daß in ihnen der mögliche Verstand als ein der Menschenseele wesentlich angehöriges Vermögen aufgefaßt werde, so führt er nun der Reihe nach auch die griechischen und arabischen Ausleger vor, um zu zeigen, daß auch sie den Aristoteles nicht anders verstanden: zuerst eine lange Stelle aus dem Commentar des Themistius zu den Büchern de anima (III, c. 23 ff.), sodann den Theophrast, den er aus Themistius kennt, den Alexander, der nach Averroes' eigenem Eingeständnisse den möglichen Verstand als Form des Körpers erklärt; ferner den Avicenna und Algazeli, und schließt daran die Bemerkung, daß nach diesen Präcedenzien Averroes nicht so sehr für einen Peripatetiker, als vielmehr für einen Verderber der peripatetischen Philosophie gelten könne.

Wir übergehen die weiters folgende Widerlegung der Beweisgründe, welche die Averroisten für sich anführen. Thomas stützt seine Widerlegung großentheils auf Aussprüche in den verschiedenen Werken des Aristoteles, und kommt wiederholt zu dem Schlusse, daß die Gegner unrecht haben, wenn sie der christlichen Auffassung des Aristoteles ihre eigene als die bessere und richtigere vorziehen wollen. Schließlich die Klage über ungeziemende und anstößige Äußerungen derselben, z. B.: Latini pro principiis eorum hoc (scil. unitatem intellectus) non recipiunt, quia fors lex eorum est in contrarium. — Haec est ratio, per quam catholici videntur habere hanc positionem. Sonach stellen sie sich an, als ob sie der lateinischen Christenheit gar nicht angehörten, und die Dogmen der Kirche für willkürliche Annahmen hielten. Oder auch, sie behaupten, vom Standpuncte der Vernunft müßten sie die wesenhafte Einheit des Allen gemeinsamen Verstandes behaupten, als Gläubige aber seien sie vom Gegentheil überzeugt; sie zeihen mithin den

Glauben des Widerspruches mit der gesunden Vernunft. Sie greifen über die Gränzen der Philosophie hinaus, und ziehen Wahrheiten, welche bloß dem Glauben angehören, in den Bereich ihrer Disputationen, z. B. ob die Seele im Feuer der Hölle leide; und meinen, daß derlei Behauptungen zu verwerfen seien. In gleicher Weise könnten sie auch die Lehren über Trinität und Incarnation angreifen und nach ihrer Art kritisch läugnen. Endlich mahnt er sie, wenn sie auf seine Widerlegung antworten wollen, dieß wenigstens nicht in der Schule vor Knaben zu thun [1]) und sonst jede unpassende Öffentlichkeit in dieser Sache zu meiden; wollen sie aber mit wissenschaftlichen Waffen kämpfen, so werden sie ihn und noch viele weit trefflichere Andere finden, die gegen ihren Irrthum in Schranken zu treten bereit seien.

Wer waren nun diese Averroisten, welche, der lateinischen Kirche angehörig, aus ihrem philosophischen Unglauben so wenig Hehl machten und ihn vor der in den Hörsälen versammelten Jugend auszusprechen und zu discutiren kein Bedenken trugen? Es ist schon gesagt und unterliegt keinem Zweifel, daß sie in den Pariser Schulen und namentlich in der Artistenfacultät zu suchen sind; es sind dieselben, gegen welche auch Albertus M. um dieselbe Zeit, schon hochbetagt, in die Schranken trat, und durch seinen Ordensgenossen Ägydius von Lessines veranlaßt [2]) seinen liber determinativus adversus Parisienses schrieb. Thomas klagt über die eingerottete Hartnäckigkeit der bekämpften Denkrichtung; sie war an der Pariser Universität in der That nicht erst seit gestern da, sondern schon seit lange, hieng mit der Partei Wilhelm's von St. Amour

[1]) Daß hiemit die Artistenfacultät gemeint sei, geht auch aus Bulaeus hervor, welcher (III, p. 397) berichtet: In eodem concilio (nämlich 1270) decretum est, ut monerentur Rector Universitatis et Procuratores Facultatis Artium, ne paterentur in scholis philosophicis agitari res fidei, ne imbecillioribus adolescentum animis ratio dubitandi de mysteriis inscrutabilibus instillaretur. Quamobrem saepius ob eam rem congregata Facultas tandem statuto memorabili, quod anno sequenti edidit, voluit omnes professores a suo consortio et ordine resecari, qui contra statuta peccarent.

[2]) Vgl. Petrus de Prussia Vita Alberti Magni p. 239 (Antv. 1621). Ägydius übermachte dem Albertus eilf Propositionen, welche mit den auf dem Concil 1270 verdammten Sätzen fast gleichlautend sind.

zusammen [1]), und entwickelte sich in stets erweiterter Bekanntschaft und Befreundung mit den arabischen Lehren einerseits und steigender Verbitterung mit den kirchlichen Orden andererseits allmählig bis zu jenem extremen Grade gesteigerten Oppositionsgefühles, in welchem wir sie aus Thomas' Schrift kennen lernen. Bereits Wilhelm von Auvergne sah sich als Bischof von Paris veranlaßt, den schädlichen Einflüssen arabischer Lehren durch Censurirung einer Reihe von Sätzen entgegenzutreten (1240), welche vornehmlich die Schrift de causis zu ihrer Quelle gehabt zu haben scheinen [2]). Ein Jahr nach dem ersten Auftreten des Bischofes Tempier gegen den Averroismus gieng der Artistenfacultät die Weisung zu (1271), sich solcher Discussionen zu enthalten, welche eigentlich gar nicht mehr in das Gebiet der Philosophie, sondern in jenes der Theologie gehören, und ohnehin schon so viele Stürme und Aufregungen hervorgerufen hätten [3]). Diese Mahnung scheint wenig gefruchtet zu haben, da Tempier 1277 abermals eine lange Reihe von Sätzen censurirte, welche nicht nur die ganze Averroistische Doctrin, sondern nebstdem auch formelle Angriffe gegen das Lehrsystem der bestehenden Kirche, ja gegen jeden Offenbarungsglauben, den christlichen insbesondere, enthalten [4]). Man muß hiebei in's Auge fassen, daß

---

[1]) Die Wilhelmisten Süger und Giraud von Abbeville sind wegen ihrer starken Hinneigung zu arabischen Lehren bekannt. Siehe Näheres bei Renan, p. 217; Hist. lit. de la France, tom. XXI, p. 96 ff. Bei Dante hingegen wird Süger mit Auszeichnung erwähnt. Vgl. Il Paradiso, canto X, v. 134.

[2]) Weiter unten werden diese Sätze noch ausführlicher besprochen werden.

[3]) Eine Stelle in dem zufolge dieser Weisung gefaßten Beschlusse erklärt hinlänglich, von welcher Art jene Discussionen gewesen.

[4]) Es mögen hier einige dieser Sätze aus Bulaeus III, p. 434 ff. eine Stelle finden. Averroistisch sind folgende Propositionen: Quod Deus non potest facere plures animas in numero. — Quod Deus nunquam plures creavit intelligentias quam modo creat. — Si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. — Quod intelligentia, animus vel anima separata nusquam est. — Quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. — Quod intellectus est unus numero omnium, licet omnino separetur a corpore hoc, non tamen ab omni. — Quod motus coeli sunt propter animam intellectivam. — Anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur. — Quod scientia magistri et discipuli est una

es neben der Universität auch noch verschiedene Privatschulen gab; in diesen vornehmlich waren jene Lehren vorgetragen worden, obschon es auch an der Universität selber, namentlich in der Artistenfacultät an Vertretern derselben nicht mangelte. Unter den in diese Angelegenheit wenigstens zum Theile verstrickten Theologen wird als der namhafteste der Prior der Augustiner Eremiten, Ägydius Romanus hervorgehoben, welcher sofort Widerruf leistete. Er wurde später unter Bonifaz VIII. Bischof von Preneste, und starb als Cardinal und Erzbischof von Bourges [1]). In demselben Jahre 1277 berief der Erzbischof von Canterbury, Robert von Kilwardby, aus

---

numero. — Quod intellectus agens non est forma corporis humani. — Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia cum illa diversitas non possit esse a parte corporum, oportet ut sit a parte intelligentiarum. (Error — wird beigefügt — quia sic anima Christi non esset nobilior quam anima Judae.) — Quod non fuit primus homo, nec ultimus erit. — Quod mundus est aeternus. — Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi. — Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus; fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causis supranaturalibus. — Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium non sit tenendum secundum fidem. — Quod corpora coelestia moventur principio extrinseco, quod est anima. — Quod non contingit corpus corruptum redire unum numero, nec idem numero resurget. — Quod resurrectio futura non debet credi a philosopho, quia impossibilis est investigari per rationem. (Error, quia philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei.) — Noch überraschender sind folgende Sätze: Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. — Quod sermones theologi sunt fundati in fabulis. — Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut et in aliis. — Quod lex christiana impedit addicere. — Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. — Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. — Quod non est curandum de fide, si dicatur aliquid esse haereticum. — Und dazu noch die Kehrseite auf dem Standpuncte der Moral: Peccata contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sint contra naturam speciei, non tamen contra naturam individui. — Simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum. — Continentia non est essentialiter virtus. — Perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem. — Pauper in fortunis non potest agere in moralibus u. s. w.

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 433. 671.

dem Dominicaner-Orden, eine Synode nach Oxford, auf welcher ähnliche Sätze verdammt wurden. Zu Oxford lehrten die Franciscaner; und es scheint, daß daselbst namentlich Avicenna's psychologische Lehren sehr tiefe Wurzeln gefaßt hatten. Roger Baco behauptet geradezu, die Lehre, daß der thätige Verstand von der Seele getrennt existire, sei im Kloster zu Oxford traditionelle Lehre [1]). Alle philosophisch gebildeten Männer der älteren Generation seiner Zeit seien der Ansicht, daß der thätige Verstand mit Gott identisch sei. Robert von Lincoln, der Bischof Wilhelm von Paris [2]), der Bruder Adam von Marisco [3]), diese so ausgezeichneten Männer hätten diese Ansicht vertreten. Letzterer, einst befragt, was der thätige Verstand sei, habe geantwortet: der Wagen des Elias, d. i. entweder Gott oder ein Engel. Baco ergeht sich im Lobe der arabischen Peripatetiker; Avicenna sei der Erste gewesen, der über die Aristotelische Philosophie wieder Licht verbreitet habe; der Größte nach ihm sei Averroes. Die Averroistische Philosophie, anfangs wider Gebühr unbeachtet und vernachläßiget, gelange nunmehr bei den Einsichtsvollen zu allgemeiner Anerkennung, obwol sie in einzelnen Puncten zu bemängeln und in anderen zu ergänzen sei. Die Berufung Baco's auf Robert von Lincoln hatte allerdings sehr guten Grund; es gab zur Zeit keinen entschiedeneren Realisten als Robert [4]). Daß er aber auch den allerdings sehr realistisch gesinnten Wilhelm von Auvergne zu seinem Meinungsgenossen machen wollte, beruhte auf einem augenscheinlichen Mißverständniß. Wilhelm kennt zwar die Lehre von der Einheit des thätigen Verstandes noch nicht als Averroistische Lehre, sondern hält sie für die Aristotelische Doctrin selber; er bekämpft sie aber mit allem Eifer und ähnlichen Gründen, wie sie

---

[1]) Opus tertium, c. 23.

[2]) In einer Handschrift von Baco's Opus majus, welche sich zu Rom auf der Bibliothek von St. Gregor in clivo Scauri findet, ist zu lesen: Universitate Parisiensi convocata, bis vidi et audivi venerabilem antistitem Gulielmum, Parisiensem episcopum felicis memoriae, coram omnibus pronuntiare, quod intellectus agens non potest esse pars animae, et D. Robertus episcopus Lincolnensis, et frater Adam de Marisco, et hujus monasterii majores hoc idem firmaverunt.

[3]) Vgl. über denselben Opus majus ed. Jebb, p. 48, 64 u. s. w.

[4]) Vgl. Haureau I, p. 461—464.

sich später bei Albert und Thomas finden. Einzig in seiner Schrift de anima (c. 7) sagt er einmal, Gott sei die absolute Wahrheit, welche alle Menschen erleuchte. — Daß im Franciscaner-Orden die arabischen Lehren nicht ohne Nachwirkung geblieben seien, beweisen die zwischen ihnen und den Dominicanern später geführten Streitigkeiten über den Begriff der materia prima sammt allen daran sich knüpfenden ontologischen Folgerungen. Ein Generalcapitel der Franciscaner zu Assisi fand sich bewogen, besonders die jüngeren mit dem Lehramte betrauten Mitglieder des Ordens vor neuen, fremdländischen und bedenklichen Meinungen strenge zu warnen [1]). Im Dominicaner-Orden selber dienten dem Meister Ekkhart die arabischen Lehren über den thätigen und leidenden Verstand zur Begründung seiner mystisch-pantheistischen Theorie über die Einigung der Seele mit Gott.

Die erwähnten Vorgänge an der Pariser Universität lassen einen tiefen Blick in die Gährung des Jahrhunderts thun, und den hohen Beruf ahnen, welcher dem heiligen Thomas inmitten dieser bis auf den tiefsten Grund aufgeregten Zeit zugewiesen war. Es bedurfte in der That eines so überlegenen Geistes, wie er es war, um den folgenschwersten Katastrophen zuvorzukommen, in den zerrütteten Zustand der Schulen Disciplin und Ordnung zu bringen, dem besseren Streben zur Klarheit über sich selbst zu verhelfen und einen sicheren Halt zu verschaffen, welchen es unter dem überwältigenden Andringen einer neuerschlossenen, in breitem Flusse sich ausgießenden Gedankenströmung zu verlieren drohte. Man sieht mit Staunen, wie hoch diese Strömung innerhalb der christlichen Schule selber schon angewachsen war; neben dem Gewimmel von religiösen Secten, welche ein mit Lehre und Verfassung der herrschenden Kirche schlechthin unverträgliches Ideal der Christlichkeit verfolgten und die äußerste Machtanstrengung der Kirche nöthig machten, erhob inmitten der von der Kirche gegründeten und überwachten Schule der unverholenste Unglaube sein Haupt, und fand in den zu ihrer Vertretung berufenen Lehrern seine Schutzredner und Vertheidiger. Und wie innerhalb der Schule, so sah es auch außerhalb derselben im Leben aus; der Zusammenstoß der christlichen und arabischen Cultur, die durch die vielseitige Begegnung und Berührung der drei Reli-

[1]) Bulaeus III, p. 511.

gionen, Christi, Mosis und Muhamed's, wachgerufenen Regungen eines Indifferentismus, der sich in vergleichender Betrachtung über alle drei Religionen zugleich zu stellen versucht fühlte, das Gefühl des Druckes und unwillkürlichen Widerstrebens, welches minder fromme Gemüther angesichts der noch immer mit imposanter Majestät allgebietenden Kirche empfanden, die bei den fortwährenden Kämpfen der Kirche mit dem Kaiserthum stets wach erhaltenen politischen Leidenschaften der Ghibellinenpartei machen solche Erscheinungen und Manifestationen des Unglaubens und Weltsinnes, wie sie im dreizehnten Jahrhundert zu finden, vollkommen erklärlich. Die ausgesprochenste Repräsentation des der Kirche innerlichst entfremdeten Weltsinnes war eigentlich das Leben am Hofe Friedrich's II. selber, und später Manfred's — ein Leben, dessen großartige Pracht, feine Bildung und zauberhafte Anmuth in der Vorstellung der Nachwelt einen fast feenhaften Reiz annimmt, und den Schöpfer desselben für Viele zum Gegenstande hoher Bewunderung gemacht hat. Was die damalige Welt an Glanz, Pracht und Lust kannte, war an diesem Hofe zu finden; ein geistreicherer Genuß der Erdenfreuden ließ sich nicht ersinnen. Alle Künste, die das Leben schön und freundlich machen, fanden dort günstige Aufnahme; die Wissenschaft erntete reichen Lohn und hohe Ehren; alle Wunder des erfinderischen Menschengeistes waren dort versammelt. Dabei war Friedrich selbst von hochgebildetem Geiste, edlen ritterlichen Sitten, von rastlosem Forschtriebe, in ernsten Wissenschaften wie in der Kunst des Minnesanges wol erfahren, in seinen Neigungen und Gewohnheiten den großen morgenländischen Kaisern ähnlich. Man sah an seinem Hoflager saracenische Wachen, Astrologen aus Bagdad mit langen Gewändern und Bärten, reichbezahlte Juden als Dollmetscher der Weisheit und Wissenschaft arabischer Schriftwerke; selbst der Harem mit der Eunuchenwache fehlte nicht [1]). Seine Schlösser zu Lucera, Foggia waren im maurischen Styl und Geschmack ausgeführt; er

[1]) Den Eindruck, welchen dieß auf gläubige Gemüther jener Zeit machte, schildert ein guelfisches Gedicht aus Anlaß der schweren Niederlage, welche Friedrich II. bei Parma 1248 erlitt:

Amisit astrologos et magos et vates,
Beelzebub et Astharoth, proprios penates,
Tenebrarum consulens per quos potestates,
Spreverat Ecclesiam et mundi magnates.

gefiel sich im Aufenthalte in diesen Maurenstädten mit ihren Moscheen, muhamedanischen Schulen und Bazars. Während seines Besuches der heiligen Stätten in Palästina unterhielt er sich mit gelehrten Muselmännern, und überschickte dem Sultan eine Lösung schwieriger mathematischer und philosophischer Probleme; der Sultan machte ihm ein Gegengeschenk mit einem kunstreichen Werke, welches alle Bewegungen der Himmel und Planeten anzeigte. Seine Rechtgläubigkeit war mit Grund sehr beargwohnt; nicht minder jene von Männern aus seiner nächsten Umgebung, so namentlich eines Michael Scotus, eines Peter von Vinea. Sein Freund, der Cardinal Ubaldini, bekannte sich offen zum Materialismus; er sagte einmal, sollte es eine Seele geben, so habe er sie für die Ghibellinen verloren gegeben. Er war nicht der einzige, der so dachte; man erzählt vielmehr von einer ganzen Secte, die gleichen Gesinnungen zugethan war, und Epikur's Lehre als ihr Evangelium verehrte. Dante nennt die Florentiner Farina de' Uberti und Cavalcante dei Cavalcanti als die hervorragendsten unter tausend anderen[1]). Eine solche Secte muß eigentlich schon seit Langem in Florenz bestanden haben; denn es wird von einem blutigen Zusammenstoße erzählt, den sie unter den Bürgern der Stadt herbeiführte[2]). Die Ghibellinen galten gemeinhin für Verächter der Religion und Materialisten. Ein Gedicht über den descensus Pauli ad inferos spricht von einer geheimen Gesellschaft, welche auf den Umsturz des Christenthums hinarbeitete[3]). Die Schwärmerei für das classische Alterthum, von dessen Denkmalen der Boden Italiens übersät war, die politischen Träumereien von einer Wiederherstellung des alten Roms, die Bewunderung, welche man der Weisheit und dem Reize der von den Alten überlieferten Philosophie und Dichtkunst zollte, hatten ihren nicht geringen Antheil an solchen Stimmungen und Plänen. Neben der Epikuräischen Gesellschaft gab es auch eine Pythagoräische (Arnold von Villanova); und neben beiden fand die frivole Weltlust ihr Gefallen an Nachahmung poetischer Weisen, in welchen der heidnische Skepticismus seine Irreligiosität bekannt hatte[4]). So

[1]) Inferno X, v. 120. Vgl. Bocaccio's Äußerung über Cavalcante in Cesare Balbo Vita di Dante (Torino 1839), p. 92.

[2]) Ozanam Dante p. 48 (2 edit.).

[3]) Vgl. Renan, p. 47. 345.

[4]) Beispiele hievon bei Renan, p. 226.

hatte neben dem falschen, wider die Kirche sich auflehnenden Glauben auch der erklärte Unglaube seine besonderen Secten, und beiden kam eine Poesie entgegen, die, ohne für einen aus beiden sich zu erklären, wenigstens in unsittlichen Licenzen und offenster Mißachtung heiliger und verehrungswürdiger Dinge ihres Gleichen sucht. Welche Spöttereien ein Ruteboeuf, Jehan von Meung und Renard sich erlaubten, ist bereits aus Anlaß des Universitätsstreites erwähnt worden.

Es war das dreizehnte Jahrhundert, in welchem das Gerücht von dem Vorhandensein eines Buches de tribus impostoribus auftauchte, als dessen Verfasser bald Averroes, bald Friedrich II., Peter de Vinea, Arnold von Villanova und später eine Reihe anderer mit dem christlichen Glauben zerfallener Männer bis auf Jordanus Brunus und Spinoza herab vermuthet worden ist. Das Charakteristische ist, daß die Erfindung des Ausdruckes: de tribus impostoribus dem Averroes zugeschrieben wurde. Man macht ihn hiemit zum eigentlichsten und mächtigsten Repräsentanten und geistigen Hort alles Unglaubens und aller Impietät, die in dieser Zeit Anstoß gab. Man legte ihm auch eine Kritik der drei welthistorischen Religionen in den Mund: das Judenthum sei eine Religion für den Kindheitszustand der Menschheit, die christliche Religion sei wegen ihres Abendmahlsdogma unmöglich, der Islam eine Religion der gemeinen Sinnlichkeit. Er sei — erzählte man weiter — nacheinander Christ, Jude, Muhamedaner gewesen, und habe endlich alle Religion aufgegeben, und das Buch de tribus impostoribus geschrieben. Er sei gestorben, die Worte Balaams 4 Mos. 23, 10 parodirend: Moriatur anima mea morte philosophorum.

In diesen Erzählungen reflectirt sich die gemeine Ansicht, welche man über den Einfluß arabischer Bildung und Wissenschaft auf den christlichen Occident hegte; zugleich deuten sie auch an, welche Gestalt der insgeheim fortwuchernde Averroismus in den christlichen Bildungskreisen, namentlich in Italien, annahm. Es ist kein Zweifel, daß die excentrischen und ausschweifenden Auslassungen späterer italischer Philosophen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts mit dem Averroismus geschichtlich zusammenhängen. Eben so ist es nicht unrichtig, wenn ihn die Sage seinen Standpunct über allen drei Religionen nehmen läßt. Die bei ihm so häufig vorkommende Redeweise: Loquentes trium legum, leitet jederzeit eine

Erklärung wider die den drei Religionen gemeinsamen Anschauungen ein. Loquentes (Medabberim) sind die theologischen Dialektiker, und soweit Averroes die islamitischen Vorstellungen berücksichtiget, sind die Motakallemin gemeint, so genannt von Kalam, welcher Ausdruck so viel als Wort, Verstand, Lehre, Wissenschaft bedeutet, und von der zum System ausgebildeten muhamedanischen Religionswissenschaft zuerst im Allgemeinen und dann in Beziehung auf eine bestimmte, vornehmlich apologetischen Zwecken dienende Schule und Lehre gebraucht wurde. Denn auch der Kalam hatte, wie jedes andere Lehrsystem, seine eigene Geschichte und Entwickelung. Schon im zweiten Jahrhunderte der Hedschra entbrannten Streitigkeiten über die Lehren von Freiheit und Vorherbestimmung, über Wesen und Eigenschaften Gottes. Die Kadariten vertraten die Freiheit, die Dschabariten waren strenge Fatalisten und Prädestinatianer. Der starre Monotheismus des Islam, noch geschärft durch den Hinblick auf die christliche Trinitäts- und Incarnationslehre bewog die Moattile, Gott jede positive Eigenschaft und Ähnlichkeit mit den Creaturen abzusprechen, während dagegen die Sifatiten solche positive Eigenschaften anerkannten, und die Teschbihiten mehr oder weniger anthropomorphistisch dachten. Die Aschariten suchten die Lehren der Dschabariten und Sifatiten mit einander zu vereinigen; die Haschawiten dachten sich Gott als körperliches Wesen nach Art des Menschen gebildet. Daneben machte sich nun auch der Skepticismus geltend, und erfolgten sectirerische Trennungen von der Koranslehre. Die Samaniten bezweifelten die Koranswissenschaft, indem sie jede speculative Erkenntniß verwarfen und nur die empirische gelten ließen; die Talamiten wollten mit Ausschluß aller Wissenschaft nur von persönlichen Entscheidungen des Imam abhängig sein; die Batanäer suchten in den Buchstaben und Zahlen eine geheime Weisheit (wie die jüdischen Kabbalisten). Vom Islam rissen sich völlig los die Secten der Karmathen, Fatimiten, Ismaeliten, Dualisten, Drusen, Haschischin, Hernatiten, Zendier, lauter geheime Secten, in welchen sich Fanatismus und Unglaube, Enthusiasmus und sinnliche Zügellosigkeit, zuchtlose Denkwillkür und rohester Aberglaube verschwisterten; die Zendier schlossen Communisten, Manichäer, Freidenker in sich, und waren so ziemlich eine Art muselmännischer Brüder des freien Geistes. Solchen Verlauf hatte das moslimische Religionswesen bis zum fünften Jahrhundert

der Hedschra genommen. Da suchte, von den Abbasiden begünstiget, die Schule der Motazeliten zu Bassora eine Ausgleichung der Spaltungen auf rationalistischer Grundlage herbeizuführen. Die Koransoffenbarung wurde anerkannt, aber als natürliches und begreifliches Erzeugniß menschlicher Kräfte genommen, worauf man früher oder später jedenfalls gekommen wäre. Die Bestrebungen der Motazeliten hängen mit der Aufnahme der griechischen Philosophie bei den Arabern zusammen; das große encyklopädische Werk der Brüder der Eintracht (Ikh Wan-El-Safa), ein Versuch, Koran und Philosophie zu vermitteln, war die bedeutendste Frucht des Anschlusses arabischer Theologen an die griechische Philosophie, ohne jedoch weder die Philosophen noch die Gläubigen zu befriedigen. Vielmehr glaubten nun die sumitischen Motekallemin, für welche die neue Anregung durch die griechische Philosophie gleichfalls nicht verloren gegangen, alle Anstrengungen des Geistes aufbieten zu müssen, um die rechtgläubige Koranslehre gegen jede philosophische Entstellung zu wahren. Als ihre Hauptaufgaben betrachteten sie, die Erschaffung der Materie, den zeitlichen Weltanfang, die Überweltlichkeit und unbeschränkt freie Wirksamkeit Gottes zu vertheidigen. Statt der Aristotelischen Physik schlossen sie sich lieber an atomistische Lehren an; die Atome sind durch Gott geschaffen, Gott könnte sie zerstören, und ihre Erhaltung und Fortdauer ist das Werk eines fortgesetzten Schaffens. Alles, was ist, ist unmittelbar durch Gott gesetzt, auch die Privationen, der Tod, der Stillstand. Die Seele ist eine Accidenz des Körpers, die ihr Bestehen einem fortgesetzten Schöpfungsacte verdankt. Es gibt keine natürlichen, gesetzmäßig wirkenden Causalitäten und keine natürlichen Nothwendigkeiten; Alles geschieht durch Gott selber, und geschieht nur deßhalb, weil er es so will. Dieß sind nun jene moslimischen Loquentes, welche Averroes in seinen Schriften unermüdlich bekämpft, weil sein System, auf den Gedanken einer ewigen naturalistischen Nothwendigkeit gegründet, die conträrste Verneinung der Annahme einer göttlichen Willkür ist, welche die Motakallemin als absoluten Erklärungsgrund alles Geschehens hinstellen. Nach dieser Lehre brennt nicht das Feuer, näßt nicht das Wasser, sondern Gott thut beides; alle den Naturdingen zugeschriebenen Wirkungen werden unmittelbar durch Gott gesetzt. Der Mensch, der einen Stein schleudert, irre, wenn er glaubt, dem Steine die Bewegung ertheilt zu haben, nicht der Mensch, sondern

Gott hat es gethan. Dieser Begriff eines Schaffens und Zerstörens durch Gott streitet jedoch nach Averroes gegen die natürliche Vernunfteinsicht; hervorbringen heißt etwas aus der Möglichkeit an die Wirklichkeit ziehen, und jedes Gewirkte trägt potenziell seine Zerstörbarkeit, d. i. die Fähigkeit, in das Möglichsein reducirt zu werden, in sich. Alles Geschehen fordert das Vorhandensein einer Möglichkeit und eines Wirkenden. Fehlt eines der beiden, so ist entweder gar nichts, oder es ist Alles in Wirklichkeit — zwei gleich absurde Consequenzen zweier falscher Grundannahmen. Darauf bemerkten freilich die Motakallemin, daß Averroes die Möglichkeit irrthümlicher Weise als etwas Reelles und Subsistirendes behandele, während sie doch nur ein bloßer Begriff unseres Verstandes sei. Es gehört nicht hieher, zu erörtern, was Averroes von seinem Standpuncte darauf zu repliciren hatte; es genüge, in dem Gegensatze zwischen Averroes und den Motakallemin den feindseligen Zusammenstoß zweier gleich sehr im Islam begründeter Elemente bemerklich zu machen, deren Unvereinbarkeit durch sich selbst die innere Wahrheit dieses Religionssystemes und der darauf gegründeten Lebensordnung darthut.

Daß der Averroismus auch im Judenthum Eingang fand, darf bei der durchgängigen Abhängigkeit der mittelalterlich-jüdischen religiösen und philosophischen Speculation von der arabischen nicht befremden. Unter arabischem Einflusse hatte sich die Secte der den Motazeliten ähnlichen Karäer gebildet, und war die Academie zu Sora in Bagdad entstanden, wo die ersten Versuche zur Gründung einer religiösen Vernunftwissenschaft gemacht wurden. Ähnlicher Weise überkamen die spanischen Juden die Aristotelischen Lehren von den Arabern und recipirten sie im eilften Jahrhundert so allgemein, daß sie von der religiös-philosophischen Doctrin der Motakallemin sich fast gänzlich lossagten. Gegen diese dem jüdischen Glauben gefährliche Richtung, gegen Karäer, Aristoteliker und Muhamedaner, richtete Juda Halevi sein berühmtes Buch Khozari (1140), welches große Bewegung und Verwirrung hervorrief, bis Moses Maimonides mit einem entscheidenden und für das philosophirende Judenthum durch Jahrhunderte maaßgebenden Versuche (More Nebuchim, d. i. doctor perplexorum) einer Vermittelung zwischen Philosophie und Religion hervortrat. In diesem Vermittelungsversuche lassen sich aber die religiös-gläubige und philosophische Denkrichtung sehr bestimmt von einander abscheiden; und

auch die religiös-gläubige Tendenz seines Systems spaltet sich wieder in zwei von einander verschiedene Richtungen zufolge seines doppelten Gegensatzes zu Christen und Karäern. Im Gegensatz zur christlichen Glaubenslehre schließt er sich an die arabischen Moattile an, um jede innere Selbstunterscheidung Gottes und die darauf sich stützenden Lehren von Trinität und Menschwerdung von vorne herein als unmöglich auszuschließen. Seine mit Averroes zusammentreffende Polemik gegen die Motekallemin (Atomenlehre, Aufhebung aller natürlichen Gesetzmäßigkeit) trifft die Karäer und auch die Rabbaniten, so weit beide aus der arabischen Glaubenswissenschaft schöpften; — enthält also eine Kritik der bisherigen jüdischen Glaubenswissenschaft in doppelter Hinsicht: soweit sie einerseits sich gegen alle Speculation verschloß, und eben deßhalb andererseits im Bestreben die Naturwissenschaft der Logik zu mancipiren, rationalistisch war. Die Lehre des Maimonides über die Hierarchie der himmlischen Sphären ist die andalusisch-maurische, seine Ansicht über den menschlichen Verstand nahezu Averroistisch. Gleich Averroes unterscheidet er den materiellen Verstand und den erworbenen; letzterer ist formirt durch die emanirende Thätigkeit des universellen Verstandes, d. h. Gottes. Gleichwol hält er eine individuelle Seelensubstanz fest, und behauptet die Unsterblichkeit der Seele; über die Auferstehung der Körper ist er im Schwanken. Das letzte Ziel des Menschen ist die Wissenschaft, und deren Pflege der wahre Gottesdienst; die Offenbarung ersetzt den einfachen Menschen den Mangel natürlicher Einsicht, die prophetische Begabung ist als Steigerung der Kräfte des Verstandes und der Einbildungskraft durch eine vorausgehende ausgezeichnete natürliche Begabung bedingt, die prophetische Erleuchtung fällt unter das Genus der allgemeinen Erleuchtung der Menschen durch Einströmung des activen Verstandes. Als Mosaisch Gläubiger verwarf er die Ewigkeit der Materie, und behauptete die zeitliche Schöpfung der Welt. Seine Nachfolger indeß giengen bereits über ihn hinaus; sein Schüler Joseph ben Juda gab die Unsterblichkeit der Seele auf, und Wilhelm von Auvergne äußert sich, daß es unter den philosophisch gebildeten Juden der Saracenenländer nur wenige gäbe, welche nicht die Ewigkeit der Welt und die übrigen Aristotelischen Irrthümer festhielten [1]). Die

[1]) Tractatus de legibus, in Tom. I, Opp. p. 25.

Synagoge leistete zwar Anfangs Widerstand; sie war aber in sich selbst gespalten, und wenn einerseits die angesehensten und gelehrtesten Männer, z. B. ein David Kimchi, die peripatetische Philosophie entschieden in Schutz nahmen, so vermochte man sich bei allgemein werdender Geltung derselben des Eindringens der Averroistischen Lehren nicht zu erwehren. Die Commentare und übrigen Schriften des Averroes wurden eifrigst übersetzt, ja seine Commentare traten an die Stelle des Aristotelischen Textes; Levi ben Gerson und Moses von Narbonne, die philosophischesten Köpfe unter den Juden des vierzehnten Jahrhunderts, waren erklärte Averroisten. Auch der Karäismus konnte sich der machtvollen Einwirkung der peripatetischen Philosophie nicht entziehen, wenn schon mit Ausschluß des Averroismus, welchen der dem More Nebuchim verwandte Ez Chajim (arbor vitae) des Ahron ben Elia von Nikomedien [1]) direct bekämpfte.

Daß die Scholastiker auch auf die hebräische Literatur Bedacht nahmen, ist im Voraus anzunehmen; wie sie die vorzüglichsten arabischen Philosophen studirten, so wollten sie auch die vornehmsten jüdischen Gesetzeserklärer kennen lernen. Mit diesem wissenschaftlichen Interesse gieng das apologetische und polemische Hand in Hand. Und so konnte am allerwenigsten der ausgezeichnetste der jüdischen Gesetzeslehrer, Maimonides, ihrer Aufmerksamkeit entgehen. Thomas bezieht sich öfter auf den More Nebuchim, und zwar mit unverkennbarem Interesse an Geist und Gehalt dieses Werkes [2]).

---

[1]) Vgl. die Parallele zwischen Ahron und Maimuni bei Delitzsch „Anecdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen," Leipzig 1841, S. 329—348.

[2]) Der More Nebuchim besteht aus drei Theilen. Der erste beginnt mit Erklärung der Homonymen und Beseitigung aller Anthropopathien aus der Vorstellung des göttlichen Wesens (c. 1—49); er spricht darauf über die göttlichen Attribute (c. 50—60) und über die Gottesnamen (c. 61—64), und nachdem er Einiges über Homonymen und Gottesnamen nachgetragen (c. 65—70), so wie die Geschichte der Scholastik, als Einleitung zu der folgenden Darstellung ihres Systems, skizzirt hat (c. 71), disponirt er die Gesammtheit alles Existirenden in Mensch und Welt, Mikrokosmos und Makrokosmos (72), und stellt in einer gehaltreichen Übersicht die Principien der Motakallemin und ihre Beweise für die Existenz, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, so wie für das zeitliche Entstandensein der Welt, zusammen

In seinen Äußerungen darüber sind alle charakteristischen Momente desselben berührt — ein Beweis, daß er es nach allen Seiten aufgefaßt und abgeschätzt hat. Nicht ohne Wohlgefallen hebt er mehrmals den (eigentlich aus Averroes entlehnten) Gedanken des Maimonides hervor, daß der Himmel zum Universum sich wie das Herz zum ganzen Leibe verhalte. Er schließt sich der Polemik des Maimonides wider die Motakallemin an, welche keine der Naturordnung immanenten Gesetze und Kräfte anerkennen [1]); bemängelt aber, daß die von Gott gebrauchten affirmativen Ausdrücke einen rein negativen Sinn haben sollen [2]) —, daß Maimonides in Absicht auf die corruptiblen Erdendinge bloß eine generelle Providenz

---

(c. 73—76). — Im zweiten Theil stellt er zuerst, als ein zweites Substrat der Prüfung, den Principien und Beweisen der Motakallemin die Principien der Peripatetiker gegenüber, und deducirt die darauf basirten Beweise für die Existenz, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes, nebst interessanten Digressionen über die Engel und die Sphären (c. 1—12); hierauf schildert er die verschiedenen Ansichten über die Ewigkeit oder zeitliche Entstehung der Welt, und nachdem er die Aristotelische Demonstration ersterer zu widerlegen versucht hat (c. 13—18), begründet er die Lehre de novitate mundi aus Vernunft und Schrift, indem er zugleich die Annahme eines endlichen Weltunterganges abweist, und die Schöpfungsgeschichte, das Hexaëmeron mit dem ersten Sabbat, erläutert (c. 19—31); dann entwickelt er die Lehre über Prophetie und Offenbarung, zugleich einige Bemerkungen über göttliches Gesetz und göttlichen Befehl anticipirend (c. 32—47). — Das dritte Buch wird mit der Deutung der Ezechielischen Merkaba-Vision eröffnet, und nachdem er darin eine Abbildung der göttlichen Weltordnung gefunden, handelt er über das Übel und dessen Ursprung (c. 8—12), über den Endzweck des Universums (c. 13—15), über die Vorsehung Gottes, namentlich seine specielle Vorsehung über die Menschen (c. 16—24). Dieß führt ihn auf die Untersuchung der Norm und Intention der göttlichen Handlungen und Mosaischen Gebote (c. 25—34), auf die Eintheilung der Gebote und die Darlegung ihrer theils leichter, theils schwerer erkennbaren Gründe (c. 35—50) — eine Untersuchung, die sich zuletzt in eine auf das Gebiet der Mystik hinüberstreifende Schlußbetrachtung über Gotteserkenntniß und Gottesgemeinschaft und über die Mittel und Bedingnisse zur Erlangung beider, auf eine die einheitliche Totalität des Werkes allerdings sehr schön abrundende Weise, verliert (c. 51—54).

[1]) Ver. qu. 5, art. 9 ad 4tum.

[2]) 1 qu. 13, art. 2.

Gottes zulasse [1]), und daß die in der Schrift angedeutete Menge der englischen Wesen eigentlich nur die unermeßliche Zahl der in der irdischen Weltsphäre wirkenden Kräfte andeuten soll [2]). Der Geist der Exegese und eigentlich des ganzen Lehrsystemes des jüdischen Rabbi ist treffend durch die von Thomas gewählten Beispiele charakterisirt; so in der Verwendung von Psalm 93, 9 (qui finxit oculum u. s. w.) als inductives Moment zur Beleuchtung der rationellen Zweckordnung des Weltganzen [3]); oder wenn er ihn als Repräsentanten der historischen Erklärungsweise (sensus literalis) der gesetzlichen und gottesdienstlichen Institutionen des Mosaischen Gesetzes anführt [4]). Thomas billiget es, daß Maimonides an dem Hange zum Sinnlichen das Kennzeichen eines falschen Propheten erblickt [5]); er tadelt es, daß der Geist Gottes (1 Mos. 1, 2) in rein physicalischem Sinne gedeutet wird [6]), und verwirft die gegen die natürliche Moral principiell streitende Behauptung, daß vor der Zeit des Gesetzes ein außerehelicher Beischlaf keine Sünde gewesen [7]).

Bekämpfung der Juden und Mauren, als specifischer Repräsentanten des Unglaubens war eine der Hauptaufgaben für die mittelalterliche Theologie, somit auch für Thomas. War den Juden gegenüber das besondere Recht des specifisch-christlichen Offenbarungsglaubens zu vertreten, so forderte die maurische Theologie bereits auf dem Gebiete der allgemeinen religiösen Lehren über Gott, Vorsehung und Weltregierung zum Kampfe heraus; dieser erstreckte sich aber weiters auch über alle anderen von Juden und christlichen Häretikern bestrittenen Puncte der kirchlichen Lehre. Das Bedürfniß einer derartigen Vertheidigung des Christenthums wider den Islam wurde zuerst in der orientalischen Kirche empfunden, mit welcher der Islam gleich in seinen ersten Ausbreitungsversuchen zusammenstieß. Johannes Damascenus war der erste christliche Theolog, von welchem Streitschriften wider den Islam existiren;

---

[1]) 1 qu. 22, art. 2.

[2]) Gent. II, 92.

[3]) Ver. qu. 2. art. 3.

[4]) 2, 1 qu. 101, art. 1; 102, art. 4; 4 dist. 2, art. 4.

[5]) Ver. qu. 12, art. 5.

[6]) 1 qu. 74, art. 2.

[7]) 4 dist. 33, art. 1.

an Johannes schließt sich dessen Schüler Theodorus Abukara an, ferner Nicetos der Byzantiner aus dem neunten Jahrhunderte [1]), Samona, Erzbischof von Gaza aus dem eilften Jahrhundert, Euthymius Zygabenus aus dem Anfange des zwölften [2]). Johannes Damascenus, welcher Mohamed den zweiten Pharao und Fürsten der Nestorianer nennt [3]), gibt eine Schilderung des mohamedanischen Wesens in seiner Schrift de haeresibus; nebstdem findet sich in seinen gesammelten Werken eine nach seinen mündlichen Unterweisungen von Abukara aufgezeichnete Methode mit Saracenen zu disputiren. Die Saracenen — heißt es in dem Werke de haeresibus — sind Abkömmlinge Ismael's, von dessen Mutter Hagar sie auch Hagarener genannt werden; Saracenen bedeutet *Σάῤῥας κενοὶ*, a Sara vacui, mit Beziehung auf die Worte Hagar's zum Engel: Sara vacuam me dimisit. Vor dem Auftreten Mohamed's waren sie der Abgötterei ergeben und verehrten den Venusstern; Mohamed wurde auf sein Religionssystem durch Gespräche mit einem Arianischen Mönche geführt, und gab es sodann vor den um sich gesammelten Anhängern als eine Eingebung des Himmels aus. Er lehrt, daß es Einen Gott gebe, den Schöpfer der Welt, welcher weder gezeugt ist noch gezeugt hat. Christus sei das Wort und der Geist Gottes, aber Geschöpf und Knecht Gottes, ohne

---

[1]) Dieser Nicetas ist zu unterscheiden von Nicetas Choniates aus dem zwölften Jahrhunderte. Vgl. Mai Nova Patrum Bibliotheca. Rom. 1847, Tom. IV, p. 321.

[2]) Das Werk des Euthymius: *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* erschien 1710 gedruckt zu Tergovist in der Wallachei. Es ist in 28 *τίτλοι* abgetheilt, deren letzterer eine Widerlegung des Islam enthielt. Aber gerade dieser Abschnitt, so wie auch Einiges über die Trinität in den ersteren Abschnitten wurde aus Rücksicht auf die Türken in der Tergovister Ausgabe ausgelassen. Der Abschnitt wider den Islam war indeß schon früher in anderen Werken (Sylburgi Saracenica Heidelberg 1595; Ducaei Auctar. Biblioth. P. P. Tom. II, p. 292. Paris 1624) abgedruckt worden, und findet sich auch in der Nov. Patr. Bibl. IV, p. 432—442. Außer den gedruckten Werken dieser Bestreiter des Islam existiren noch viele andere in arabischer Sprache abgefaßte Werke handschriftlich in der Vaticanischen Bibliothek; die Nov. Patr. Bibl., Tom. IV, p. 322 zählt eine Reihe unedirter Codices auf.

[3]) Opp. ed. Lequien, Tom. II, in hom. 2. de dormitione Virginis Mariae. p. 885.

Samen aus Maria, der Schwester Mosis und Aaron's gezeugt. Die Juden kreuzigten nur seinen Schatten, während er selber durch Gott in den Himmel versetzt wurde. Den in den Himmel Erhobenen fragte Gott, ob er sich den Sohn Gottes genannt hätte? Jesus aber betheuerte, daß diese Rede nur eine Erfindung lügenhafter Feinde sei. Auf die Frage, warum Gott die Sendung seines Propheten Mohamed nicht in so ostensibler Weise beglaubiget habe, wie die Sendung Mosis und des von Moses und allen Propheten vorausgekündeten Christus, antworten die Saracenen, Gott handle, wie es ihm beliebe. Auf die Frage, wie Mohamed seine Offenbarungen empfangen habe, können sie nur die lächerliche und verkehrte Auskunft geben, sie sei ihm in Schlafträumen zu Theil geworden, und müssen beschämt schweigen, wenn man sie fragt, warum sie nicht auf Beibringung von Zeugen seiner Offenbarungen drangen, da doch ihr geschriebenes Gesetz gerade auf die Zeugenschaft in allen ihren Unternehmungen und Geschäften dringe. Die Christen werden von ihnen spottweise Hetäristen genannt, weil Christus nach christlicher Auffassung der Genosse Gottes sei; sie merken nicht, daß man Christum nicht Wort und Geist Gottes nennen könne, ohne seine Gottheit anzuerkennen, außer man wollte behaupten, daß Gott ohne Wort und Geist sei. Sie werfen den Christen die Kreuzanbetung als Götzendienst vor, und vergessen dabei auf den Cult, den sie mit dem Steine in der Chabatha treiben. Sie sagen freilich, es sei der Stein, auf welchem Abraham sein Beilager mit der Ketura vollzogen; oder auch der Stein, an welchen Abraham sein Kameel angebunden habe, als er den Isaak zu opfern im Begriffe war. Auf den Vorwurf, daß diese Erklärung wider die Angaben der Mosaischen Bücher streite, wissen sie nichts zu erwidern. In Wahrheit aber ist der fragliche Stein das Haupt des Venusbildes, welches sie vor Mohamed's Auftreten anbeteten und Kaber (die Grosse) nannten. Mohamed's Gesetz stellt fest, daß der Mann vier Weiber und wo möglich tausend Kebsweiber haben könne; ihm selber wurde geoffenbart, daß sein Genosse Seid seine schöne Frau dem Propheten abzutreten habe, und im Zusammenhange damit wurde ihm die weitere Offenbarung, daß Jeder sein Weib nach Belieben entlassen, dann aber nicht eher wiedernehmen könne, als ein anderer sie bereits genommen. Höchst wunderlich und voll innerer Widersprüche ist die Offenbarung über

Gottes Kameel, welches einen ganzen Fluß austrank, und über das Junge dieses Kameeles. Wie entstand das vaterlose Junge? Wo weilt das Mutterkameel, nachdem es getödtet worden [1])? Wenn es im Paradiese ist, so trinkt es abermals alles Wasser desselben aus, und die übrigen Genossen des Paradieses müssen vor Durst verschmachten, oder eigentlich in der Berauschung am Weinquell und den übrigen austrocknenden Lüften des Paradieses verschmachten. Ist das Kameel außerhalb des Paradieses, so muß es selber verdursten u. s. w. Warum hat der Prophet keine deutlicheren und genügenderen Aufschlüsse über das Kameel Gottes erhalten? Eben so abentheuerlich und lächerlich sind die Offenbarungen über die Kuh und den Tisch, welchen Christus von Gott sich erbeten. — In der *διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ χριστιανοῦ* [2]) werden die vornehmsten Streitpuncte zwischen Christen und Saracenen erörtert. Erstlich die schon erwähnte Frage über das Wort Gottes, ob es ungeschaffen oder geschaffen sei. Der Saracene stellt die Frage im Plural; man hat ihm die Unterscheidung zwischen dem singulären *λόγος τοῦ θεοῦ* und den pluralen *ῥήματα θεοῦ* engegenzustellen, die nicht im eigentlichen Wortverstande (*κυριολογικῶς*), sondern bloß tropologisch *λόγια* genannt werden. — Wenn der Saracene die Incarnationslehre anstreiten will, so ist ihm zu bemerken, daß auch er Christum für Gottes Wort und Geist hält; der Unterschied ist nur dieser, daß er das Herabsteigen des Wortes in den Schooß der Jungfrau kyriologisch deutet, der Christ aber tropologisch, da von Seite Gottes, des Allumfassenden und Alldurchdringenden, von einem Herabsteigen und Hinaufsteigen im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann. — Saracene: Wie kann das Wort Gottes essen, trinken, schlafen, an's Kreuz geschlagen werden? Christ: Das ewige Wort Gottes hat im Schooße der Jungfrau einen vollständigen Menschen geschaffen, und dieser aß und trank, dieses Menschen Leib wurde gekreuziget. Saracene: Wer ist der Schöpfer des Gewürmes, das sich in einer eiternden Wunde erzeugt? Christ: Mit dem siebenten Schöpfungstage hat Gott sein ganzes Schöpfungswerk geschlossen. Daß sich seitdem doch noch Neues gebildet hat, ist Folge des Fluches, den

[1]) Diese Mythe erinnert an die im Bundehesch erwähnte Tödtung des Urstieres Goschurun durch Ahriman; Goschurun gieng dann in den Himmel ein.

[2]) Joann. Damasc. Opp. Tom. I, p. 466 ff.

die erste Sünde herabrief. Seitdem erzeugte die Erde nur Distel und Dornen; und seitdem erzeugt sich auch im menschlichen Körper Gewürm und Ungeziefer. Die Saracenen geben dieß nicht zu, und wollen Gott auch zum Urheber des Üblen und Schlimmen, und auch des Bösen machen [1]). So stellen sie auch die Frage: Wer den Menschen im Mutterleibe bilde? Würde man sagen, Gott sei der Bildner, so würden sie folgern, daß Gott auch im Ehebruche mitwirke. Daher antworte man ihnen mit Verweisung auf 1 Mos. 1, 18; 5, 4 ff.; 1, 11, daß jedes Lebendige in sich selber die Kraft und den Samen zur Zeugung eines neuen Wesens trage. Der Saracene stellt eine weitere Falle mit der Frage: Ob man denjenigen, welcher Gottes Willen thut, gut oder böse nenne. Er hat nämlich die Juden im Auge, welche durch Christi Kreuzigung Gottes Rathschluß erfüllten [2]), andererseits Christum, welcher sich nach saracenischer Deutung der evangelischen Erzählung von der Todesangst Christi nur widerstrebend dem Sterbenslooſe unterzog. In beiderlei Hinsicht muß ihm entgegengehalten werden, daß unter Wille Geduld und Langmuth zu verstehen sei. — Endlich stellt der Saracene mit Beziehung auf die Taufe Christi durch Johannes die Frage, wer größer sei, der Heiligende oder der Geheiligte? Man erwiedere diese Frage mit der anderen: wer im Bade vornehmer sei, derjenige, welcher sich bedienen läßt, oder der Bedienende? — Ein anderes Bruchstück aus den von Abukara aufgezeichneten mündlichen Vorträgen des Damasceners antwortet auf die Folgerungen, die der Saracene aus der Thatsache, daß das Judenthum im Gegensatze zu der ihm vorausgehenden Abgötterei, das Christenthum im Gegensatze zu dem ihm vorausgehenden Judenthum die wahre Religion sei, zu Gunsten des auf das Christenthum folgenden Islam (μεγαρισμος) zieht. Der christliche Bischof (Abakara) weist diese Folgerung wegen Mangel an Beglaubigung der von Mohamed beanspruchten göttlichen Sendung zurück. Die Mohamedaner berufen sich fälschlich — bemerkt Abukara an einer anderen Stelle [3]) — auf das Evangelium, als ob in diesem das

---

[1]) Darauf bezieht sich auch ein anderes von Abukara verfaßtes Gespräch in der Bibliotheca Magna Patrum Coloniae 1618, Tom. IX, 2. Abth. p. 27, n. XXXV.

[2]) A. a. O. p. 18, n. IX.

[3]) A. a. O. p. 21, n. XIX.

Kommen Mohamed's vom Geiste verheißen wäre. Und eben so nichtssagend ist der Vorwurf, als ob die Christen die bezügliche Verheißung aus dem Evangelium getilgt hätten. Die Saracenen gleichen, zu dieser Berufung auf das Evangelium Zuflucht nehmend, einem angeblichen Gläubiger, der einen Schuldbrief vorweist, in welchem gar nichts von dem Verlangten steht. Aus den eigenen Erzählungen der Saracenen geht vielmehr hervor, daß ihr Prophet vom Teufel besessen war. Nachdem er einstmals die Saissa wegen Verdacht des Ehebruches entlassen hatte, stürzte er plötzlich zusammen, so daß selbst seine Freunde meinten, er sei durch eine himmlische Kraft getödtet worden. Aus seiner Erstarrung erwachend sagte er, der Scheidebrief habe ihn zu Boden geschmettert, und er habe nun, durch einen Engel belehrt, daß Saissa von ihrer Schuld losgesprochen sei, sie wieder in die eheliche Gemeinschaft aufgenommen. Die Dispute Abukara's sind in der Regel sehr lebendig und zum Theile auch witzig, sinnreich und originell. So jener über die Homousie des Sohnes [1]). Gott muß Herrscher sein; er muß es von Ewigkeit her, seiner Natur nach sein, und darf es nicht erst zufälliger Weise durch die Creaturen geworden sein. Den hiemit gestellten Bedingungen des göttlichen Herrscherthumes entspricht einzig das christliche Dogma vom Vater als Princip des wesensgleichen Sohnes. Die Anerkennung der Wesensgleichheit sucht Abukara dem Saracenen durch die Frage abzulocken, was Jemanden geschehen würde, wenn er einen menschlichen Herrscher als König der Esel begrüßen würde. Und doch fallen Esel und Mensch noch unter Ein Genus; nicht so Schöpfer und Geschöpf. Also muß Gott ein seiner würdiges Herrscherthum zufallen; welches er, wie gesagt, darin besitzt, daß er Princip des wesensgleichen Sohnes ist. Ein anderer Disput betrifft die hypostatische Union der Naturen in der Person Christi [2]). Der Saracene meint, wie der Mensch erst durch Vereinigung von Leib und Seele eine Hypostase wird, und weder vor der Erzeugung, noch nach dem Tode diese Hypostase ist, so sei auch Christus vor seiner Empfängniß und nach seinem Tode anypostatisch zu denken. Theodorus Abukara erwidert hierauf, daß Christus

---

[1]) A. a. O. p. 22, n. XXIV.

[2]) A. a. O. p. 26, n. XXXII.

von Ewigkeit her Gott war, und die Eigenheit dieser göttlichen Wesenheit niemals verloren hat, während im Sinne des Einwurfes die Wesensgleichheit der an sich unsterblichen Seele in der Vereinigung mit dem Leibe untergegangen sein soll. Eben so blieb die Gottheit nach dem Verscheiden Christi mit Leib und Seele Christi vereiniget. Der Saracene wundert sich über diese doppelte Verbindung des göttlichen Wortes mit den getrennten Hälften der Menschheit Christi, deren eine in der Vorhölle, die andere im Grabe gewesen. Die Verwunderung des Saracenen dünkt Theodor eben so seltsam, als wenn derselbe Anstoß nähme, daß sein Gott in den beiden Moscheen zu Mecca und Medina zugleich gegenwärtig sei. — Auch die christliche Monogamie wird einer Controverse unterworfen. Der Saracene meint, wenn der Christ die Polygamie verabscheue, so müsse er auch die Monogamie verwerfen, welche sich zum generellen Übel der Polygamie als particuläres Übel verhalte. Abukara verwirft diese Art der Gegenüberstellung; Polygamie und Monogamie verhalten sich nicht wie Allgemeines und Besonderes, sondern wie Übermaaß und gerechtes Maaß. Der Saracene gibt auf Abukara's Frage zwei Zwecke der Ehe an, das Vergnügen des Mannes und die Erzeugung der Kinder. Da er zugeben muß, daß Adam ursprünglich mehr Wonne genoß, als je einem Menschen nach ihm zu Theil geworden, so kann er sich auch dem weiteren Schlusse nicht entziehen, daß die monogame Ehe Adam's die wonnereichste gewesen sein müsse. Eben so muß er zugeben, daß, wenn je hinsichtlich des Fortpflanzungszweckes eine Polygamie nothwendig gewesen wäre, dieß zu der Zeit nothwendig gewesen sein müßte, als noch die wenigsten Menschen waren, also gleich nach Adams Erschaffung. Das Weib ist schwächer und sinnlicher als der Mann; und doch gestattet Mohamed einem Manne viele Weiber, vielen Weibern aber nur Einen Mann. Dieß sei widersinnig. Die christliche Ehe vereint getrennte Familien und Geschlechter; die mohamedanische Polygamie sät in der einen und selben Familie unsäglichen Zwist und Hader, der oft die äußersten Folgen herbeiführt.

Johannes Damascenus und Theodorus Abukara ergiengen sich nur in gelegentlichen Erörterungen der Gegensätze zwischen Christenthum und Islam. Nicetas hingegen, der Byzantiner, rückt ein Jahrhundert später mit einer ausführlichen, zusammenhängenden

Widerlegung des Islam in's Feld. Sein Buch wider Mohamed [1]) ist die ausführlichste unter den bis jetzt gedruckten Streitschriften der älteren orientalischen Kirche wider den Islam. Unter Vorausschickung eines einleitenden Theiles, welcher die christliche Gotteslehre auseinandersetzt, gibt Nicetas eine in's Detail gehende Schilderung und Kritik des Koran, und bespricht hierauf eine Reihe der vornehmsten Puncte in den Behauptungen und Lehren Mohamed's. Der Koran ist ein rohes Gemenge von vielerlei Dingen (*ἀγροικικὸν βιβλίδιον*) und entbehrt, weit davon entfernt, ein göttliches Buch zu sein, selbst jener menschlichen Kunst, durch welche weise Männer ihren Schriftwerken Reiz und Bedeutung zu geben wissen. Sein Abstand von Werken menschlicher Weisheit ist so groß, wie jener der unvernünftigen Thiernatur von der menschlichen Vernunft. Da er nun, kein göttliches und kein menschlich verständiges, dennoch ein geistiges Erzeugniß ist, so kann er nur das Product dämonischer Eingebung sein. Er entbehrt einer einheitlichen Physiognomie, so daß man ihn weder ein theologisches, noch ein philosophisches, moralisches oder historisches Werk nennen kann. Wol aber enthält er in jeder dieser Beziehungen die gröbsten Irrthümer. Er schreibt Gott eine Kugelgestalt zu [2]), läßt den Menschen aus einem Blutegel entstehen [3]), fordert auf, durch Rache am Feinde sich Genugthuung zu verschaffen, und hält Christum für Mosis Schwestersohn. Er befiehlt wol Achtung der Schriften des alten und des neuen Testamentes, aber lediglich nur, um dasselbe Ansehen auch

---

[1]) *Νικητα Βυζαντιου Φιλοσοφου ἀνατροπη της παρα του Ἀραβος Μωαμετ πλασογραφηθεισης βιβλου.* Nov. Bibl. Patr. Tom. IV, p. 323 — 408.

[2]) Dieß ist ein Irrthum, welchen auch Euthymius Zygabenus wiederholt. Bereits Kaiser Manuel der Komnene wollte, wie Nicetas Choniates erzählt, diese Anschuldigungen aus den byzantinischen Religionsbüchern entfernt wissen; später hat Reland (Mohamedanica II, 3) den Ungrund derselben nachgewiesen. Der Irrthum stammte ohne Zweifel daher, daß das dem arabischen samdun in der griechischen Übersetzung substituirte *ὁλοσφυρος* in verfehlter Abschrift *ὁλοσφαιρος* gelesen wurde.

[3]) Auch dieß ist eine Irrung, die nicht bloß von Euthymius, sondern auch Nicetas Choniates (vgl. Spicilegium Romanum, 1837 ff. Tom. IV, p. 492) nachgesprochen wurde. Grund dieser Irrung war, daß man das arabische alkun (Sure 96, 2) nicht in seiner eigentlichen Bedeutung: sanguis coagulatus, sondern in der übertragenen: hirudo, übersetzte.

für seine angeblichen Offenbarungen ansprechen zu können, und ohne zu merken, daß jene heiligen Schriften nicht für, sondern wider ihn Zeugniß geben. Den Glauben an seine Lehre erklärt er für eine Wirkung Gottes, nicht minder den Unglauben. Um sich auch bei Juden und Christen Glauben zu verschaffen, hat er ihren heiligen Urkunden Mancherlei entnommen, aber in ruchloser Rohheit umgedeutet. So verspricht er seinen Anhängern die Freuden des Paradieses; diese bestehen im Genusse schöner Weiber, angesichts Gottes; denn Gott kennt keine Scham [1]). Im Paradiese wird man essen, trinken und verdauen, wie auf Erden [2]). Er führt die Verfasser der heiligen Schriften öfter namentlich an, hütet sich aber wol, ihre Aussprüche beizubringen; oder wenn es geschieht, so kommen sie gefälscht vor. Sehr Vieles hat er aus dem verabscheuungswürdigen Manichäismus entlehnt; so einige Namen von Dämonen, und frevelhafte Schwüre bei denselben, Weihesprüche für die ihrer Verehrung gewidmeten Orte; aus ihnen sollen die Apostel und Propheten gewählt worden sein. Dabei die offenbar aus der Besorgniß, man möchte ihm nicht trauen, eingegebenen Aufforderungen, daß man ihm doch glauben möge; wo nicht, so mögen Juden und Christen das von ihm Gesagte in ihren Büchern aufsuchen, als ob diese nicht gerade das vorauskündeten und lehrten, was er eben verwirft, nämlich die ewige Zeugung des Wortes (Jesai. 58, 8) und die Incarnation desselben? Der Schöpfung des Menschen läßt er eine Berathung Gottes mit den Engeln vorausgehen; diese rathen dawider, weil sie den künftigen Fall des Menschen voraussehen. Deßungeachtet erschafft ihn Gott. Moses zeigt den Juden Gottes Befehl an, eine Kuh zu opfern. Die Juden wissen nicht, wie die Kuh beschaffen sein solle; Moses ebenfalls nicht. Endlich nach vielem Fragen erfährt er es von Gott. Von Salomo behauptet er, derselbe hätte sich zeitlebens von jedem Irrthum frei erhalten. Ferner

---

[1]) Diese letzten Worte (Sure 2, 25) bezieht Nicetas mit Unrecht auf das vorhergehend Gesagte; sie stehen vielmehr mit einem nachfolgenden Satze in Verbindung: Porro Deus non erubescat, ut proponat parabolam u. s. w. Auch ein anderer griechischer Polemiker hat diese Stelle mißdeutet; vgl. Moynius Var. Sacr. Tom. I, p. 447.

[2]) Nicetas Choniates setzt hinzu, daß die Samaritaner in's Himmelreich werden eingelassen werden, um den Unrath und Unflath der seligen Moslim aus dem Paradiese hinauszuschaffen; siehe Moyn. l. c.

weiß er von zwei Engeln Arioth und Maroth, welche von Babylon gekommen sein sollen, und unter göttlicher Gewährung mit Anstiftung böser Dinge und Verführung der Menschen sich beschäftigen; unter Anderem haben sie auch die Ehen der Androgynen getrennt [1]). Daß er bei dieser Gelegenheit Abscheu gegen die Dämonen und ihren Fürsten, den Teufel, äußert, ist lediglich auf Täuschung Einfältiger abgesehen. Er schuldiget Juden und Christen des gegenseitigen Haders an und behauptet, daß er berufen sei, zwischen sie mit der höheren ausgleichenden Wahrheit zu treten. Von Allem, was er spricht, ist nur dieß richtig, wenn er — freilich bedingnißweise — alle mögliche Schmach auf sich herabruft, wofern er nämlich die Wahrheit reden sollte; er betheuert bei Sonne, Mond und Sternen, bei Leuchtkäfern, Jagdhunden, Bäumen und mit anderen dämonischen Schwüren, daß der Gott Abraham's und Christi auch der Urheber der von ihm gelehrten manichäischen Lehre sei. Dabei wirft er alle Namen der Sectengeschichte unter einander, verwechselt Personen und Zeiten der jüdischen Geschichte, und verwirrt den Context seiner Reden gleich einem Rasenden oder Wahnwitzigen. Abraham und Ismael sollen mit einander einen Tempel gebaut haben. Seine Anhänger müssen betend ihr Haupt nach Süden gegen das Venusbild bei Baka wenden; daselbst führen fanatische Andächtige rasende Tänze aus, im Kreise sich drehend, bis sie schwindelnd zu Boden fallen. Der Unterschied reiner und unreiner Thiere ist nach seinen Worten eine Erfindung des Satans; er verbietet seinen Anhängern nur das Schweinefleisch. Wenn der Monat Ramida kommt, sollen seine Anhänger am Tage fasten; am Abende aber sollen sie essen und trinken, und Nachts mit ihren Weibern sich erlustigen. In solcher Art bildet er die Mosaische Gesetzgebung nach, zu welcher sein Buch sich verhält, wie der Affe zum Löwen. So viel über die zweite Sure. In der dritten Sure macht er Maria zur Tochter einer Concubine Jambre's, das bei Lucas erwähnte neunmonatliche Schweigen des Zacharias verkürzt er zu einem dreitägigen, läßt den Jesusknaben mit dem kindischen Spiele läppischer Wunder sich unterhalten, den Salomo hält er für älter als Moses, diesen aber, wie schon erwähnt, für einen Zeitgenossen von Zacha-

[1]) Dieß beruht auf einer irrthümlichen Übersetzung von Sure II, 102.

rias und Maria. Möchte er doch, wenn er uns nicht glaubt, sich bei den Samaritern, Juden, Persern, bei den griechischen Historikern über die Chronologie der biblischen Geschichte Rathes erholen! Sich selbst nennt er einfach einen Propheten, als wollte er der aus seinen großen Prätensionen nur zu gut sich erklärenden Meinung zuvorkommen, er sei etwa gar ein Engel oder Erzengel. Er läßt seinen Gott mit Dingen drohen, die geschehen werden, wenn der Prophet getödtet werden sollte; also weiß sein Gott nicht gewiß, was in Zukunft geschehen werde, und kann sich darüber nur bedingnißweise äußern. — Die vierte Sure verbietet den Moslim unter Anderem, über den Koran zu grübeln und ihn mit anderen Religionsurkunden zu vergleichen; am jüngsten Tage werden sie schon erfahren, ob er das Wahre und Rechte sage. Indem Mohamed den Unglauben der Nichtmohamedaner den Einwirkungen seines Gottes zuschreibt, macht er ihn zu einem Betrüger. Um das christliche Incarnationsdogma zu beseitigen, verdreht er die Erzählung 2 Mos. 20, 19 dahin, als ob Gott die Bitte, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, mit Tödtung durch Feuer und Schwert gestraft hätte. Er sagt, um die Auferstehung Christi läugnen zu können, Christus habe nur zum Scheine gelitten; die Auferstehung will er deßhalb nicht zugeben, damit seine Anhänger nicht etwa von ihm nach seinem Tode ein ähnliches Wunder erwarten und bei Nichteintritt desselben von ihm abfallen. — In der fünften Sure erinnert er sich, daß Johannes der Täufer von Christus der letzte der Propheten genannt werde; aber diese Worte sind nur mit Beziehung auf die zu den Juden geschickten Propheten gemeint. So will er sein eigenes Auftreten nach Christus motiviren. In der sechsten Sure nennt er das Gesetz des alten und des neuen Testamentes ein Werk des Satans. Die siebente Sure erzählt, daß Gott den Engeln befohlen habe, Adam anzubeten; alle gehorchten mit Ausnahme Belial's, der sich wider Gott auflehnte und den Adam verachtete, weil er aus Erde gebildet worden, Belial aber aus Feuer. Nebstdem nennt sie eine Reihe unbekannter Propheten, welche vor und nach Noe bis Moses erschienen sein sollen; endlich versetzt er die Erzählung von dem wunderthätigen Stabe Mosis, der aus dem Felsen Wasser schlug, mit abgeschmackten Einfällen; er läßt einige starrköpfige Juden, die an das Wunder nicht glauben wollten, in Affen verwandelt werden. In der achten

Sure fordert Mohamed zum Kriege wider die Christen auf, und verlangt für Gott und sich den fünften Theil der Beute. Wol wissend, daß der Zorn Gottes die Christen um ihrer vielen Sünden willen züchtige, behauptet er, daß es darum geschehe, weil sie bekennen, daß Christus zur Rechten des Vaters sitze; als ob die Schrift nicht an vielen Beispielen frommer und sündiger Menschen lehrte, daß Gott auch über wahre Gläubige Ungemach kommen lasse. Und werden etwa auch die dem Raube oder der Schlachtung anheimfallenden Thiere wegen ihrer Sünden gegen Gott gestraft? In der neunten Sure schuldiget er Juden und Christen des Abfalles vom wahren Gotte an; die einen hätten Israel, die anderen Christum an Gottes Stelle gesetzt. Er möge die Juden fragen, in welchem Sinne sie Israel für Gottes Sohn halten. Wir Christen aber verweisen ihn bezüglich unseres Glaubens an Christus und den dreieinigen Gott an die auch von ihm anerkannten Bücher des alten und neuen Testamentes Matth. 3, 17; Luc. 19, 35; Joh. 12, 28; 1 Mos. 1, 26; 3, 22; 5 Mos. 6, 4; Dan. 7, 13, und erkennen in seinen Worten (Sure 9, 33) die vom Apostel (2 Thess. 2, 4) geweissagten Kennzeichen des Antichrists. Nebstdem zeigt er sich als einen boshaften, geschwätzigen, feigen, zornigen, argwöhnischen und anmaaßenden Menschen; es ist schwer zu sagen, was er von der Verworfenheit des Teufels nicht an sich hätte. In den folgenden Suren kommt er wieder auf Vorgänge aus der alttestamentlichen Geschichte zurück, die er nach seiner gewohnten Weise entstellt. Einmal beruft er sich auf schriftliche Urkunden, ein anderes Mal sagt er, er wisse dieß Alles aus Eingebung. Die dreizehnte Sure beginnt in erhaben sein wollendem Style: Gott donnert, erkennet in mir seinen Propheten; Gott blitzet, erkennet in mir seinen Propheten; Gott hat alles Gethier und Gewächs der Erde geschaffen, erkennet in mir seinen Propheten. Diese Apostrophe sollte von Rechtswegen noch weiter in's Einzelne fortgeführt werden; etwa so: Der Esel yaht, erkennet in Mohamed Gottes Propheten! Die Rinder brüllen, erkennet u. s. w. Die Hunde bellen, die Wespen summen, erkennet u. s. w. In der siebenzehnten Sure läßt er Gott sagen, daß die Städte, deren Untergang beschlossen ist, früher durch ein von Gott selber geheißenes wollüstiges und dissolutes Treiben sich zu Grunde richten müssen. Ferner behauptet er, daß es auch unter den Engeln

einen Unterschied von Mann und Weib gebe[1]). — Nachdem Nicetas die ersten achtzehn Suren im Besonderen vorgenommen, bezieht er sich noch summarisch auf einzelne Stellen der übrigen (Sure 19, 23; 21, 79; 24, 12. 23; 27, 16. 18; 34, 11; 37, 1. 6; 47, 16; 51, 1; 52, 1; 53, 1. 24; 54, 1; 61, 6; weiters auf die Anfangsworte der Suren 68, 69, 75, 77, 79, 85, 86, 89—95, 97—99; ferner auf die Suren 100, 101, 103, 105, 108, 111, 113, 114) und gibt sodann eine Übersicht und Kritik der wichtigsten und vornehmsten Puncte im Lehrsystem des Mohamedanismus. Es sind dieß die bereits öfter erwähnten Puncte über Wort und Sohn Gottes, über Gott als Ursache des Bösen, über die paradiesischen Ehefreuden, über den Geschlechtsunterschied der Engel, daß Gott weder ein Zeugender, noch ein Gezeugter sei u. s. w. Einer besonderen Rüge wird auch Sure 21, 28 unterzogen, wo eine Fürbitte der Engel zwar zugegeben, aber als wirkungslos erklärt wird. Die Abkunft von Abraham's Sohne Ismael gibt den Moslim gar kein Recht, sich für Söhne der Verheißung zu halten; sie können keinen anderen Segen aufweisen, als jenen, der auch den Vögeln und Thieren der Erde zu Theil wurde, daß sie nämlich sich zahlreich vermehren sollen. Eben so wenig ist ihre Beschneidung ein Beweis, daß sie ein Volk Gottes sind; wer sich in der Hauptsache von seinem Herrn lossagt und einem anderen Herrn zuwendet, kann nicht mehr wegen geringerer Dinge, die er noch nach dem Willen des früheren leistet, dessen Diener genannt werden. Nicht um das äußere Zeichen, sondern um die Sache handelt es sich; nicht um particuläre Merkmale, sondern um die universell entscheidenden. So sind z. B. zweifüßig, sterblich bloß particuläre Merkmale, die für sich allein noch nicht das Wesen des Menschen ausmachen; gleicherweise verhält es sich auch mit der Beschneidung.

Außerdem existiren von Nicetas dem Byzantiner noch zwei Antwortschreiben[2]) auf zwei Briefe, welche ein philosophisch gebildeter Saracene an den Kaiser Michael (842—867) geschickt hatte. Der erste Brief hatte gewisse dialektische Schwierigkeiten, rücksichtlich der christlichen Trinitätslehre beregt: Der Erzeuger gehe dem Erzeugten voraus, also könne Christus nicht mit dem Vater gleicher Gott von

[1]) Reland: Mohamedica II, c. 13 gibt dieß nicht als Mohamed's Ansicht zu.

[2]) Nov. Patr. Bibl., IV, p. 409—431.

Ewigkeit sein. Nicetas erwidert, daß der Obersatz des Mohamedaners nur von den Creaturen gelte, auf Gott aber nicht anwendbar sei, weil in Gott die creatürlichen Ursachen der Priorität wegfallen. Die creatürliche Potenz muß erst zum Zeugen befähiget werden, muß also früher vorhanden sein als das zu Zeugende; in Gottes vollkommenem Sein fällt diese Voraussetzung hinweg. Das Zeugen drückt eine Relation zwischen Zeugendem und Gezeugtem aus; Gott ist seinem Wesen nach Zeugender; also muß er von Ewigkeit her gezeugt haben und der Sohn gleich ewig mit ihm sein. Bei Gott fällt jede Ursache hinweg, wodurch eine des Zeugens fähige Potenz an ihrer actuellen Bethätigung gehindert werden könnte; also zeugt er seit ewig. — Aber — wendet der Saracene ein — wenn Zeugender und Gezeugter als solche Ein Princip haben, so besteht ja zwischen ihnen die Relation nicht, die im Zeugen vorausgesetzt wird. Darauf ist zu erwidern, daß umgekehrt gerade aus der factisch bestehenden und ohne Widerspruch denkbaren Relation die Coäternität von Vater und Sohn zu folgern ist. Der vom Gegner gebrauchte Ausdruck Princip ist jedoch ganz unstatthaft; in Gott kann gar kein Princip seines Wesens gesetzt werden, weder ein principium effectivum, noch ein principium formale, materiale, finale, instrumentale, exemplare, temporale, causale. Die Coäternität beider in Einem Wesen schließt auch die Societät und Mittheilung aus, auf deren Begriff der Gegner die Möglichkeit einer Separation oder Mißhelligkeit Beider stützt, oder auch eine Bedürftigkeit des Sohnes daraus folgert. Soll sich die Einheit der Natur mit einer Mehrheit der Personen nicht vertragen, so müssen auch Petrus und Paulus vermöge der Einheit ihrer Naturen Eine Person sein. Der Gegner macht sich des auf Homonymie gestützten Sophisma schuldig. Die der christlichen Logoslehre zur Last gelegte Lehre einer Zweiherrschaft wird an ihren Anhängern (Manichäern) im byzantinischen Reiche mit der Todesstrafe verfolgt, während eben die Saracenen Begünstiger der Manichäer sind.

Der zweite Brief setzt diesen Gegenstand fort und kommt auch noch auf einige andere Differenzpuncte zwischen Christen und Mohamedanern. Der Mohamedaner läugnet die Gottähnlichkeit des Menschen, da Gott über allen Vergleich erhaben sei. Nicetas gibt dieß in Hinsicht auf die Substanz Gottes zu; behauptet aber, daß es hier vielmehr um Analogien des göttlichen Wesens sich handle,

die auch in den Creaturen gefunden werden. Der Mensch ist Bild Gottes durch seinen freien Willen; er ist Bild (εἰκών) der göttlichen Dreieinigkeit, indem in ihm νοῦς, λόγος und πνεῦμα sind; er ist Gleichniß (ὁμοίωσις) durch gnadenreiches Theilhaben an Gottes überwesentlichem Licht, Leben, Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit u. s. w. Endlich auch noch eine Digression über den Satz des Saracenen, daß es unerlaubte und erlaubte Tödtungen gebe, und zu letzteren die Tödtung solcher gehöre, welche Gott einen Genossen geben.

Eine andere hieher gehörige Schrift ist das vom Erzbischof Samona von Gaza verfaßte Gespräch mit einem Saracenen über den Leib und das Blut Jesu Christi [1]). Samona ergieng sich einmal mit mehreren Freunden und Begleitern, unter welchen auch ein vornehmer und gebildeter Saracene war. Nachdem von verschiedenen Dingen gesprochen worden, hub plötzlich der Saracene an: Wie mögt ihr Christenpriester das Volk so arg täuschen und ihm zumuthen, ein aus Mehl gebackenes Brot für den Leib Christi zu halten und zur Vergebung der Sünden zu genießen! Samona leitet durch Fragen den Saracenen dahin, daß er zugestehen muß, die Verwandlung des Brotes in Fleisch sei nichts Unerhörtes, da es ja in jedem Menschenleibe dieser Verwandlung unterliegt. Das Agens der Verwandlung ist im Menschenleibe die warme kochende Leber; dieser entspricht im eucharistischen Verwandlungsacte (μεταβολή) das göttliche Feuer des heiligen Geistes. Sollte dieser nicht bewirken können, was die menschliche Leber vermag? Ist Gottes Macht stark genug, um aus der Samenfeuchtigkeit einen Menschen zu bilden, so wird sie auch die eucharistische Verwandlung zu bewirken im Stande sein. Die Samenfeuchtigkeit hat mit dem göttlichen Ebenbilde nicht mehr gemein, als das Brot mit dem Menschenleibe. Christus gibt sich in dieser heiligen Gabe zu ihrer Stärkung und zu ihrem Troste, zur Heiligung ihrer Seelen und Bewahrung ihrer Seelen und Leiber für die Ewigkeit. Die Eucharistie ist nicht bloßes Sinnbild, sondern der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi; der aus Nichts schaffen kann, muß auch das Geschaffene verwandeln können. Christus gibt sich seinen Gläubigen gerade unter diesen und keinen anderen Gestalten, weil sie im vor-

[1]) Bibliotheca Magna Patrum, XI, p. 476 ff.

zugsweisen Sinne Alimente sind, und Gott will, daß das Natürliche das Mittel der Erhebung zum Übernatürlichen sei. Er gibt sich uns nicht unter der Gestalt des Fleisches, weil dieß eine Ehre wäre, welche anzunehmen wir nicht wagen würden, und welche uns von Seite der Ungläubigen den Vorwurf unmenschlicher Rohheit zuziehen würde. Der Saracene fragt, ob denn die vielen Theile, in welche das Brot gebrochen wird, viele Christus seien, oder nur Einer? Samona erwidert hierauf mit dem Beispiele von einem in viele Stücke gebrochenen Spiegel, der in jedem Stücke das Eine Bild zeigt, welches er ungebrochen zeigte; und vom Worte, welches von Vielen gehört, doch nur Eines sei. Nicht das Wesen, sondern nur die sinnlich wahrnehmbare Hülle unterliegt der Theilung, damit Allen die Theilnahme am Leibe des Herrn ermöglichet werde. Der Saracene gesteht, ganz unerwartete Aufschlüsse über den beregten Gegenstand erhalten zu haben, und schließt das Gespräch mit achtungsvollem Danke gegen Samona.

Der Mönch Euthymius nahm nicht nur in seiner bereits erwähnten Panoplia auf den Islam Bezug, sondern verfaßte auch eine besondere Streitschrift wider denselben in Form eines Gespräches [1]), in welchem alle vorzüglicheren Differenzpuncte zwischen Christen und Moslim erörtert werden. Hier mögen einige bei den früheren nicht vorgekommene Gedanken dieser Schrift eine Stelle finden. Warum mußte denn Gott selber Mensch werden? Um den Teufel zu besiegen — antwortet Euthymius — und die Menschen zu retten. Der Saracene: Genügte es denn nicht, daß Gott einen Engel zum Kampfe wider den Teufel sendete oder diesen durch ein einziges Wort seiner Macht vernichtete? Euthymius: Ein unmittelbarer Kampf Gottes mit dem Teufel würde nur dem Hochmuthe desselben, und seinem Begehren, Gott gleich zu sein, geschmeichelt haben. Wie der Teufel den Menschen zum Falle brachte, so soll er auch wieder durch einen Menschen überwunden werden; darum ist Gott selber Mensch geworden. Der Gottmensch ist beim Propheten Jesaias deutlich geweissagt (Jesai. 9, 6). Als Zeugen für die Incarnation können wir Abraham (1 Mos. 17, 7), David

[1]) *Του ἁγιου πατρος ἡμων Εὐθυμιου Μοναχου διαλεξις κατα Σαρακηνου φιλοσοφου περι πιςεως ἐν τῃ πολει Μελιτηνης.* Nov. Patr. Bibl. IV, p. 443—454.

(Psalm 49, 3; 17, 10), Jeremias (Baruch 3, 36. 38), Jesaias (Jesai. 7, 14) anführen. Gottheit und Menschheit sind ohne Verlust ihrer eigenthümlichen Wesenheiten vereinbar wie Feuer und Eisen. So sind auch in der Perle Muschelkalk und Sonnenglanz vereiniget, ohne daß einer der beiden Theile der Composition an seiner Wesenheit Einbuße erlitte. Reibt man die Perle, so leidet der stoffliche Muschelkalk, nicht aber der Sonnenglanz; so konnte auch Christus als Mensch leiden, während seine Gottheit impassibel blieb. Wie die Theile einer zerschlagenen Perle noch immer Glanz haben, so blieb auch die Gottheit Christi nach der Trennung seines Leibes von seiner Seele mit beiden vereiniget. Neben einigen anderen Fragen des Saracenen über Bilderverehrung, Beicht, Verschiebung der Sendung des heiligen Geistes auf die Zeit, wo Christus nicht mehr auf Erden weilte, kommt auch auf das angebliche Zeugniß des Propheten Jesaias für Mohamed die Sprache. Euthymius gibt zu, daß Jesaias über Mohamed weissage, aber in ganz anderem Sinne; als Beleg hiefür wird Jesai. 9, 14 citirt. Neben anderen bereits von den Vorgängern des Euthymius erwähnten Zügen aus dem Leben Mohamed's wird auch dieser erwähnt, daß er im Rausche seinen Lehrer, den Nestorianischen Mönch, tödtete; von daher schreibt sich das von ihm erlassene Weinverbot. Ferner wird die Frage aufgeworfen, was die von Mohamed erwähnten 124,000 Propheten Gottes sollen, woher sie kamen, wann sie lebten, wozu der allmächtige Gott ihrer aller bedurfte? Mit diesen und ähnlichen Erörterungen geht der Dialog zu Ende. Der Saracene erklärt sich schließlich für besiegt und begehrt die Taufe.

Der die Mohamedanische Lehre betreffende Abschnitt im Thesaurus orthodoxae fidei des Nicetas Choniata [1]) bietet im Wesentlichen nichts Neues, sondern faßt nur das von den Vorgängern bereits öfter Gesagte zusammen. Mohamed hat seine Lehre aus dem Umgang mit Juden und christlichen Häretikern geschöpft. Von den Juden entlehnte er die Lehre von dem Einen Gotte, von den Arianern die Ansicht, daß Gottes Wort und Geist Geschöpfe seien, von den Nestorianern die Anthropolatrie; nebstdem hat er die Schriften des alten und neuen Testamentes für seine Zwecke ausgebeutet, und seine Visionen mit Reminiscenzen aus denselben ausgestattet.

---

[1]) Spicileg. Rom. Tom. IV. (Rom. 1840), p. 483—497.

In der abendländischen Kirche wurde die erste Bekanntschaft mit dem Koran durch den Abt von Clugny, Peter den Ehrwürdigen, veranlaßt, welcher zu diesem Zwecke eigens nach Spanien reiste (1141), und daselbst durch den Magister Petrus von Toledo, durch Robertus Retinensis und Herrmann von Dalmatien unter Mitwirkung eines Arabers, Namens Mahmud, eine Übersetzung des Koran anfertigen ließ [1]). Er schrieb auch eine Widerlegung des Koran in vier oder fünf Büchern, deren zwei von Martene aufgefunden worden sind; von den zwei folgenden weiß Martene nur die Capitelüberschriften anzugeben [2]). Auch existirt eine von Petrus Venerabilis abgefaßte Summula brevis der Hauptirrthümer des Islam [3]), welche Folgendes als charakteristisch und bemerkenswerth hervorhebt: Die Saracenen oder Ismaeliten läugnen die Trinität und substituiren ihr einen Binar, die göttliche Wesenheit und deren Seele; Christum halten sie bloß für einen Propheten, nicht für Gottes Sohn, da Gott nicht zeugen könne; er litt nur scheinbar, und wurde, da ihn die Juden tödten wollten, in den Himmel entrückt, wo er bleibt, bis der Antichrist kommt. Diesen wird er mit dem Schwerte tödten, die Juden bekehren und die Christen, welchen Gesetz und Evangelium längst abhanden gekommen, vollständig belehren, sodann sterben, wieder auferstehen mit den Übrigen, um sie zu Gerichte zu führen, aber nicht selbst Richter sein. Mohamed verwirft alle christlichen Sacramente. Wer der eigentliche Urheber dieser Lehren sei, darüber wurden von Verschiedenen verschiedene Vermuthungen aufgestellt; Einige dachten an die Nikolaiten, und leiteten von diesen die religiösen Lehren der Saracenen ab. Es ist aber erwiesen und geht auf's Deutlichste aus der von Anastasius übersetzten Chronik hervor, daß Mohamed, der zu des Kaisers Heraklius Zeiten lebte, der Stifter dieser Secte sei; ehrgeizig und schlau, wie er war, suchte er durch Vorgeben einer prophetischen Sendung Macht und Einfluß bei seinem Stamme zu gewinnen. Er behauptete, es sei ihm von Gott der Beruf zu Theil geworden, sein Volk vom Götzendienste

[1]) Vgl. den Brief des Petrus Venerabilis an den heiligen Bernhard aus Anlaß der Übersendung der Übersetzung Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 203. Über das wahrscheinliche Vorgehen bei dieser Übersetzung siehe Jourdain S. 107 ff.

[2]) Veterum Scriptorum et Monumentorum Collectio, tom. IX, p. 1125 ff.

[3]) Magn. Bibl. XII, 2. Abth., p. 203—205.

zum Glauben an den Einen Gott zu bekehren. Nebstbei wurde er durch den Nestorianermönch Sergius mit den Schriften des alten und neuen Testamentes, so wie auch mit verschiedenen apokryphen Büchern bekannt, und endlich auch mit den talmudischen Lehren der Juden. Aus dem Gemenge dieser Elemente braute er sein berüchtigtes Buch, den Alkoran, den er vom Erzengel Gabriel empfangen zu haben behauptete. Er vereinigte Sabellianische, Nestorianische, Manichäische Irrlehren in Beziehung auf Gott und Christus, befahl die Beschneidung beizubehalten, da sie von Ismael, dem ersten aller Beschnittenen, herrühre, gestattete Vielweiberei, und verhieß seinen Anhängern einen Himmel voll rohsinnlicher Freuden. Man wird ihn nach dieser ganzen Schilderung richtiger einen Heiden, als einen Häretiker nennen dürfen. Er bildet das Mittelglied zwischen Arius und dem Antichrist; er hat in's Werk gesetzt, woran seiner Zeit Porphyrius nach seinem Abfalle vom Christenthum durch Gottes barmherzige Fügung zum Frommen der Menschheit noch verhindert worden ist; Mohamed hat den größten und ausgebreitetsten Stamm, der fast die halbe Welt erfüllt, mit sich in's ewige Verderben gerissen. Um so mehr ist es zu beklagen, daß bis jetzt gar niemand sich die Mühe nahm, die Lehren dieser Secte näher kennen zu lernen und zu studiren; und so habe denn ich, Abt Peter von Clugny, nach langem vergeblichen Harren, ob nicht Andere es versuchen würden, an diese Arbeit mich gemacht, habe mich mit großen Kosten in den Besitz ihres Prophetenbuches gesetzt, und mache es nunmehr öffentlich bekannt, damit andere Männer, mit höheren Gaben ausgerüstet als ich, in der Kraft des göttlichen Geistes gegen diesen Feind die Waffen ergreifen und sein Werk widerlegen möchten.

In seiner größeren Schrift gegen die Saracenen argumentirt er gegen den Islam zuerst aus dem Verbote Mohamed's, mit Andersgläubigen sich in Dispute einzulassen; dieß zeugt von geringem Vertrauen auf Wahrheit und Güte der eigenen Sache. Ferner stellt er der gewaltsamen und blutigen Ausbreitung des Islam die friedlichen Eroberungen des Christenthums entgegen. Er tadelt die Willkür, mit welcher Mohamed aus den heiligen Schriften der Juden und Christen Einiges angenommen, Anderes verworfen habe. Freilich behaupten seine Anhänger, daß diese Schriften längst nicht mehr in unverdorbenem Zustande existiren, daher Mohamed sie nur mit Auswahl habe benützen können. Aber wo sind die Beweise der

angeblichen Fälschung und Corruption? Im Koran und anderen moslimischen Religionsschriften: Mohamed's Genealogie, Buch des Juden Abdias u. s. w., um welche wir Lateiner uns recht wol bekümmert haben, findet sich keine Spur eines Beweises oder auch nur einer Andeutung des Factums einer solchen Fälschung. Doch die Moslim wissen von einem Vorfalle zu erzählen, durch welchen die heiligen Bücher der Juden in Verlust gerathen sein sollen; als sie nämlich aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehrten, hätten sie die heiligen Bücher einem Esel aufgeladen, der sich bei der allgemeinen Unordnung des Zuges unbemerkt von den Juden entfernt und irgendwohin verirrt habe, ohne daß er je wieder habe gefunden werden können. So seien die ächten Bücher des alten Testamentes verloren gegangen. Diese lächerliche Fabel setzt voraus, daß die Juden nur Ein Exemplar ihrer heiligen Bücher besessen hätten, da deren doch in allen Städten zu finden waren, wie gewiß auch die Moslim viele Abschriften des Koran besitzen; sie streitet mit den ausdrücklichen Angaben 2 Esdra 8, 1. 5; sie läßt unerklärt, wie der dem ächten Texte substituirte gefälschte Text allenthalben ohne Ausnahme und Widerspruch habe Eingang finden können; zudem ist auch in den Alkoran Vieles aus dem angeblich unächten Texte hinübergenommen. Eben so unwahr ist es, daß die ächten kanonischen Schriften der Christen durch die von den römischen Kaisern anbefohlene Vernichtung zu Grunde gegangen sein sollen. Es wäre sonderbar, wenn die Pietät der christlichen Bischöfe und Priester nicht wenigstens einige Exemplare gerettet hätte; zudem hatte sich das Christenthum zur Zeit dieser Verfolgungen auch in Ländern verbreitet, welche dem römischen Kaiser nicht unterthan waren, in Indien, Persien, Medien, Arabien, Äthiopien. Wie ließe sich erklären, daß sich die ganze Christenheit die eine und selbe Fälschung hätte aufdringen lassen! Wäre nicht auch Mohamed, der die gegenwärtig üblichen Texte benützte, selber unter die Getäuschten mit einzubegreifen? Und wie sonderbar, daß die Saracenen um ein Factum in der christlichen Welt wissen wollen, wovon diese nichts weiß! Wol aber geben sich die Saracenen hinsichtlich ihrer eigenen Religionsbücher groben Täuschungen hin; so verehren sie die Genealogie Mohamed's als ein heiliges Buch, in welchem nebst dem Leben Mohamed's auch dessen angebliche Weissagungen über die Succession von zwölf Nachfolgern aus seinem Stamme Koreisch enthalten sind.

Nun aber hat Mohamed erweislich die Gabe der Weissagung nicht besessen; im ganzen Koran von der 1sten bis zur 123sten Sure ist kein prophetisches Wort enthalten, und er selbst fordert auf, jede unter seinem Namen cursirende Schrift, die mit dem Koran nicht stimmt, zu verwerfen. Daß er die Gabe der Voraussicht nicht besaß, beweist der Mangel an Vorkehrung gegen die ihm zustoßenden Verletzungen seines Leibes, Ausschlagung eines Zahnes, Verwundung seines Angesichtes, Schnitt in die Lippe. Weil er aber die Gabe der Voraussicht nicht besaß, so hat er sich nur lügenhafter Weise einen Propheten genannt, wie auch sein Mangel an wunderthätiger Kraft, durch welche wahre Propheten ihre Sendung beglaubigen, und sein lasterhafter Wandel, so wie seine grobsinnliche Lehre bezeugt. Er war ein Ehebrecher, und leitete seine Anhänger (in der bereits oben von Nicetas erwähnten Stelle der Sure: Mulieres) zur Sodomie an; sein Koran ist voll Widersprüche, er vergißt auf der folgenden Seite, was er auf der vorigen gesagt. Seine Lehre ist ein Conglomerat aller Häresien, die es in den ihm vorausgehenden fünf Jahrhunderten der christlichen Ära gab; als Satan's Stellvertreter hat er seine ruchlosen Eingebungen einer Horde roher und thierischer Menschen, die zur Erlangung der Kunde von der wahren Lehre nicht befähiget waren, eingeimpft.

War nun auch bei den Bekennern des Islam insgemein wenig Neigung und Empfänglichkeit für das Christenthum vorhanden, so gab es doch im christlichen Abendlande der Männer nicht wenige, welche hofften, daß durch die apostolische Predigt und wissenschaftliche Beweisführung in der mohamedanischen Welt eben so große Eroberungen gemacht werden könnten, wie durch die Waffen der Kreuzfahrer. Es kamen auch bei der vielseitigen Berührung von Christen und Mohamedanern vereinzelnte Fälle von Bekehrungen vor. Im Jahre 1169 erlebte Papst Alexander III. die Freude, daß sich der Sultan von Ikonium, der Sohn einer christlichen Mutter, an ihn wendete, mit der Bitte, ihm erprobte Männer zur vollständigen Unterweisung in der christlichen Lehre zu senden. Alexander erfüllte das Begehren des Sultans, und übersendete ihm bei dieser Gelegenheit ein von Peter von Blois verfaßtes Antwortschreiben [1]), welches die Hauptpuncte der christlichen Lehre bündig und geschmack-

[1]) Bibl. Magn. Patrum XII, 2, p. 931—934.

voll zusammenfassend, zu den schönsten und ansprechendsten Schriftwerken dieser Art gezählt werden muß. Wirklich bekehrte sich der Sultan — wie Sigebert in seiner Chronik erzählt — und ließ sich drei Jahre später (1172) heimlich taufen. Er begünstigte lebenslang die Christen und herrschte noch zwanzig Jahre über sein Reich. Der Wunsch und das Bestreben, großartigere und bleibendere Erfolge bei den Mohamedanern und bei den schismatischen Griechen zu erzielen, veranlaßte die Päpste, namentlich des dreizehnten Jahrhunderts, auf das Studium der morgenländischen Sprachen zu dringen. Innocenz IV., Alexander IV., Clemens IV., Honorius IV. suchten es dahin zu bringen, daß an der Universität Paris diese Sprachen öffentlich gelehrt würden. Eifriger als die Universität, kamen die Mendicantenorden, besonders der Predigerorden, diesen Wünschen nach. Raimund von Pennaforti gründete als General seines Ordens mehrere Anstalten zur Erlernung der orientalischen Sprachen. Mit Unterstützung der Könige von Castilien und Arragonien ließ er über zwanzig Predigerbrüder in der arabischen Sprache unterrichten; und diese sollen späterhin über 10,000 Saracenen in Spanien und Africa bekehrt haben [1]). Einer der eifrigsten Missionäre war — von Weltlust zur Frömmigkeit bekehrt und in seinen letzten Jahren dem dritten Orden des heiligen Franciscus angehörig — der spätere Raimundus Lullus († 1315) [2]), der nebst-

---

[1]) Raimund's Nachfolger, Johann von Wildenhausen, ließ sich die Sache eben so angelegen sein; so lautet es in den Acten des Provincialcapitels von Toledo: Cupientes satisfacere mandato magistri et attendentes utilitatem negotii praesentis, praecipue vero futuri, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti assignamus ad studium Arabicum, hoc injungentes in remissionem peccatorum auctoritate magistri et nostra, idque imperantes virtute obedientiae, Fr. Arnoldum Guardia, F. Petrum de Cadireta, F. Raimundum Martin, F. Petrum Ariam, F. Petrum de Puteo, F. Petrum de Sanctofelice, F. Dominicum Estevan, et F. Petrum de Canoles: supradictum vero F. Arnoldum de Guardia aliorum praelatum designamus. Numerum duodecimum complebimus, cum primum facultatem nobis Deus concesserit. Echard et Quetif I, p. 396.

[2]) Vgl. über sein Leben Acta SS., mensis Junius, tom. V. — Eine Ausgabe seiner Schriften, jener nämlich, welche sich auf die sogenannte Lullische Kunst beziehen, erschien mit Commentarien des Jordanus Brunus und Cornelius Agrippa zu Straßburg 1598.

dem auch den Averroismus der christlichen Theologen unermüdlich in zahlreichen Schriften bekämpfte [1]).

Thomas' Erklärungen wider den Islam fassen zusammen, was von den vorausgehenden Polemikern der morgenländischen und abendländischen Kirche gegen denselben vorgebracht worden. Mohamed's Religion athmet in ihren Lehren und Verheißungen den Geist niederer Sinnlichkeit. Zur Begründung religiöser Wahrheiten hat er nur höchst vulgäre Gedanken beigebracht, und diese noch überdieß mit vielen Fabeleien und Irrthümern vermengt. Er hat seine göttliche Sendung durch keine Wunder beglaubiget; er behauptete vielmehr, sie durch die überlegene Gewalt der Waffen beglaubigen zu müssen, also durch Beweise, die auch einem Tyrannen und Räuber für sein angemaaßtes Recht zu Gebote stehen. Die Anhänger, die er zuerst gewann, waren nicht einsichtige, in göttlichen und menschlichen Dingen erfahrene, sondern rohe, thierische Wüstenmenschen, mit deren Hilfe er seine Lehre Anderen aufzwang. Er kann aus den Schriften der ihm vorausgehenden Propheten kein Zeugniß für sich aufbringen; wol aber hat er, wie aus seinem Koran zu ersehen, die Schriften sowol des alten, wie des neuen Testamentes gefälscht, daher er auch, schlau genug, das Lesen derselben seinen Anhängern verbot. Daraus erhellt hinlänglich, daß seine Lehre keinen Glauben für sich in Anspruch zu nehmen berechtiget ist [2]).

---

[1]) Hieher gehören folgende Abhandlungen: De lamentatione duodecim principiorum philosophiae, contra Averroistas. — Liber Natalis, sive de Natali pueri Jesu. — Liber de reprobatione errorum Averrois. — Disputatio Raimundi et Averroistae de quinque quaestionibus. — Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de 100 syllogismis circa mysterium Trinitatis. — Liber de existentia et agentia Dei, contra Averroem. — De ente simpliciter per se, contra errores Averrois. — Ars theologiae et philosophiae mysticae, contra Averroem. — Liber contra ponentes aeternitatem mundi. — Liber de efficiente et effectu. — Liber, utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones, quas infideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam. — Declaratio per modum dialogi, edita contra 218 opiniones erroneas aliquorum philosophorum et damnatas ab episcopo Parisiensi. Nebstdem Sermones contra Averroëm. Die meisten dieser Abhandlungen finden sich handschriftlich in der Bibliothek des Ordensconventes ad S. Franc. auf Majorka.

[2]) Gent. I, c. 6.

Zu näheren Erörterungen der wichtigsten Einwendungen, welche von den Saracenen wider die christliche Lehre vorgebracht zu werden pflegten, gab ihm die Anfrage eines antiochenischen Klerikers Anlaß, auf welche er mit einer besonderen Abhandlung antwortete [1]). Die controversen Puncte sind die Trinität, die Gottheit Christi, das Leiden Christi, das Abendmahl und die menschliche Wahlfreiheit. Wie kann Gott zeugen, da er doch kein Weib hat? fragt der Saracene. Er übersieht eben, daß jedes Wesen nach seiner Art zeugt, ein geistiges Wesen auf geistige Weise. Auch der Gedanke ist ein Erzeugniß und gewissermaaßen Kind des Geistes, wenn schon nicht im eigentlichen Sinne, da er nicht die Natur des Erzeugers hat. In Gott fällt aber Denken und Sein zusammen, daher der Gedanke Gottes von sich selbst und allem Anderen selbst auch von wesenhafter göttlicher Natur ist. Dadurch aber, daß Gott immer actu ist, also auch immer denkt, unterscheidet sich sein Zeugen von jedem creatürlichen Zeugen, indem der geschaffene Geist früher ist, als er denkt, und die zeugungsfähige physische Potenz zuerst reifen muß, ehe sie zeugen kann, und der Zeugungsact selber in einem zeitlichen Processe verläuft. Der Sohn oder das Wort Gottes ist somit dem Vater coätern. Gott denkt in Einem Gedanken sich und alles Andere, und erschöpft darin sein ganzes Wesen; also ist der Eine mit dem Vater gleichewige Sohn dem Vater an göttlicher Macht und Vollkommenheit ganz gleich. Jedem Erkennen folgt ein Begehren, dessen Princip die Liebe ist; wo vollkommenes Erkennen ist, muß auch vollkommene Liebe sein. Das unsichtbare Princip der Selbstbewegung heißt Geist; das Princip eines reinen, der intellectiven Natur angemessenen Begehrens und Sich-Bewegens wird mit Recht heiliger Geist genannt. Man kann aber nur das bereits Erkannte lieben; deßhalb muß der heilige Geist vom Sohne ausgehen. In Gott fällt, wie das Erkennen, so auch das Lieben mit dem Sein zusammen; und wie Gott von Ewigkeit her erkennt, so liebt er auch seit ewig; also muß der Geist gleich dem Sohne subsistent und mit dem Vater gleich ewig sein. Was von Gott absolut ausgesagt wird: Größe, Stärke, Güte u. s. w., geht auf sein Wesen, und gilt von allen drei Personen zugleich; die Personen selber aber sind

[1]) Declaratio quorundam articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum. Opusc. 3.

nicht durch etwas Absolutes, sondern durch ihre aus dem Hervorgang des Wortes und Geistes entspringenden Relationen geschieden, sind daher auch nicht drei distincte Wesenheiten oder Götter, sondern Eine Wesenheit und Ein Gott. Bei den Menschen verhält es sich anders, und drei Menschen sind nicht Eine, sondern drei Wesenheiten, weil in ihnen die gemeinsame Natur der Menschheit durch materielle Theilung vervielfältiget wird. Eine solche Theilung kann in Gott nicht statt haben. — Um dem Spotte der Saracenen über die christliche Lehre vom Leiden und Tode des Sohnes Gottes zu begegnen, muß zuerst die tiefere Bedeutung der Incarnationslehre entwickelt werden. Wie Gott durch sein Wort (d. i. durch die Conception seines Verstandes) Alles begründet hat, so ziemt es sich, daß er in Kraft dieses Wortes auch seine zu Schaden gekommenen Werke erneuere. Unter allen Werken und Creaturen Gottes sind die geistigen die vornehmsten; und diese nach dem Falle zu erneuern, gilt der Weisheit für wichtiger, als die etwa eingestürzten Himmel wieder aufzubauen. Die geistigen Creaturen können durch Mißbrauch ihrer Wahlfreiheit zu Schaden kommen; und der Schaden besteht in der Verkehrtheit des Willens. Die Willensverkehrtheit der gefallenen Engel ist vermöge der Immutabilität ihrer Natur irreparabel; die menschliche Willensverkehrtheit aus dem entgegengesetzten Grunde reparabel, so lange die Verbindung zwischen Leib und Seele dauert. Wie bereits gesagt, kommt es dem Sohne zu, die gefallene Menschheit zu erneuern. Die Erneuerung muß aber der Natur und der Krankheit des Menschen angemessen, also auf freithätige, ungezwungene Umkehr desselben zur rechten Willensdisposition berechnet sein. Diese besteht aber darin, daß er Gott über Alles, und alles Andere nach dessen Werthe und Range liebe. Zur Erweckung dieser Liebe war nichts dienlicher, als daß das Wort Gottes selber die Menschheit annahm. Denn dieser höchste Beweis göttlicher Liebe mußte, mehr als alles Andere, in den Herzen der Menschen Gegenliebe hervorrufen; die sichtbar gewordene Schönheit und Erhabenheit Gottes konnte mehr als Alles den in's Sinnliche versenkten Geistessinn des Menschen wieder wecken, und seinem Begehren und Streben die Richtung auf das ihm nunmehr faßbar gewordene Ewige und Himmlische geben; zugleich zeigte die Incarnation dem Menschen die Möglichkeit, daß auch er zur seligmachenden Einigung mit Gott gelangen könne; endlich lernte er Adel und Würde der Menschen-

natur kennen, und mußte begreifen, daß es eine seiner unwürdige Schmach sei, sich Creaturen irgend welcher Art in knechtischer Dienstbarkeit hinzugeben. Die Menschwerdung des göttlichen Wortes ist aber nicht so zu verstehen, als ob die unwandelbare göttliche Natur sich in die menschliche verwandelt hätte; wird doch auch die geistige Natur der Menschenseele nicht in eine körperliche verwandelt, wenn sie mit dem Leibe in Verbindung tritt. Die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen, von Gott und Menschheit in Christus ist eine Vereinigung, welche sich dadurch vollzieht, daß die übergeordnete Natur die ihr untergeordnete in Kraft ihrer natürlichen Überlegenheit sich aneignet. Die Seele besitzt jedoch nicht für sich allein alle Vollkommenheit der Menschennatur, diese wird vielmehr durch Vereinigung von Seele und Leib coefficirt; daher sich beide als Theile des Einen Ganzen der menschlichen Natur verhalten. Gott aber schließt an sich alle Vollkommenheit in sich, daher kann seine Natur nicht Theil eines anderen Ganzen sein; in Christus sind mithin nothwendig zwei Naturen, die göttliche und menschliche, zu unterscheiden. Je höher das die untergeordnete Natur beherrschende Agens steht, mit desto mehr Macht eignet es sich dieselbe an; Gott ist das mächtigste Agens und von unbeschränkter Kraft, daher das Wort mit dem Menschen Jesus in eine Verbindung tritt, die über jede andere Wirksamkeit Gottes in den Creaturen und weiters auch über seine Einwohnung in den Heiligen erhaben und unaussprechlich ist. In Kraft dieser Einigung wird Leib und Seele Jesu Leib und Seele des Sohnes Gottes. Die Gleichnisse, durch welche die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus beleuchtet wird, sind zwar passend, aber nicht zureichend; so das analoge Verhältniß von Leib und Seele, von innerem und äußerlich vernehmbarem Worte. Denn Leib und Seele sind doch nur Theile eines Ganzen, das äußere Wort ist nur Ausdruck des inneren, während die Menschheit Christi nicht bloß Repräsentation seiner Gottheit, sondern wesenhaftes Eigenthum der Person Christi ist. Es kann von keinem wechselseitigen Besitze der Gottheit und Menschheit in Christus die Rede sein, wie bei integrirenden Theilen oder Relationsgegensätzen eines Ganzen oder Einer Natur, wie Seele und Leib, Gatte und Gattin, Gott Vater und Gott Sohn; sondern es fällt auf Seite des Menschen Jesus ausschließlich das haberi, auf Seite des Logos ausschließlich das habere. Da die Menschheit

Jesu ausschließlich in der Kraft des Logos ist und subsistirt, so ist dieser das Suppositum oder die Hypostase der menschlichen Natur, und wird als intellectuelle Hypostase Person genannt. Die menschliche Natur in Christus ist, obwol Substanz, keine Hypostase, weil sie durch den Logos getragen ist. Christus ist daher nur Eine Person in zwei Naturen. Das Leiden Christi wird nicht seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Natur zugeschrieben; gleichwol ist der Logos als Hypostase der persönliche Träger aller den Menschen Jesus betreffenden passiven Zuständlichkeiten, Geburt, Leiden, Tod, Begräbniß u. s. w. Deßungeachtet werden sie von Christus nur in Hinsicht auf seine menschliche Natur ausgesagt, wie man überhaupt von einem und demselben Subject in verschiedener Hinsicht Verschiedenes aussagen kann, z. B. von einem Apfel Farbe, insofern er ein sichtbares — Duft, insofern er ein riechbares Object ist, also auch von Christus, je nachdem man seine göttliche oder menschliche Natur in's Auge faßt, göttliche und menschliche Eigenschaften. Aber — fragt der Saracene — war es denn dem allmächtigen Gotte nicht möglich, die Menschen auf andere Art zu erlösen, als durch Leiden und Tod Christi? Darauf zur Antwort, daß es sich nicht um das handle, was Gott möglich, sondern was seiner Weisheit angemessen ist. Eine absolute Nothwendigkeit war Christi Menschwerdung und Opfertod nicht, weil es für Gott überhaupt keine Nothwendigkeit gibt. Aber es knüpft sich an diese Art der Menschenerlösung so viel Schönes, Hohes und Tiefes, daß der Mensch, das Mysterium der Incarnation erwägend, je länger er darüber nachsinnt, desto mehr zur staunenden Bewunderung der unerschöpflich tiefen Weisheit Gottes, die eben in dieser Art der Heilsvermittelung enthalten ist, hingerissen wird. Christus nahm die menschliche Natur an, um sie zu heilen und zu erneuern. Die Krankheit derselben bestand in der Hinwendung auf das Zeitliche, Irdische und Sinnliche mit Abwendung vom Geistigen, Ewigen und Göttlichen. Indem Christus alle Leiden und Entbehrungen der Menschheit auf sich nahm, zeigte und lehrte er, wie man alles Irdische und Zeitliche um des Ewigen und Göttlichen willen gering achten müsse. Darum wählte er arme Eltern, lebte selbst im Stande der Armuth, lehnte alle Ehren ab, trug Entbehrungen aller Art, gab zum Zeugniß für die Wahrheit selbst sein Leben hin, und zeigte durch Übernahme des Kreuzestodes, daß selbst die schmachvollste

Todesart dem standhaften Bekenner der Wahrheit nicht zur Unehre gereiche. Ein weiterer Grund für die Erniedrigung und das Leiden Christi ist die Beglaubigung seiner Lehre für die Nachwelt. Seine Zeitgenossen konnte er allerdings durch Wunderthaten von seiner göttlichen Sendung überzeugen; die Nachwelt hingegen konnte die geschichtliche Wahrheit der Wunder in Zweifel ziehen, und wofern Christus reich und mächtig gewesen wäre, annehmen, er habe durch menschliche Machtmittel sich Anhänger geschaffen. Diese Annahme fiel hinweg, wenn der mögliche Grund derselben nicht vorhanden war; vielmehr mußte man nunmehr vernünftiger Weise schließen: Weil sich sein Einfluß auf die Menschen nicht aus menschlichen Machtmitteln erklären läßt, muß er aus göttlicher Machtwirkung erklärt werden. Und so gesellt sich denn auch allenthalben zu seinem menschlichen Leiden ein Act göttlicher Verherrlichung: in der Krippe wird er von den Weisen angebetet; nachdem der Versucher entwichen, kommen die Engel, ihm zu dienen; während er in Armuth von fremden Gaben lebt, erweckt er Todte und heilt Kranke; bei seinem Tode verfinstert sich die Sonne, bebt die Erde, spalten sich die Felsen, und stehen Todte auf. Wer nun angesichts dieser Thaten und der weiters folgenden Christianisirung der ganzen Welt dennoch nicht glauben will, muß härter sein, als die Felsen, welche sich bei seinem Tode spalteten. Aber auch um aller nachfolgenden Glaubensverkünder willen war es nothwendig, daß Christus litt und duldete; er gab ihnen hiemit das Beispiel eines aufopfernden, bis in den Tod pflichtgetreuen Wirkens. Endlich ist sein Tod auch als Sühne für Schuld und Sünde der Menschen aufzufassen. Eine Sühne war nothwendig, um der verletzten Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun; sie mußte eine freiwillige sein, wenn sie den Schuldigen frommen sollte; sie mußte durch einen Schuldlosen geleistet werden, weil ein Schuldiger nicht für Andere Genugthuung leisten kann. Aber auch der schuldloseste Mensch wäre nicht im Stande, eine der Größe der Schuld angemessene Sühnung zu leisten, weil die Sünde als Beleidigung der Majestät des unendlichen Gottes eine unendliche Schuld nach sich zieht. Also mußte ein Mensch von unendlicher Würde, ein Gottmensch, die Strafe für Alle auf sich nehmen, um eine genügende Sühne zu leisten. Es darf aber nicht übersehen werden, daß, wie die Schuld durch die Größe des Beleidigten wächst, so auch umgekehrt die Inter-

cession desto wirksamer wird, je höher der Rang des Fürbitters ist; ein einziges Wort aus dem Munde eines Königs ist mächtiger, als die fußfällige Bitte eines Menschen von niederem Range; darnach war die Sühne durch Christus, mochte sie in was immer für einer Weise geleistet werden, jedenfalls eine vollgiltige. Aber jedenfalls war eine Sühne gefordert, und zwar eine freiwillige, ersteres um der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit — letzteres, um der gottgesetzten Beschaffenheit der mit Wahlfreiheit ausgerüsteten Menschennatur zu genügen und zu entsprechen [1]). — Zum Gedächtniß des Leidens und Todes Christi ist das Sacrament des Altares eingesetzt. Die Ungläubigen spotten darüber; wenn der Leib Christi so groß wie ein Berg wäre, so müßte er längst schon aufgezehrt sein. Sie verstehen eben nicht, daß es sich um keine Theilung des Leibes Christi, sondern vielmehr um eine Verwandlung in den Leib Christi handelt. Die Saracenen glauben an die Allmacht Gottes; also können sie die Möglichkeit der Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi nicht bestreiten. Wenn bereits durch Naturkräfte eine Verwandlung der Dinge hinsichtlich ihrer Formen bewirkt werden kann, so muß Gott, der die ganze Substanz der Sache geschaffen hat, auch die ganze Substanz verwandeln können. Daß die Gestalten des Brotes und Weines bleiben, beweist nichts gegen die Wirklichkeit der Verwandlung; denn diese ist kein sinnefälliger Vorgang. Zudem muß uns Menschen das Göttliche unter sinnlicher Hülle nahe gebracht werden. Endlich würde es Schauder und Entsetzen erregen, wenn Fleisch und Blut Christi unter den natürlichen Gestalten des Fleisches und Blutes zum Genusse geboten würde. Man darf aber nicht annehmen, daß die Gestalten von Brot und Wein nur scheinbar vorhanden wären; denn dieß wäre Täuschung nach Art von Künsten der Zauberei und Magie, und ist deßhalb der würdigen Vorstellung vom Sacramente zuwider. Zu einer solchen Annahme ist auch gar kein nöthigender Grund vorhanden; Gott hat Substanz und Accidenzen des Dinges geschaffen, und kann deßhalb, während er die Substanz verwandelt, die Accidenzen in ihrem Sein erhalten. Die Accidenz wird dann freilich nicht mehr durch ihr früheres Subject, sondern unmittelbar durch Gottes Kraft

[1]) Ausführlicher sind die Convenienzgründe für die Incarnation in Gent. IV, c. 53—55 entwickelt.

selber getragen. So viel zur Vertheidigung des Mysteriums wider die Ungläubigen; Mehreres und Näheres darüber zu sagen, ist ihnen gegenüber nicht an der Stelle. — Endlich bestreitet der Saracene auch die Wahlfreiheit, und glaubt, daß die göttliche Vorherbestimmung alle Freiheit des Handelns aufhebe. Dieß ist eben so falsch, als wenn man das menschliche Thun der göttlichen Voraussicht und fürsehenden Ordnung entrücken wollte. Die Voraussicht Gottes involvirt keinen Zwang für den Handelnden, sondern besteht einfach darin, daß Gott, der Zeit entrückt, Alles, was geschah, geschieht und geschehen wird, zugleich sieht, gleich einem Manne, der von hoher Warte eine Menge von Menschen zugleich überschaut, während diese das nicht vermögen, und wol die nächsten vor sich, nicht aber die ihnen rückwärts folgenden erblicken. Gleichwie der Punct in der Linie nicht in allen Theilen der Linie zugleich sein kann, während ein Punct außerhalb derselben, z. B. das Centrum auf alle Theile der Peripherie gleichmäßig sich beziehen kann, so ist der Augenblick ein bestimmter, von allen anderen Zeittheilen verschiedener Zeittheil, die Ewigkeit aber umfaßt zugleich die ganze Zeit mit allen ihren Theilen. So viel in Beziehung auf die Gewißheit des göttlichen Wissens unbeschadet der Freiheit. Diese wird aber auch durch die fürsehende Anordnung Gottes nicht aufgehoben, weil Gott jedes Ding nach seiner Art ordnet. Demgemäß müssen einige Dinge dem bewegenden Einflusse Gottes mit Nothwendigkeit folgen, andere entsprechen ihm durch ihr zufälliges Wirken; daß es ein zufälliges Wirken gebe, beweisen die Defecte im Wirken der corruptiblen Dinge [1]).

Die zuletzt beregte Frage berührt sich mit einigen anderen Erörterungen, in welchen sich Thomas mit der arabischen Philosophie über den Einfluß Gottes auf die Welt auseinandersetzte. Während man einerseits einen alldeterminirenden Einfluß Gottes annahm, und diesen bis zu einem Grade steigerte, daß alle eigene Wirksamkeit der natürlichen Kräfte wegfiel, beschränkte man andererseits die göttliche Fürsehung auf die allgemeinen Ursachen der Dinge, und entzog das Besondere seiner speciellen Providenz. Das Extrem der ersteren Denkrichtung repräsentiren die Mauritischen Medabberim

[1]) In Gent. IV, c. 83 wird noch ein anderer Punct gegen Saracenen und Juden zugleich bewiesen: daß es nämlich im ewigen Leben keinen sinnlichen Geschlechtsgenuß mehr gebe.

(Loquentes in lege Maurorum), wie bereits früher erwähnt worden, ferner Avicebron, welcher gleichfalls den Körpern als solchen alle Activität absprach, und behauptete, daß die Kraft einer die Körper durchdringenden geistigen Substanz Alles wirke, was durch die Körper zu geschehen scheine. Avicenna sprach den Körpern das Vermögen zur Hervorbringung substanzieller Formen ab, und schrieb die Erzeugung derselben dem thätigen Verstande zu; die accidentellen Formen ließ er durch untergeordnete Agentien erzeugt werden, in Kraft der activen und passiven Qualitäten, die allen Körpern innewohnen.

Hierauf entgegnet Thomas Folgendes [1]): Wenn in allen Dingen einzig Gott wirkt, ohne diverse Mittelursachen, so läßt sich die Diversität seiner Wirkungen nicht erklären, da man annehmen muß, daß der Erfolg seines Wirkens nicht von der Diversität der Dinge abhänge, auf welche er wirkt. Die dabei scheinbar mitwirkenden Dinge wären in Wahrheit umsonst da. Gottes Macht und Vollkommenheit würde durch eine solche Ansicht nicht vergrößert, sondern geschmälert, indem er nicht im Stande wäre, den Dingen neben dem Sein auch noch die Macht des Wirkens zu verleihen, die überdieß denn doch die selbstverständliche Consequenz der Seinsverleihung ist. Spricht man den geschaffenen Dingen das Vermögen selbsteigener Wirksamkeit ab, so läugnet man damit auch den rationellen Zusammenhang des Universums, und spricht den Einzeldingen das Beste ab, was sie besitzen können; denn an und für sich sind sie bloß gut, sehr gut aber, insoweit sie für das Ganze und Allgemeine thätig sind. Die Natur der Dinge ist bloß aus ihren Wirkungen erkennbar; spricht man ihnen diese ab, so erklärt man sie für unerkennbar, und hebt alle Naturerkenntniß im Principe auf. Der allgemeinen Erfahrung zufolge wird Ähnliches von Ähnlichem gezeugt; daher muß dasjenige, was aus Materie und Form besteht, einen Erzeuger haben, der gleichfalls aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Wider Avicenna ist im Besonderen zu bemerken, daß man der vollkommeneren Form das nicht absprechen kann, was den minder vollkommenen Formen zukommt; können nun die Dinge in Kraft ihrer accidentellen Formen sich bethätigen, so müssen sie es in Kraft ihrer substanziellen Formen vermögen.

---

[1]) Gent. III, 69.

Die Einwände dagegen lassen sich leicht beseitigen. Das Generiren ist keine Neusetzung der Form, dieselbe ist ja potenziell in der Materie schon enthalten; sie ist eben nur die Wirklichkeit des bereits potenziell vorhandenen Dinges. Dieses muß seine Form nicht nothwendig unmittelbar von einem Agens empfangen, welches rein nur Form ist; es genügt eine mittelbare Mittheilung, so nämlich, daß das zeugende Agens in Kraft der reinen Form wirkt, wofern eine solche vorhanden sein sollte. Auch kann man nicht sagen, daß die activen und passiven Qualitäten nur accidentelle Formen erzeugen sollten; sie müssen vielmehr, wie sie Producte der substanziellen Formen sind, auch wieder substanzielle Formen erzeugen können, insofern sie werkzeuglich in Kraft substanzieller Formen wirken, weil Alles, was in Kraft eines Anderen wirkt, eine diesem Anderen ähnliche Wirkung hervorbringt. Avicenna schließt: weil die unvollkommenen Formen der aus Fäulniß entstehenden Thiere durch eine höhere Causalität erzeugt werden, so müssen um so mehr die vollkommenen Formen durch eine sinnliche Causalität generirt werden. Statt dessen ist gerade umgekehrt zu sagen: Zur Erzeugung jener unvollkommenen Thiere genügt der Einfluß des körperlichen Himmels; zur Causirung der vollkommeneren Formen aber reicht der Einfluß des primum alterans allein nicht aus. Die Quantität der Körper ist kein wesentliches, sondern ein accidentelles Hinderniß für die Action der Formen nach dem Grade, in welchem die Formen von der quantitativ existirenden Materie abhängig sind; daher die relativ weniger materiellen und formkräftigeren natürlichen Agentien, z. B. Feuer, auch stärker wirken. Innerhalb der Gränzen aber, in welche das Wirkungsvermögen körperlicher Dinge durch ihre Materialität gewiesen ist, wirken die Dinge desto stärker, je größer ihre Quantität ist; ein größerer Körper fällt schneller, und erhitzt stärker, als ein Körper von geringerer Quantität. Man kann den Körpern nicht deßhalb Activität absprechen, weil sie in der Ordnung der Dinge das Unterste seien; vielmehr gibt es ja auch im Bereiche des Körperlichen wieder Rangstufen nach den Graden der Actualität und Formkräftigkeit der Körper. Reine Passivität kommt nur der reinen Materie zu; und diese, nicht die Körper was immer für einer Art sind dasjenige, was am weitesten von Gott, der reinen Actualität, absteht. Lächerlich ist endlich der Einwand der Mauriſchen Gesetzeslehrer: Ein Accidens, z. B. Wärme, könne nicht aus einem

Subject in das andere übergehen. Es handelt sich ja nicht um eine solche Übertragung, sondern um Erweckung einer ähnlichen Disposition in dem anderen Körper.

Die Neigung Avicenna's, alles irdische Geschehen ausschließlich auf himmlische Ursachen zu reduciren, führte ihn darauf hin, nicht nur in der irdischen Natur gar kein zufälliges Geschehen zuzugeben, sondern auch die menschlichen Willensentschließungen durch die Bewegungen des Himmels hervorgerufen werden zu lassen. Der Astrolog Albumasar (häufig von Alanus ab insulis, Wilhelm von Auvergne, Roger Baco angezogen) scheint derselben Ansicht zu sein. Dagegen ist nun zu erinnern [1]), daß unsere Entschließungen von unseren Begriffen abhängig sind; ist nun der menschliche Verstand als immaterielle Potenz über jede Determination durch körperliche Einflüsse erhaben, so ist es auch der Wille, weil er der intellectiven Seele angehört. Wozu hätte der Mensch die Gabe der Beurtheilung und Überlegung, wenn das Handeln nicht in seiner Macht wäre? Die Willensäußerungen würden auf diese Art zu Ergebnissen eines bloßen Naturvorganges herabgedrückt; es bliebe aber nur unerklärlich, warum sie so häufig von der rechten Ordnung abweichen, da solche Abweichungen in der Natur nur ausnahmsweise vorkommen? Die Willensentschließungen der Menschen müßten eben so gleichförmig ausfallen, wie die Nester, welche von den Schwalben gebaut werden; denn sie wären als Naturacte nicht Acte des Individuums, sondern der Gattung im Individuum. Wie die guten, so müßten auch die bösen Handlungen aus siderischen Einflüssen hergeleitet werden; das Böse hat aber an sich gar keine Ursache, und tritt nur zufolge eines Mangels der erforderlichen Ursache ein. Die siderischen Bewegungen können demnach keinen unmittelbaren Einfluß auf den Willen nehmen, sondern nur einen mittelbaren, indem sie gewisse Dispositionen des menschlichen Körpers causiren; diese sind aber bloße Anlässe unserer Willensentschließungen, ohne determinirenden Einfluß auf dieselben. Zudem geräth Avicenna in Widerspruch mit seiner eigenen Theorie vom thätigen Verstande; denn dieser wirkt ja direct auf die menschliche Seele und veranlaßt in ihr ein Abstrahiren von allen sinnlichen Dispositionen. Also kommen

[1]) Gent. III, c. 84. 85. 87.

die Acte der intellectiven Seele nicht unter Obmacht der himmlischen Körper zu Stande.

Eine alldeterminirende Wirksamkeit der himmlischen Agentien macht eine auf das Einzelne gehende Vorsehung Gottes überflüssig. Thomas bemerkt, daß Einige dieß als Aristotelische Ansicht ausgeben, die sich indeß aus seinen Werken nicht nachweisen lasse [1]). Avicenna und Averroes schritten unter Festhaltung dieser Ansicht consequent zu der weiteren Behauptung fort, daß Gott auch kein Wissen um das Einzelne, sondern bloß eine universelle Erkenntniß der Dinge habe. Diese Behauptung steht in genauem Zusammenhange mit der Abschwächung oder gänzlichen Beseitigung des Schuldbegriffes. Wer Gott als intelligenten Schöpfer erkennt, muß ihm auch die Erkenntniß aller von ihm geschaffenen Dinge zuerkennen, da jedes Geschöpf die Verwirklichung eines göttlichen Gedankens ist. Eben so führt die Diversität der existenten Dinge auf einen alle besonderen Dinge erkennenden Gott. Sie kann nicht zufällig sein, da sie so planmäßig erscheint; sie kann aus keiner nothwendig wirkenden Ursache hergeleitet werden, weil solche Ursachen sich auf Wirkungen Einer Art beschränken. Sie muß also aus einer intelligenten, geistigen Ursache erklärt werden, und zwar aus der höchsten und universellsten Ursache, weil jede abgeleitete Causalität, auch die geistbegabte selbst zur Gesammtheit der planmäßig geordneten Diversa gehört. Gott muß die vollkommenste Erkenntniß haben;

---

[1]) Den Kirchenvätern war, wie schon an einem früheren Orte (S. 46) erwähnt worden, diese Beschuldigung wider Aristoteles geläufig; sie wird namentlich von Tatian, Clemens Alexandrinus, Origenes (contra Celsum I, 21), Eusebius (praep. evang. XV, 5), Cyrillus Alexandrinus (contra Julianum II) vorgebracht. Später dachte man anders. Der Wittenberger Theolog Salomon Gesner († 1605) hat gegen 30 Stellen aus des Aristoteles Schriften zusammengetragen, um die Überzeugung des Aristoteles von einer universellen und singulären Providenz Gottes zu erhärten. Als klassische Stellen gelten z. B. folgende: *Λέγεται δὲ καὶ ἕτερος κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη.* De mundo c. 2. — *Διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζώων ἐπίσκεψιν· ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεσί τι θαυμαστὸν, καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν, τοὺς βουλομένους αὐτῷ εντυχεῖν, οἱ ἐπειδὴ προσίοντες εἶδον αυτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ἵπνῳ ἔςησαν· ἐκέλευσε γὰρ αὐτοὺς εἰςίεναι θαῤῥοῦντας, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς.* De partibus animalium I, 5. Vgl. auch De moribus I, 8 u. 9.

die vollkommenste Erkenntniß ist aber jederzeit auch die distincteste. Wenn Gott sich selbst vollkommen erkennt, so muß er auch alle Grade erkennen, in welchen sein universelles Sein nach Außen mittheilbar ist [1]). — Steht es fest, daß Gott Kenntniß alles Besonderen und Einzelnen habe, so läßt sich auch seine providenzielle Fürsorge nicht auf die allgemeinen Ursachen des Geschehenden beschränken. Man kann ihm weder das Vermögen, noch den Willen hiezu absprechen; das Erstere würde seiner unbegränzten Macht, Letzteres seiner Güte widerstreiten. Zudem wirkt Gott in allen secundären Ursachen; also sind auch alle singulären Wirkungen im Bereiche der Welt auf ihn und seine providenzielle Fügung zurückzuführen. Die Providenz gehört zur praktischen Erkenntniß, welche sich von der speculativen dadurch unterscheidet, daß sie auf's Einzelne geht; selbst die speculative Erkenntniß ist erst dann vollkommen, wenn sie nicht beim Allgemeinen stehen bleibt, sondern auf die Besonderheiten ihrer Objecte eingeht. Um so weniger kann die göttliche Providenz als die vollkommenste praktische Erkenntniß der Dinge von irgend welchem Einzelnen und Besonderen absehen. Wer den allgemeinen Zweck will, muß auch die ihm untergeordneten besonderen Mittel wollen; also muß sich die göttliche Providenz auf alles Particuläre beziehen, um so mehr, als das Allgemeine eben in Kraft der particulären Dinge besteht [2]).

Die Remotion des unmittelbaren göttlichen Einflusses von allem Geschehen in Zeit und Welt, verbunden mit der ungemessenen Steigerung der Einflüsse himmlischer Potenzen, führte den Avicenna auf eine eigenthümliche Theorie zur Erklärung wunderbarer Vorgänge ohne Vermittelung der gewöhnlichen natürlichen Ursachen. Er leitete solche Vorgänge, z. B. Regen, Krankenheilungen u. s. w., von den Seelen der Himmelssphären ab, und suchte deren Einfluß durch den analogen Einfluß der menschlichen Seele auf den menschlichen Körper zu erklären. Eine starke und aufgeregte Einbildungskraft bringt Bewegungen im Körper hervor, die ohnedem nicht eintreten würden; die Vorstellung einer Gefahr macht den auf einem erhöhten Balken stehenden Menschen schwindeln und herabstürzen; der Zorn erhitzt, die Furcht macht erbleichen und erkalten; selbst Krankheiten,

[1]) Gent. I, 50.

[2]) Gent. III, c. 75.

Fieber und Aussatz entspringen aus heftigen Seelenbewegungen. Eine reine Seele, die von Leidenschaften frei ist und eine starke Einbildungskraft besitzt, hat nicht nur über den eigenen, sondern auch über fremde Körper Macht; daher die Wunder der Krankenheilungen u. s. w. Auch die Zauberei gehört hieher als überlegener Einfluß eines bösartigen Gemüthes auf schwache Naturen, z. B. auf Kinder. Um so mehr müßten so gewaltige Seelen, wie die Beweger der Himmelssphären, solcher Wirkungen fähig sein. Thomas bemerkt hierüber [1]), daß bei den vom Menschen gewählten Beispielen überall die Mittelursache übersehen sei, nämlich der mit einer Umstimmung des Körpers verbundene Affect, z. B. der Furcht, Freude u. s. w., der zunächst mit einer gewissen Bewegung des Herzens verbunden ist und von da aus auf den ganzen Körper wirkt. Bei der Zauberei ist es Wirkung eines Körpers auf den anderen mittelst des Blickes, durch welchen z. B. ein Weib, welches den Monatfluß hat, einen Spiegel inficirt. So treten auch die Wirkungen der himmlischen Intelligenzen auf die Körper nur unter Vermittelung einer aus nächsten natürlichen Ursachen hervorgehenden Localbewegung ein, welche allerdings auch durch sie selber veranlaßt sein kann, deren sie jedoch für den in Rede stehenden Zweck nicht entbehren können. Einer solchen natürlichen Vermittelung könnten sie dann entrathen, wenn sie nicht in eigener, sondern unmittelbar in Gottes Kraft wirken, was wir nach christlicher Lehre bei den Engeln für möglich halten. Nach des heiligen Gregorius Ansicht gibt es eine eigene Klasse von Engeln mit der besonderen Bestimmung zur Vollbringung wunderbarer Thaten.

Thomas stellt die arabische Philosophie unstreitig höher, als die Religion des Islam; allein, wie diese in rohe Sinnlichkeit versunken ist, so bleibt auch jene im Bereiche des Naturalismus stehen, und schließt sich innerhalb der Gränzen desselben in rationalistischer Tendenz gegen allen Supranaturalismus ab, wenn sie das Überirdische und Überweltliche zum Gegenstand einer rein philosophischen Erkenntniß machen will, und diese Erkenntniß, die sie als das höchste Ziel des Menschen erklärt, für eine im Leben dieser Zeit erreichbare ausgibt. Könnte der menschliche Verstand das Wesen

[1]) Gent. III, c. 103.

der reinen Intelligenzen erfassen, so hätte er allerdings auch von Gott eine vollkommenere Erkenntniß, als er auf dem Wege der Demonstration oder durch den Glauben erlangen kann. Denn er würde im Wesen der reinen Intelligenzen etwas Gott höchst Ähnliches erschauen, gerade so wie das Auge in einer körperlichen Sache gewissermaaßen diese selber auffaßt. Über die Art nun, wie der Mensch zur Erkenntniß des Wesens reiner Intelligenzen gelangen könne, stellten Verschiedene verschiedene Ansichten auf. Avempace glaubte, daß man, von der Erkenntniß des Sinnlichen ausgehend, auf dem Wege speculativer Forschung dahin gelangen könne. Denn wenn der Verstand etwas erkannt hat, das eine Quiddität hat, so kann er diese, von der Sache getrennt, selbst wieder zum Objecte der Betrachtung machen, und an ihr Sein und Was unterscheiden, dieses Was abermals in ähnlicher Weise behandeln, bis er auf etwas kommt, was nicht mehr etwas Anderes als Quiddität eigen hat, und dieses Letzte ist eben die rein geistige Substanz. Das Verständniß einer Sache vervielfältiget sich nur durch Vervielfältigung der geistigen Bilder in verschiedenen Menschen, welche die Eine Sache auffassen. Die Quiddität des Verstandenen aber wird bildlos aufgefaßt, daher ihr Verständniß in Allen Eines ist. Also kann unser Verstand eine Quiddität auffassen, deren Verständniß in Allen das gleiche ist. Eine solche Quiddität ist aber eben jene der reinen Intelligenz; also u. s. w. Indeß ist dieses ganze Raisonnement verfehlt [1]). Denn: Die aus der sinnlichen Vorstellung abstrahirte Quiddität bezieht sich auf etwas Allgemeines, auf Art oder Gattung, deren Quiddität aber jederzeit Materie und Form in sich schließt, während die reinen Intelligenzen immateriell sind. Daher ist die Quiddität dieser durch keine Abstraction zu erreichen. Dieß könnte nur ein Platoniker glauben, welcher zwischen die reinen Formen und die sinnlichen Dinge die mathematischen Größen als metaphysische Realitäten einschiebt, und damit, über die sinnlichen Objecte hinausgehend, Quiddidäten erreicht zu haben glaubt, in welchen bereits wirklich das Sein von der individuellen Materie losgelöst existire. Die immateriellen Substanzen fallen mit den materiellen unter dasselbe Genus; daraus wird aber nicht ihre

[1]) Gent. III, c. 41.

Species erkannt. Wenn bereits die Quiddität einer sinnlichen Species nicht aus der Quiddität einer anderen sinnlichen Species erkennbar ist, und z. B. der Blindgeborne nicht im Stande ist, aus der Vorstellung vom Tone auf die Vorstellung von der Farbe zu kommen, um wie viel weniger ist es möglich, von der Erkenntniß der Quidditäten sinnlicher Dinge auf die Erkenntniß der Quidditäten übersinnlicher Dinge zu kommen, da diese von allen Sinnendingen ungleich weiter abstehen, als ein Sinnending von dem anderen. Man kann auch nicht sagen, daß das Wesen der himmlischen Intelligenzen aus ihren für uns wahrnehmbaren Wirkungen, aus den Bewegungen der himmlischen Sphären, erkannt werden könne. Zugegeben, daß sie Himmelsseelen sind, so erschöpft doch ihr Wirken auf die himmlischen Körper keineswegs ihr geistiges Kraftvermögen, und das Gewirkte fällt mit dem Wirkenden nicht unter die gleiche Species; also wird in der Wirkung nicht das Wesen der Ursache anschaubar und faßbar. Die himmlischen Intelligenzen sollen ein Gegenstand speculativer Erkenntniß sein; die vom Sinnlichen ausgehende Speculation führt jedoch nur darauf hin, daß sie sind, nicht aber auf das, was sie sind.

Alexander's Ansicht über dieselbe Sache weicht von jener Avempace's in einigen Puncten ab. Auch er glaubt, daß der Mensch noch im Leben dieser Zeit das von Avempace in Aussicht gestellte Ziel erreichen werde, und zwar in Kraft des thätigen Verstandes, welcher als intellectus adeptus zur Form des Menschen und seines habituellen Verstandes geworden, selber vollkommen von uns erkannt werden und alles andere durch ihn Erkennbare erkennbar machen wird. Denn aus sich selbst, kraft des möglichen Verstandes könnte der Mensch nicht dazu kommen; der mögliche Verstand kann nur in Kraft der Einwirkung des thätigen Verstandes das habituelle Verständniß der Dinge ausgebären; er ist aber bereits im Geburtsprocesse begriffen, und dieser muß endlich auch einmal an sein Ziel kommen. Alexander's Ansicht unterscheidet sich von jener Avempace's dadurch, daß er nicht auf die menschliche Thätigkeit, sondern auf jene des thätigen Verstandes das Hauptgewicht legt, das Verständniß des Übersinnlichen nicht durch Abstraction sondern durch Information zu Stande kommen läßt, und nicht das speculative Erkennen, sondern das Schauen im thätigen Verstande für das Höchste hält. Indeß steht es um diese Auffassung nicht besser als um die

vorige [1]). Alexander verlegt den thätigen Verstand deßhalb außer das Wesen des Menschen, weil das Ewige und Unzerstörbare nicht Form des Generablen und Corruptiblen sein kann. Nun hält er auch den habituellen Verstand für generabel und corruptibel; also kann dieser nie den thätigen Verstand als Form erlangen. Alexander spricht dem habituellen Verstande die Fähigkeit ab, den thätigen Verstand aufzufassen; also kann dieser auch niemals im Denken desselben erscheinen, niemals Form desselben werden. Man mag das intelligere aliquo wie immer nehmen, so läßt sich nach Alexander's Theorie keine Möglichkeit, die reinen Intelligenzen zu erkennen, auffinden. Soll das aliquo so viel heißen, als mittelst des thätigen Verstandes, so steht entgegen, daß weder der mögliche, noch der habituelle Verstand den intellectus agens erkennen kann, um so weniger daher etwas Anderes durch ihn. Heißt aliquo so viel, als mittelst einer intelligiblen Species, so setzt dieß ein intellectives Vermögen zur Erkenntniß der reinen Intelligenzen voraus, welches Alexander abermals weder dem möglichen, noch dem habituellen Verstande zugesteht. Bedeutet aliquo die intellective Kraft selber, so müßte der thätige Verstand zum Wesen des Menschen gehören, was von Alexander eben am meisten und zu allererst in Abrede gestellt wird.

Averroes sucht der Hauptschwierigkeit in Alexander's Ansicht dadurch abzuhelfen, daß er den möglichen Verstand als incorruptibel setzt und vom Wesen des Einzelmenschen trennt. Er erklärt sich des Näheren so [2]): Der thätige Verstand verhält sich zu den ersten unmittelbaren Denkprincipien wie die Form zur Materie; der mögliche Verstand ist das Subject beider, des thätigen Verstandes und der ersten speculativen Erkenntnisse. In Absicht auf diesen gemeinsamen Träger verhalten sich der thätige Verstand und die in's Denken aufgenommenen Objecte wie Licht und Farbe zum Auge. Die speculativen Erkenntnisse und Begriffe eignen uns durch die Sinnesvorstellungen, die gleichsam deren Subject sind, so wie die speculativ aufgefaßten Erkenntnisse wieder Subject des thätigen Verstandes sind. So lange diese bloß potenziell in uns sind, ist auch der thätige Verstand bloß potenziell in uns; in dem Grade,

[1]) Gent. III, c. 42.

[2]) Gent. III, c. 43.

als sie sich entwickeln, vollzieht sich auch unsere Einigung mit ihm, was durch Forschung und Studium bewerkstelligt wird, bis die Menschen unter wechselseitiger Förderung des Erkenntnißstrebens an dem Puncte angelangt sind, wo ihnen der thätige Verstand vollkommen zu eigen geworden. Dann werden sie durch ihn vollkommen erkennen, wie sie jetzt als Forschende durch den habituellen Verstand auf ihre Weise vollkommen erkennen. Wie dem habituellen Verstande die Erkenntniß der Speculabilien, so gehört dem thätigen Verstande die Erkenntniß der reinen Intelligenzen an, welche die höchste Glückseligkeit wirkt und den Menschen in seiner Art zu einem Gotte macht. — Diese ganze Entwickelung beruht auf Annahmen, welche bereits früher zurückgewiesen wurden, daher auch ihre Consequenzen abzuweisen sind. Der mögliche Verstand hat kein vom Wesen des Einzelmenschen getrenntes Sein, kann daher auch nicht specifisches Subject der reinen Intelligenzen sein; in seiner Bestimmung, Allen sich zu verähnlichen, ist er Subject bloß dessen, was bereits zum Verständniß erhoben ist. Der mögliche und der thätige Verstand sollen sich zu den bereits begriffenen Formen wie Materie und Form verhalten, und der mögliche Verstand zu den sinnlichen Vorstellungen, wie das Auge zu den Farben. Nun aber kann z. B. dem Steine als Subjecte der Farbe weder das Sehen noch das Beleuchten zugeschrieben werden; mithin auch dem Menschen nicht die Thätigkeiten des möglichen und thätigen Verstandes. Der thätige Verstand soll bloß als Form der intellecta speculativa mit uns zusammenhängen, und deren Form darum sein, weil sie gleich dem intellectus agens ein intellectum in actu wirken. Er kann also nur insofern Form des Menschenindividuums sein, als die durch ihn actualisirten Speculabilien an seiner Thätigkeit theilnehmen. Sie nehmen aber nicht Theil an dem ihm zugewiesenen Erkennen der reinen Intelligenzen, man wollte denn auf die bereits widerlegte Ansicht Avempace's zurückkommen. Also läßt sich auf die von Averroes bezeichnete Weise nicht zur Erkenntniß des Wesens der reinen Intelligenzen gelangen. Zudem hat man zu beachten, daß sich nach Averroes der thätige Verstand zu den reinen Intelligenzen anders verhält, als zu den speculativen Erkenntnissen unseres Verstandes; letztere bringt er hervor, erstere betrachtet er bloß. Also kann daraus, daß er in der einen Weise sich mit uns einigt, noch nicht geschlossen werden, daß er auch nach der anderen ganz ver-

schiedenen Seite seiner Thätigkeit sich mit uns einige. Daß wir durch den thätigen Verstand die reinen Intelligenzen erkennen, kann lediglich dadurch geschehen, daß er Form in uns geworden ist; dieß wird er aber bereits durch die erste Auffassung von Speculabilien; mithin müßten wir bereits anfangs die reinen Intelligenzen zu erkennen fähig sein. Sagt man aber, daß die speculativen Erkenntnisse der Vollkommenheit des thätigen Verstandes im Erkennen der reinen Intelligenzen noch nicht adäquat seien, so muß darauf erwidert werden, daß sie es nie sein werden, weil sie es nie sein können, indem die sinnlichen Vorstellungen nur insoweit intelligibel sind, als sie wirklich begriffen werden, während die reinen Intelligenzen ihrer Natur nach intelligibel sind. Also kann der thätige Verstand auch dadurch nicht vollkommen Form in uns werden, daß wir alle speculativen Intelligibilien erkennen, oder er müßte schon im ersten Erkenntnißacte zur Erkenntniß der reinen Intelligenzen befähigt sein.

Es ist aber überhaupt gar nicht richtig, daß die Erkenntniß der reinen Intelligenzen der höchste Zweck des Menschen sein soll; ein unmöglicher Zweck kann ihm nicht gesetzt sein, sein natürliches Begehren muß auch erfüllbar sein. Gesetzt, es könnten Einige das angebliche Ziel erreichen, so wären doch die meisten Anderen davon ausgeschlossen; bis jetzt hat noch niemand gewagt, den wirklichen Besitz einer vollkommenen philosophischen Erkenntniß für sich in Anspruch zu nehmen; Aristoteles gesteht, daß ihm die Quadratur des Cirkels und die Anordnung des Himmelssystems eine unlösbare Aufgabe sei. Zudem nimmt man ihn ganz ungerechtfertigter Weise in den Mund, wenn man für die fragliche Ansicht auf sein Ansehen sich beruft. Er nennt die Weisheit die höchste der Tugenden, die den Menschen auf Erden selig mache; unter der auf Erden erreichbaren Weisheit meint er die durch speculatives Erkennen eringbare Erkenntniß der göttlichen Dinge, nicht jenes von Alexander und Averroes in Aussicht gestellte angeblich ganz natürliche Erzeugniß einer absoluten Erkenntniß. Die vollkommene Erkenntniß ist überhaupt in diesem Leben gar nicht erreichbar, da sie in Anschauung der ewigen Wahrheit besteht, Gott aber von uns zeitlebens nicht geschaut werden kann, und selbst von den reinen Intelligenzen nicht auf natürliche Weise geschaut werden kann; daher es der besonderen Einströmung eines göttlichen Lichtes in den geschaffenen Geist bedarf,

um ihn gottförmig zu machen, was im Leben dieser Zeit auf unvollkommene Weise durch das Licht der Gnade, im Jenseits auf vollkommene Weise durch das Licht der Glorie bewirkt wird. So wird im christlichen Systeme eine über der unvollkommenen natürlichen, von der Philosophie (Aristoteles) gezeigten Seligkeit des diesseitigen Menschen eine höhere, übernatürliche und vollkommene Seligkeit des jenseitigen Menschen aufgewiesen, die von nichtchristlichen Philosophen (Alexander, Averroes) naturalistisch erklärte Information durch eine höchste Causalität als eine übernatürliche erkannt, und nebstbei der natürlichen Erkenntniß ihr Recht und ihre Bedeutung für das Leben dieser Zeit gewahrt [1]), ohne sie jedoch in rationalistischer Weise für die höchste und einzig ausreichende (Avempace) zu erklären.

Damit ist nun dem Unglauben gegenüber, mag er mit philosophischen Gründen oder mit der Berufung auf die Offenbarungen eines falschen Propheten auftreten, die Denknothwendigkeit des Standpunctes nachgewiesen, welchen der offenbarungsgläubige Christ einzunehmen hat und nicht aufgeben kann, so gewiß er sein höchstes Ziel als Mensch nicht aufgeben will. Und somit sind wir jetzt an der Stelle angelangt, wo wir, nach Vorausschickung einiger geschichtlicher Orientirungen, mit Thomas aus dem Gebiete der Philosophie und der natürlichen Theologie in jenes der positiven Theologie hinüberzutreten haben, um den Erklärungen zu folgen, welche er vom Standpuncte der Wissenschaft wider die Irrthümer und Ausschreitungen innerhalb des Gebietes des Offenbarungsglaubens abgibt. Hier wäre nun zunächst auf sein Verhältniß zur jüdischen Polemik gegen das Christenthum Rücksicht zu nehmen, wenn diese nicht als ungläubige Verneinung der specifisch christlichen Dogmen über Trinität, Menschwerdung, Sacramente unter den gleichen Gesichtspunct mit den Angriffen der mohamedanischen Theologie fiele, und daher mit diesen zugleich zurückzuweisen wäre. Überhaupt erklärt Thomas, daß es ihm nicht so sehr darum zu thun sei, einzelne Gegner der

[1]) Dieses Recht wahrt Thomas factisch durch die Anerkennung, die er dem Talente der von ihm bekämpften Gegner, Alexander und Averroes, zollt: In quo satis apparet — heißt es a. a. O. — quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus .... etc.

christlichen Wahrheit oder einzelne Classen derselben speciell zu widerlegen, als vielmehr, der Gesammtheit derselben gegenüber das System der christlichen Wahrheit methodisch zu entwickeln und mit Gründen zu vertheidigen, welche nicht etwa für den einen oder anderen Gegner Geltung hätten, sondern von allen zugleich anerkannt werden müßten [1]). Daher theilt er sein Werk gegen die Ungläubigen nicht nach Classen der Ungläubigen: Heiden, Mohamedaner, Juden u. s. w. ab, sondern nach Gründen, die aus dem inneren Zusammenhange der vertheidigten Wahrheit selber genommen sind. Anders verfährt in dieser Hinsicht Thomas' berühmter Ordensgenosse, Raimund Martin (aus Subirats in Catalonien gebürtig, † 1284), welcher, des Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen kundig und im Koran und Talmud wohl erfahren, nicht nur mündlich mit Juden und Saracenen in Spanien und Africa disputirte, sondern auch besondere Werke wider sie verfaßte. Seine arabisch geschriebene Summe wider die Saracenen, so wie sein Capistrum Judaeorum sind vor der Hand noch nicht aufgefunden und veröffentlicht; wol aber ist sein Pugio fidei gedruckt [2]), welcher aus drei Theilen besteht, und gegen Heiden und Juden gerichtet ist. Im ersten Theile werden diejenigen bestritten, welche kein Gesetz haben; im zweiten die Juden, welche für sich den ersten Rang unter den nach einem Gesetze Lebenden in Anspruch nehmen; im dritten Theile wird dargelegt, daß der Glaube der Propheten, der heiligen Väter und der heutigen christlichen Welt derselbe sei. Der Inhalt des ersten Theiles verfolgt dieselbe Aufgabe, welche wir Thomas der heidnischen Philosophie gegenüber vollbringen sahen; nur in einer anderen Behandlungsart, da es Raimund speciell bloß um Widerlegung Jener zu thun ist, welche keine Offenbarung kennen oder anerkennen. Er theilt sie in drei Classen; zur ersten gehören die Temporales, auch Epicuraei oder Carnales genannt, welche Gott läugnen und die Wollust für das höchste Gut halten [3]). Zur zweiten Classe gehören Jene, welche zwar an Gottes Dasein glauben,

---

[1]) Gent. I, c. 2.

[2]) Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Paris 1642 (editio Maussac) — Leipzig 1687 (zweiter Abdruck mit den Berichtigungen und Anmerkungen Joseph's de Voisin).

[3]) Vgl. Thomas 1 qu. 2, art. 3 — Gent. III, c. 27—33.

aber die Menschenseelen gleich jenen der Thiere im Tode zu Grunde gehen lassen; ihr Chorführer sei der Arzt Galenus. Zur dritten Classe gehören die Philosophen, welche — wie besonders ein Sokrates, Plato, Aristoteles — über die angeführten Puncte richtiger dächten, als die vorhin genannten; doch habe selbst Aristoteles mit allen seinen Anhängern, mit einem Avicenna und Alfarabi die Ewigkeit der Welt gelehrt, die göttliche Vorsehung auf die allgemeinen Ursachen der Dinge, und die Unsterblichkeit des Menschen auf eine bloß geistige Fortdauer beschränkt. In Charakteristik und Kritik aller drei Classen hält sich Raimund vornehmlich an Algazel, welcher demnach vor allen nichtchristlichen Philosophen den Vorzug erhält; aus einem Briefe des Averroes wird gezeigt, daß dieser auch für alles Einzelne eine göttliche Providenz in Anspruch nahm, und dieß sogar besser und richtiger erhärtete, als Algazel.

Den Hauptinhalt dieses Werkes bildet indeß die Polemik gegen das talmudische Judenthum. Es ist eine vollständige Apologie des Christenthums wider den jüdischen Unglauben; es steht aber in dieser Beziehung nicht vereinzelt da, sondern ist gewissermaaßen der Abschluß einer durch das ganze Mittelalter sich hindurchziehenden langen Reihe von polemischen und apologetischen Schriften ähnlicher Art, deren Inhalt nachzuholen hier an der Stelle ist, um die speciellen Controverspuncte, und deren vielseitige Behandlung in der christlichen Theologie des Mittelalters näher kennen zu lernen. Die Reihe der christlichen Polemiker beginnt mit dem heiligen Isidor von Sevilla, aus dessen Werken zwei an seine Schwester, die heilige Florentia, gerichtete Schriften hieher gehören: De nativitate Domini — De venatione gentium [1]). In der ersteren dieser Schriften wird die ganze Christologie und Heilslehre der Kirche aus Stellen des alten Testamentes bewiesen: Zunächst die ewige Geburt Christi aus dem göttlichen Vater und seine göttliche Machtherrlichkeit: Psalm 109, 3; vgl. Psalm 44, 1; 2, 7; Psalm 2, 8; 21, 29. 30; Sprichw. 30, 4; Dan. 3, 92; Malach. 3, 1 und 2 Mos. 23, 20. 21 vgl. mit Psalm 88, 7; Jesai. 6, 7—9. Christus ist die aus dem Vater geborne ewige Weisheit Gottes, die unerforschlich ist, wie ihr Ursprung: Sprichw. 8, 23. 24; Jesai. 33, 8; Job 28, 12. Christus ist Herr und Gott: Jesai. 45, 1 (wo *oi ó* nicht Cyro meo, sondern

[1]) S. Isidori Opp. Paris 1601 (fol.) p. 543—579.

dem Sinne der Stelle weit gemäßer Christo meo haben) — mit dem Vater (1 Mos. 1, 26; 19, 24; Psalm 109, 1) und dem heiligen Geiste (Job 33, 4). Die ganze Trinität ist ausgedrückt in den Stellen 2 Kön. 23, 2. 3; Psalm 32, 6; 147, 18; Hagg. 2, 6. 8; Jesai. 41, 4 in Verbindung mit 48, 16; ferner Jesai. 40, 1. 2; 6, 1. 2. Christus ist eine wesenhafte Subsistenz in Gott (Jesai. 45, 14. 15; 2 Mos. 23, 21). Die Menschwerdung Christi des Sohnes Gottes ist geweissagt bei Jesai. 9, 6. 7 (vgl. dazu Psalm 8, 6; 86, 5); Daniel 9, 24 (vgl. zum Verständniß die Stelle 3 Mos. 25, 8). Der unaussprechliche Name Jesu ist gepriesen Psalm 94, 1 (statt Deo salutari nostro liest Isidor: Deo Jesu nostro); 149, 4 (statt exaltabit mansuetos in salutem: mansuetos in Jesu); 1 Mos. 24, 2 (Eleazer's Schwur bei Abraham's Lende, d. i. bei Abraham's Geschlecht, welches gemäß göttlicher Verheißungen (Jesai. 1, 9; 65, 9) so lange herrschen sollte, bis der von den Völkern Erwartete gekommen sein würde (1 Mos. 49, 10). Jesus Christus stammt aus dem Geschlechte David's: Psalm 131, 11; 88, 36—38; 1 Chron. 17, 3. 12—14 (eine Stelle, welche von den Juden höchst unpassend auf Salomo gedeutet wird); Jerem. 23, 5. 6; Jesai. 11, 1 ff.; 15, 9; 16, 1. Christus ist der Sohn der Jungfrau (Jesai. 7, 11. 13—15) [Butter und Honig bedeuten die jüdischen und heidnischen Neophyten der Kirche] und hat Gott zum Vater (Psalm 109, 3; Jesai. 45, 8; 53, 8; Dan. 2, 45 vgl. mit Jesai. 28, 16; Ezech. 44, 1 ff. vgl. mit Job 3, 10; weiters wird noch Psalm 18, 6; 84, 10. 11 beigezogen). Christus sollte in Bethlehem geboren werden (Mich. 5, 2 vgl. Habak. 3, 3); den die Geburt verkündenden Stern hat Balaam geweissagt (4 Mos. 24, 17). Die dem neugebornen göttlichen Kinde dargebrachten Gaben sind geweissagt bei Jesai. 18, 7; 60, 6; Psalm 71, 10; seine Salbung mit dem heiligen Geiste bei Jesai. 61, 1; Psalm 44, 7. 8. Er sollte arm und niedrig in die Welt treten (Jesai. 62, 11; 52, 13; 53, 1), weil er eben noch nicht als Richter kommen sollte (Jesai. 42, 2 ff.). Er soll Zeichen und Wunder thun (Jesai. 35, 4; 61, 1 ff.), und, wenn auch unscheinbar an Gestalt (Jesai. 52, 14), als Gott im Fleische erkannt werden (Jesai. 52, 6; Psalm 83, 8; 67, 25) — wenigstens von den Heiden (Baruch 3, 36—38; Habak. 3, 2. 12; Jesai. 62, 1; 52, 8. 10). Die Juden werden ihn nicht erkennen (Jerem. 5, 12; Jesai. 52, 2; 1, 2. 3; 6, 9; Ezech. 12, 2; Jerem. 13, 23) und deßhalb sich wider ihn zusammenrotten (Psalm 2, 1 ff.; 21, 13; Jesai. 56, 10).

Er wird um dreißig Silberlinge verrathen und verkauft (Zach. 11, 12. 13; Sprichw. 19, 5); er selber zeigt auf seinen Verräther hin, indem er ihm den Bissen reicht (Psalm 40, 10; 54, 14; Jerem. 17, 1), und liefert sich freiwillig (Jesai. 53, 7; Jerem. 12, 17); er wird ergriffen (Klagel. 4, 20; Weish. 2, 12. 13. 18. 19), vor Gericht gestellt (Psalm 50, 6; Michä. 6, 1 ff.), von falschen Zeugen angeklagt (Oseas 7, 13 ff.; Malach. 3, 13. 14; Psalm 26, 12; Sprichw. 19, 5; Amos 2, 6). Die Juden verlangen seine Kreuzigung (Jerem. 12, 7; Klagel. 2, 16; Jesai. 3, 8; 5, 7) und rufen freiwillig den Fluch auf ihre Nachkommenschaft herab (Jesai. 14, 21; Klagel. 5, 7; Jerem. 2, 8. 9. 14. 15). Er empfängt Geißelhiebe und Backenstreiche (Job 16, 11; Psalm 37, 18; 34, 15; Jesai. 50, 5. 6), sein Haupt wird mit einem Rohre geschlagen (Jesai. 42, 3) und mit Dornen gekrönt (Hohel. 3, 11; Jesai. 5, 2), sein Leib mit einem Purpurgewande angethan (Jesai. 63, 1). Er trägt dieß Alles schweigend (Jesai. 53, 7; 42, 2; 50, 5; 42, 14), nimmt das Kreuz auf seine eigene Schultern (Jesai. 9, 6; 1 Mos. 22, 6), wird an das Marterholz gehangen und geheftet (Jerem. 11, 19 ff.; 5 Mos. 28, 66; Psalm 140, 2; Habak. 3, 4. 19. 20), an Händen und Füßen mit Nägeln durchbohrt (Psalm 21, 17. 18; Hohel. 5, 5; Malach. 3, 8; Zach. 12, 10), zwischen zwei Missethätern aufgerichtet (Jesai. 53, 6; Habak. 3, 2: in medio duorum animalium nach *oi ó*). Man theilt seine Kleider (Psalm 21, 19), tränkt ihn mit Galle und Essig (Psalm 68, 22; Jerem. 2, 21; 5 Mos. 32, 32), reicht ihm den Essig in Schwamm an einem Hyssopstengel (Psalm 50, 9; 3 Mos. 14, 6; 4 Mos. 19, 18); die Inschrift seines Kreuzes darf nicht ausgetilgt werden (Psalm 56, 1). Er betet am Kreuze für seine Feinde (Jesai. 53, 12; Psalm 108, 4; Habak. 3, 2), leidet und stirbt für uns (Jesai. 53, 8. 9; 1 Mos. 49, 9; Psalm 67, 21; Jesai. 53, 7). Die Juden, welche läugnen, daß der Messias leiden und auferstehen soll, mögen antworten, wie folgende Stellen zu erklären seien: Jerem. 31, 14; Daniel 9, 25 ff.; Weish. 2, 19. 20. Während seines Leidens verfinstert sich die Sonne (Amos 8, 9; Jerem. 15, 9). Seine Gebeine werden nicht gebrochen (2 Mos. 12, 46), aber seine Seite mit einer Lanze durchbohrt (Job 16, 13. 14; Psalm 68, 27; Klagel. 3, 12; Zach. 12, 10), worauf Wasser und Blut herausfließt (Zach. 9, 11; Ezech. 47, 12; Jesai. 1, 16; Psalm 50, 9). Er wird begraben (Psalm 142, 3; Jesai. 55, 13; 11, 10; 53, 9) und ein Stein auf sein Grab gewälzt (Klagel. 3, 53. 9). Er steigt in den Infernus

hinab (Sirach 24, 45; Pſalm 87, 5), um die Gefangenen in demſelben zu erlöſen (Oſeas 5, 14; 13, 14); ſein Körper wird keine Beute der Verweſung (Pſalm 3, 6; 40, 11; 4, 9; 33, 10), ſondern ſteht am dritten Tage wieder auf (Oſeas 6, 1 ff.). Der wiedererſtandene Heiland ſendet ſeine Jünger als Prediger unter die Völker aus (Jerem. 16, 16; Jeſai. 66, 18; Pſalm 18, 4. 5) und fährt zum Himmel auf (Daniel 7, 13. 14; Pſalm 18, 6; 23, 7; 17, 11; 67, 19. 33. 34; Hohel. 2, 8; Amos 9, 6; Jeſai. 33, 10; 52, 13), ſitzet nunmehr herrſchend zur Rechten des Vaters (Pſalm 109, 1; 46, 9; 102, 19) und ſeines Reiches wird kein Ende ſein (Dan. 7, 13; 2, 44; Jeſai. 9, 7; Pſalm 71, 7). Er ſendet nach ſeiner Himmelfahrt den heiligen Geiſt über die Apoſtel (Pſalm 67, 19; Joel 2, 28 ff.; Zach. 12, 10), welche in allen Zungen reden (Pſalm 18, 4). Er wird einſt als Richter kommen und alles Gericht iſt vom Vater ihm gegeben (Ezech. 21, 26. 27; Jeſai. 42, 13 ff.; Pſalm 49, 3. 4; 65, 12; Jeſai. 30, 30; 51, 9; Michä. 6, 1 ff.; Zach. 12, 10; Job 19, 25; Joel 3, 2; Jeſai. 10, 23; Pſalm 73, 12). So iſt die ganze chriſtliche Lehre in den heiligen Büchern des alten Teſtamentes enthalten; auch dieß iſt darin geſagt, daß ſie von den Juden nicht verſtanden, ſondern für dieſelben ein verſchloſſenes Buch bleiben werden (Jeſai. 29, 11. 12; 8, 16).

Die Schrift de vocatione Gentium iſt eine Fortſetzung der vorigen, und handelt von der Abrogation des Moſaismus im neuen Bunde. Alle Völker ſind zum Heile berufen (4 Moſ. 14, 21; Pſalm 21, 28. 29; 97, 1; 101, 23), die Juden haben aufgehört, die beſonderen Träger der Offenbarungen des Heiles zu ſein (Pſalm 44, 11; Jeſai. 54, 1. 2; 57, 19; 65, 1 ff.; 66, 18. 19; Jerem. 3, 17; 4, 2; 16, 19; 6, 17. 18; Oſeas 2, 24; Sophon. 3, 9; 2, 11; Mich. 4, 1 ff.; Zach. 2, 10. 11; 8, 20. 21; 5 Moſ. 28, 44). Die Herrſchaft des verheißenen Meſſias ſoll ſich über alle Heidenvölker erſtrecken (1 Moſ. 49, 10; Pſalm 2, 7. 8; 17, 44. 45; 71, 17. 8; Jeſai. 11, 10; 5, 26; 42, 5—8. 16; 9, 2; 51, 4. 5; 52, 9. 10; 42, 1—4; 52, 13—15; 55, 4. 5; Habak. 2, 2. 3. 4; Hagg. 2, 6. 7); Heiden und Juden ſollen ihm unterthan ſein (Jeſai. 7, 21. 22; Jerem. 3, 14. 15; 30, 8. 9; 23, 5. 6; Pſalm 86; Ezech. 37, 22. 24; Jeſai. 62, 11; Zach. 9, 9; Dan. 7, 13; Amos 4, 12. 13; Jeſai. 2, 5; Pſalm 35, 10; Mich. 5, 2; Jeſai. 40, 9—11; Zach. 9, 9. 10). Zuerſt werden die Heiden glauben (Pſalm 67; 5 Moſ. 28, 44), zuletzt, wenn das Weltende naht, auch

die Juden (Oseas 3, 4. 5; Jerem. 23, 5. 6; Malach. 4, 5; Jesai. 6, 9—13; Jerem. 30, 24; Soph. 3, 19; Mich. 4, 6. 7; Psalm 17, 46; Ezech. 38, 8; 36, 24—29; 1 Mos. 49, 27; Oseas 1, 10. 11), aber bei Weitem nicht alle (Jesai. 53, 1; Jerem. 5, 10—12; 6, 10; Psalm 17, 44; Jesai. 6, 9. 10; Jerem. 5, 21. 22; 8, 8. 9; Jesai. 46, 12. 13; 65, 1. 2. 10. 12). Darum verläßt Christus Judäa und sucht die Heiden auf (Jerem. 14, 7—9; 9, 2. 3; Malach. 1, 10. 11; Jesai. 41, 27. 28; 42, 1). Die Juden werden wegen ihres Frevels am Gottmenschen verworfen und die Heiden gehen in die Kirche ein (Jesai. 43, 8; 26, 1 ff.; 25, 1 ff.; 65, 15. 16). Die Juden haben wegen ihrer Missethat Reich und Vaterland verloren (Jesai. 63, 9. 10; Oseas 7, 13—16; Jesai. 53, 8. 9; Jerem. 12, 8. 9; Jesai. 42, 25; Klagel. 1, 16; 2, 22). Weil sie Christum nicht als Heiland erkennen wollten, wurde Jerusalem zerstört (Jerem. 5, 10—12; 3, 8; Psalm 68, 22. 23; Dan. 9, 26; Psalm 110, 4; Jesai. 5, 5; Psalm 33, 8; Jesai. 5, 6; 3 Mos. 26, 19; 5 Mos. 28, 23. 24) und die Synagoge verworfen (Jesai. 50, 1; Oseas 2, 2; Jerem. 12, 8; Jesai. 1, 7). Jerusalem bleibt für immer zerstört (Jesai. 1, 7. 8; 32, 13; Ezech. 26, 20; Jerem. 19, 10. 11; Sophon. 2, 15; Dan. 9, 26), die Juden dürfen auf keine nationale Wiederherstellung mehr hoffen (Jerem. 13, 19; 18, 15. 16; 6, 30; 9, 2; 23, 39. 40; Amos 5, 1. 2; 8, 2. 3; 7, 8; 8, 2), sondern nur auf das im neuen Bunde ihnen gebotene Heil (Jesai. 43, 18—20; 42, 9; Jerem. 31, 31—33; Jesai. 51, 4; Hoseas 2, 16—20). Der Sabbat hat aufgehört und gilt fortan nur mehr im geistigen Sinne (Psalm 77, 2), nicht mehr im fleischlichen (Ezech. 20, 25; Hoseas 2, 11; Jesai. 13); eigentlich war er schon am Anfange aufgelöst, da Gott selber am siebenten Tage seine Werke vollendete (1 Mos. 2); und Jesus Nave führte (Josue 6) durch sieben Tage ununterbrochen den Sturm gegen Jericho's Mauern an (vgl. auch 1 Makk. 2). Wie mit dem Sabbat, verhält es sich auch mit der Beschneidung (5 Mos. 30, 6; Jerem. 4, 4; Jesai. 43, 19; Jerem. 9, 26), mit den Opfern (Jesai. 1, 11—15; 5, 25; 66, 3; Jerem. 6, 20; 7, 21 ff.; Hoseas 8, 12; 9, 4; Joel 1, 13; Malach. 1, 10. 11) und Speiseverboten (3 Kön. 17). Das Testament des Gesetzes ist von den Juden auf die Heiden übertragen (Psalm 21, 32; 70, 18; Jesai. 2, 3. 4; Psalm 125, 2. 3), und soll nicht bloß buchstäblich, sondern geistig (mystisch und tropologisch) ausgelegt werden (Psalm 77, 1; 48, 5; — die drei Kammern der Arche Noe [1 Mos. 6] bedeuten den

dreifachen Schriftsinn). Die Juden verstehen das Testament des Gesetzes nicht (Jesai. 6, 9; 3, 1—3; 29, 11; Dan. 12, 9) und können es nicht verstehen, so lange sie nicht an Christus glauben (Jerem. 15, 1; Jesai. 57, 11). Es seien zwei Testamente überliefert (Hohel. 7, 13; Jerem. 5, 24). Die Taufe war schon im alten Bunde verheißen (Jesai. 12, 3; 55, 1; Joel 3, 18; Zach. 13, 1; 14, 8; Ezech. 47; Mich. 7, 15—19; Jesai. 1, 15; Ezech. 16, 1—4; 36, 24—26); eben so das Chrisma (2 Mos. 30, 23—31), und daß alle Glaubenden im Zeichen des Kreuzes das Heil erlangen sollten (Ezech. 9, 3—6); ferner die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute des Lammes (2 Mos. 12), zum Zeichen des Segens vom Kreuze (Psalm 4, 7; Jesai. 66, 19; 55, 13; 11, 12; Ezech. 21, 9. 10; 37, 16 ff.). Endlich wird auch Brot und Wein als Gott wohlgefälliges Opfer angedeutet (Sprichw. 9, 1 ff.; Jesai. 65, 13 ff.). Auf die Erforschung des tieferen Schriftsinnes kommt Alles an; er ist verborgen, um vor Entweihung geschützt zu sein. Der buchstäbliche Sinn ist Silber; den verborgenen Goldglanz unter der Silberhülle entdeckt nur ein geweihter und erleuchteter Sinn.

Nach Isidor ist der heilige Erzbischof Julian von Toledo zu nennen, welcher, dem siebenten Jahrhunderte angehörig, in einer dem König Erwig dedicirten Schrift [1]) zu erweisen sucht, daß die jüdische Behauptung, der Messias könne erst im sechsten Jahrtausende der Welt kommen, in den Schriften des alten Testamentes sich vergeblich um irgend einen Halt umsehe. Daß seine Ankunft in das sechste Weltalter falle, ist den Juden zuzugeben; nicht aber, daß jede dieser Perioden 1000 Jahre dauern müsse. Überhaupt wird in den biblischen Angaben, welche die Zeit seiner Ankunft bestimmen, von den Jahren der bisherigen Weltdauer ganz abgesehen, wol aber die Zeit seines Kommens durch gewisse Zeichen charakterisirt, die mit dem Erscheinen Christi so klar und unzweideutig zusammentreffen, daß eine weitere Einrede unmöglich ist. Die Propheten bezeichnen die Zeit der Ankunft des Messias als eine Zeit des Friedens (Psalm 71, 7; Michä. 5, 2—5; 4, 1 ff.; Jesai. 2, 2 ff.); nun wissen wir aus der Geschichte der alten Völker, daß es bis zum 28. Jahre der Herrschaft des Cäsar Augustus keinen allgemeinen

[1]) S. Juliani de demonstratione aetatis sextae contra Judaeos libri III. in Bibl. Magn. Patr., tom. VII, p. 495 ff.

Weltfrieden gab, wol aber zur Zeit der Geburt Christi, welche in das 41. Jahr des Augustus fällt (daher Luc. 2, 14). Daß noch jemals eine solche Zeit kommen werde, oder etwa der Abschluß der Geschichte eine solche Zeit herbeiführen werde, ist nach den Worten des Herrn Matth. 24, 7 nicht anzunehmen. Michäas und Jesaias nennen die Zeiten des Messias dies novissimos; daß darunter nicht die letzte Weltzeit, sondern die letzten Zeiten des jüdischen Staates gemeint seien, erhellt aus den Segensworten des sterbenden Jacob an seinen Sohn Judas (1 Mos. 49, 10); abgesehen davon, daß jene „letzten Tage" als Friedenszeiten bezeichnet werden, was, wie bereits erwähnt, nur auf die Zeiten des Cäsar Augustus paßt. Ein weiteres Zeichen ist bei Malach. 3, 1 angegeben, wo vom Engel die Rede ist, der dem Herrn vorangehen soll. Unter diesem Engel wird von den Juden Elias, von den Christen Johannes verstanden, gemäß den Worten Christi selber (bei Luc. 7, 27). Für dieses Verhältniß des Täufers zu Christus findet sich ein Vorbild in dem Verhältniß des Schafhirten Iras des Odolamiten zu Judas. Denn Odolami heißt „Zeugniß im Wasser"; Iras = fratris mei visio. Die Deutung des Engels auf Elias ist unzuläßig; denn erstlich ist es auffallend, daß Elias, der an einer anderen Stelle bei Malachias (4, 5) ausdrücklich genannt wird, in Malach. 3, 1 nicht namentlich erwähnt ist. Und dann können die Juden, wofern sie doch meinen, daß sie den rechten Glauben haben, nicht zugeben, daß sie, wie es Malach. 4, 5 heißt, durch Elias zum rechten Glauben bekehrt werden sollen. Aber freilich haben sie jetzt nicht mehr den rechten Glauben (vgl. Jesai. 6, 10—13), und so wird gemäß Malach. 4, 5 in der That Elias noch einmal zu ihnen kommen, und zwar, wie eben die Stelle besagt, vor dem Tage des Gerichtes. Nicht aber kann die erste Ankunft in diese letzte Zeit verlegt werden, überhaupt nicht über die Zerstörung Jerusalems hinaus; denn Malach. 3, 1 ist vom Tempel die Rede, in welchem der Herr plötzlich erscheinen wird; wo ist aber jetzt dieser Tempel? Oder soll ihn Elias aufbauen und den rechten Gottesdienst herstellen; wozu ist dann das Kommen des Herrn noch nothwendig? Ein weiteres Zeichen, wodurch der Messias charakterisirt wird, ist, daß er die Erwartung der Völker sei. An Christus wurde dieses Zeichen durch die von den Weisen aus dem Morgenlande dargebrachte Huldigung erfüllt, gemäß Psalm 71, 10. 11; vgl. Psalm 2, 7. 8; Jesai. 52, 15; 55, 4;

52, 10. Wäre es nicht so, wie könnte es Psalm 97, 2 heißen, daß Gott sein Heil geoffenbart und im Angesichte der Völker seine Gerechtigkeit enthüllt habe? Wie könnte der Prophet sagen, daß die Völker ihm huldigen werden und sein Grab herrlich sein werde (Jesai. 11, 10), wie es thatsächlich der Fall ist, wenn er noch nicht einmal geboren wäre? Seine Herrschaft über die Welt (Psalm 71, 8; Soph. 2, 11) ist das fünfte Zeichen, an welchem er erkannt werden soll. Nun gibt es in der That kaum ein Volk, welches vom Christenthum nicht mindestens wüßte; ungläubige Völker werden durch ihre christlichen Herrscher zur Bekehrung angehalten, die meisten sind der christlichen Religion zugethan. Und nicht nur die Welt, sondern auch die dämonischen Kräfte sind Christo unterthan. Wo wäre da noch Platz für ein Reich des zukünftigen jüdischen Messias? Andere Zeichen sind die geweissagte rathlose Bestürzung der Juden bei Eintritt und erster Verbreitung des Christenthums; das an den Juden sichtlich vollzogene Strafgericht zufolge ihres Frevels wider Gott und seinen Gesalbten (Oseas 7, 13; 9, 17; Jesai. 53, 8. 9; Jerem. 5, 11. 12), ein Gericht, welches der Gekreuzigte an ihnen vollzieht (Psalm 40, 11); das Aufhören des Königthums, Priesterthums und Opfers, welches gleichfalls von den Propheten als zusammentreffend mit der Ankunft des Messias vorausgekündet worden (1 Mos. 49, 10; Malach. 1, 10. 11; vgl. Oseas 3, 4; 1 Kön. 2, 31 ff.; Dan. 9); endlich die sichtliche Erfüllung der Worte Jacob's (1 Mos. 49, 8 ff.) an Christus, während sie sich auf Judas selber nur gezwungen deuten lassen; denn seine Reliquien werden von seinen Nachkommen nicht angebetet, er ist nicht, etwa noch einmal geboren, zum Jungen eines Löwen geworden; auf ihn paßt nicht die Frage: wer ihn wieder erwecken werde, vielmehr ist damit ein zur Zeit noch ungekannter Starker angedeutet. — Jacob weissagt, daß der Königsstamm in Juda's Nachkommenschaft nicht erlöschen werde, bis derjenige gekommen sein wird, der da kommen soll und die Erwartung der Völker ist. Nun dauerte nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft in der That die Succession der Machthaber aus Juda's Stamme von Jesus dem Sohne Josedech's und Zorobabel, dem Sohne Salathiel's, angefangen bis auf Aristobulus und Hirkanus, welchen letzteren Herodes, der Sohn des Antipater aus Askalon und der Araberin Cypris, tödtete und von den Römern das Reich zu Lehen nahm; und eben unter Herodes wurde Christus

geboren. Wollen aber die Juden, von irgend einem unbekannten jüdischen Könige schwärmend, der noch heutzutage, man weiß nicht wo, im Morgenland herrschen soll, die Epoche unter Herodes als diejenige zugestehen, in welcher der Messias geboren werden sollte, so mögen sie sich an die Daniel'sche Prophetie (Dan. 2, 44) erinnern, in welcher ausgesagt wird, daß nach den vier Weltreichen, dem medischen, persischen, macedonischen und römischen ein fünftes endlos dauerndes folgen soll. Daß dieses unter Kaiser Octavian seinen Anfang nahm, geht aus den Zeitbestimmungen hervor, welche durch die Daniel'schen Jahrwochen ausgedrückt sind. Daniel spricht von 70 Jahrwochen, welche 490 Jahre ausmachen. Mag man diese nach des Eusebius Vorgang mit dem zwanzigsten Regierungsjahre des Artaxerxes, oder wie Tertullian mit dem ersten Regierungsjahre des Darius beginnen lassen, so daß auch noch die Zerstörung Jerusalems mit inbegriffen ist; jedenfalls ist damit aufgewiesen, daß der Messias längst schon gekommen sei. Von der Art und Weise, wie die Juden heutzutage die Zeit der Ankunft ihres Messias berechnen wollen, wußte man zu Christi Zeiten nichts; überhaupt fragten die Anhänger Jesu nicht nach chronologischen Gründen, sondern hielten sich an die Zeichen und Thatsachen, durch welche Jesus seine göttliche Sendung beglaubigte; auch liest man nirgends, daß ungläubige Juden sich Christo oder den Aposteln gegenüber auf jene angeblichen chronologischen Angaben hebräischer Bücher gestützt hätten. Paulus, der doch in der arabischen Wissenschaft sehr unterrichtet war, bekämpfte als Saulus das Christenthum nicht mit Gründen, die jenen Büchern entnommen gewesen wären; vielmehr nennt er später als Apostel die Zeit der Ankunft Christi die Fülle der Zeiten. Daß Christus im sechsten Weltalter zu erscheinen habe, ist, wie gesagt, den Juden zuzugestehen, nicht aber, daß diese (den sechs Schöpfungstagen entsprechenden) Alter nach Jahren zu bestimmen seien; die Bibel rechnet vielmehr nach Generationen, und setzt auch nicht für jedes Weltalter eine gleiche Zahl Generationen an, sondern für die ersten zwei, nämlich von Adam bis Noe, und von Sem bis Abraham zehn Generationen, für jedes der folgenden Weltalter vierzehn Generationen. Der Grund der Verkürzung der Generationszahlen in den zwei ersten Weltaltern ist, daß diese das Kindheits- und Knabenalter der Menschheit vorstellen, welches bei vorherrschend physischer Entwickelung auf das bloße Sinnenleben

beschränkt ist; nun sind der Sinne fünf, deren Zahl mit Rücksicht auf die Zweiheit der Geschlechter verdoppelt, die Zahl 10 gibt. Daher in jedem der beiden Alter zehn Generationen. In der weiteren Entwickelung des Menschen tritt neben den Sinnen auch Verstand und Wille bestimmend hervor; daher statt der Fünfzahl die Siebenzahl, welche mit Rücksicht auf die Zweiheit der Geschlechter verdoppelt, die Zahl 14 gibt. Daher in jedem der folgenden Alter der adolescentia, juventus, gravitas 14 Generationen. Das Matthäusevangelium zählt nur die Generationen des dritten, vierten und fünften Weltalters auf, denn es will die irdische Herkunft Christi beleuchten; nun aber wird der Mensch erst im Jünglingsalter zeugungsfähig, also ist in der Reihe der Generationen das Kindes- und Knabenalter der Menschheit nothwendig beiseite zu setzen. Die Bibel bestimmt die Epochen nirgends nach Jahren, sondern nach Generationen; und dieß nicht etwa bloß nach menschlich erfundenem Brauche, sondern nach Gottes eigenem Worte (1 Mos. 15, 16), welches sich erfüllte, indem Eleazar, der mit seinem Vater Aaron aus Ägypten auszog, im vierten Gliede von Kahat absteht, welcher mit seinem Vater Levi in Ägypten einzog. Eben so wird von Kain vorausgesagt, daß er seine Sünde durch die Dauer von sieben Generationen büßen soll; der im siebenten Gliede von Adam abstehende Lamech vollzog die Sühnung, indem er Kain tödtete. Lamech's Schuld aber sollte durch 77 Generationen gebüßt werden, bis sie in der 77sten Generation durch Christus gesühnt wurde. Darum zählt Lucas, der den hoheprieſterlichen Charakter Christi in's Auge faßt, während Matthäus den königlichen berücksichtigt, 77 Generationen von Adam bis Christus auf. Auf die siebenfache und siebenundsiebzigfache Rächung der Schuld bezieht sich auch das Wort Christi des Versöhners an Petrus, daß man dem Feinde nicht bloß siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal vergeben soll. Nicht auf die Zahl der Jahre seit Erschaffung der Welt, sondern auf die Zahl der Generationen seit Adam kommt es an; ist doch die Zahl der Jahre selber nur aus der Computation der Generationen zu entnehmen. Die Generationen können mehr oder weniger Jahre dauern, aber jedes Jahr muß in irgend eine Generation fallen. Zugegeben, eine jede Generation hätte nur zwanzig Jahre gedauert, so ist noch kein Grund vorhanden, das Factum in Abrede zu stellen, daß wir bereits im sechsten Weltalter stehen; denn

die erforderliche Zahl der Generationen trifft zu, und dieß genügt. Auf die Differenz zwischen *oi ó* und den jüdischen Computatoren ist demnach kein Gewicht zu legen, oder, wofern eine Bedeutung darauf zu legen wäre, den *oi ó* der Vorzug zu geben. Denn es läßt sich nicht annehmen, daß 72 Männer, die mehr als Propheten, denn als Übersetzer anzusehen sind, einstimmig sich sollten geirrt haben. Epiphanius stimmt ihnen unbedingt zu. Augustinus (aus dessen civ. Dei weitläufige Stellen mitgetheilt werden) läßt die Sache dahin gestellt sein, sieht indeß in der hebräischen Computation nichts dem christlichen Glauben Gefährliches; Hieronymus, der Übersetzer des hebräischen Chronikon, gibt der Rechnung der Siebziger den Vorzug. Schließlich gibt Julian eine chronologische Tabelle der Generationen von Adam bis Christus, und findet das 4325ste Jahr der Welt als das Geburtsjahr Christi. Von da bis auf Abfassung dieser seiner Schrift sind, wie er zuletzt bemerkt, 686 Jahre verflossen.

Aus dem neunten Jahrhunderte sind Hrabanus Maurus und Agobard von Lyon als Verfasser besonderer Schriften gegen die Juden zu erwähnen. Des Ersteren Liber adversus Judaeos [1]) setzt sich speciell zum Zwecke, zu zeigen, wie die nach ihrem Literalsinn sich widersprechenden Stellen, Aussprüche und Anordnungen in den Schriften des alten Testamentes mit Hilfe der spirituellen oder christlichen Auslegung des alten Testamentes sich vereinbaren lassen. Die Ausführung dieses Gedankens gestaltet sich zu einem förmlichen Nachweise der christlichen Wahrheit aus dem alten Testamente, ähnlich wie bei Isidor von Sevilla; indeß fällt das Hauptgewicht auf das exegetische Moment, welches wir durch einige Proben charakterisiren wollen. In 2 Mos. 21, 22; 5 Mos. 19, 16 heißt es: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Leben um Leben; in 3 Mos. 19, 17 hingegen ist die Rache verboten, und 5 Mos. 25, 5 wenigstens eine gelindere Strafe vorgeschrieben. Der Widerspruch verschwindet, sobald man unter den zur Strafe Verurtheilten die Häretiker versteht; die Strafe am Leben ist die ewige Verwerfung derselben, in Folge dessen, daß sie auch Anderen den wahren Glauben geraubt haben; die in Folge von Mißhandlungen

[1]) Siehe Martene et Durand, Thesaurus novorum Anecdotorum, tom. V, p. 401—595.

abortirende Schwangere ist die schwache, um das Wort des Glaubens kommende Seele. Die im Glauben Geärgerten sind die durch Mißhandlung eines Auges verlustig Gewordenen; die um einen Zahn Gekommenen diejenigen, deren sittlich religiöses Gefühl irre geleitet worden; die vom rechten Glaubensweg Abgezogenen bedeuten die eines Fußes Beraubten. Die Strafen, welche das Mosaische Gesetz über die Vollbringer solcher Übelthaten verhängt, sind auf dem Standpuncte des neuen Testamentes im geistlichen Sinne zu verstehen und zu verhängen, nicht zur Rache, sondern zur Rettung der Schuldigen vor dem ewigen Tode. Nach 2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9; Jesai. 65, 6; Jerem. 32, 17 sollen die Sünden der Väter an den Söhnen und Nachkommen gestraft werden bis in's vierte Glied; das Gegentheil davon ist in 5 Mos. 4, 16; Jerem. 33, 29; Ezech. 18, 4. 19 zu lesen. Die Aussprüche beiderlei Art können neben einander bestehen, sobald man jene der ersteren Art auf die Fortpflanzung der Erbsünde, die anderen auf die Befreiung von der Erbschuld durch die heiligende Gnade Christi bezieht. In 4 Mos. 36, 7 sind die Ehen unter Stammverwandten geboten, in 3 Mos. 18, 6 hingegen verboten. In der christlichen Kirche wird beiden Vorschriften entsprochen, indem man keine leibliche Verwandte, sondern ein Weib aus anderem Geschlechte, jedoch keine Heidin, Jüdin oder der wahren Kirche Christi nicht Angehörende ehelicht. In 5 Mos. 25, 5 wird geboten, die Wittwe des verstorbenen Bruders zu ehelichen, im vierten Buche Mosis aber zweimal verboten. Das Verbot gilt für den Christen im buchstäblichen Sinne, das Gebot im geistlichen. Der Prediger erfüllt es, indem er demjenigen, der für uns alle als Bruder gestorben ist, einen geistigen Samen erweckt. Nach 5 Mos. 24, 1 ist es erlaubt, der Ehegattin einen Scheidebrief zu geben, nicht so nach Malach. 2, 13. Die Erlaubniß und Verpflichtung zur Scheidung bleibt aufrecht stehen, wenn man unter dem zu entlassenden Weibe die Synagoge versteht (Jesai. 50, 1; Jerem. 3, 7). Nach 2 Mos. 21, 2 ff. soll der Sclave nach sieben Jahren frei werden, es wäre denn, daß er selber bei seinem Herrn bleiben und mit dem von seinem Herrn ihm gegebenen Weibe und seinen Kindern das Brot seines Herrn auch fürder zu essen vorzöge; nach 3 Mos. 25, 39 soll er erst nach siebenmal sieben Jahren, im Jubeljahre, frei werden können. Im mystischen Sinne bedeutet das fünfzigste Jahr als Product aus 7×7 (um 1 vermehrt) dasselbe,

was das siebente Jahr bedeutet; daher auch *oi ó* statt Jubeljahr annus redemtionis übersetzt haben. Das siebente Jahr und auch das Jubeljahr bedeuten die letzte Geschichtsepoche auf Erden, von der Ankunft Christi bis zum Ende der irdischen Zeit. Auf diese Zeit der geistigen Befreiung deutet auch das alte Testament hin (Jesai. 45, 22; 63, 4; 61, 2; Psalm 64, 21). Wer Weib und Kind als Sclave nähren, d. h. die Lust des Fleisches genießen und den Lastern fröhnen will, kann nicht frei werden, d. i. an der Erlösung nicht Theil haben. Die Juden überschätzen in fleischlicher Denkart den Ehesegen auf Kosten der Jungfrauschaft; dächten sie geistig (Jerem. 16, 2; Jesai. 56, 4), so würden sie die geistliche Zeugung, d. i. die Wiederzeugung in Gott und die Sohnschaft der göttlichen Verheißung für das seligmachende Glück halten, oder auch die Vermählung mit dem Geiste der heiligen Schriften (Sprichw. 5, 16; Psalm 117, 3; Pred. 9, 8; Weish. 8, 2; Sirach 15, 2; Psalm 66, 37; 78, 11; Ezech. 37, 25). Von Philosophen und Ketzern wird die Weisheit dieser Welt geminnt (Sprichw. 9, 13; 12, 22; 14, 1; Pred. 7, 27; Weish. 3, 12; Job 5, 4; 20, 10; 27, 14; 30, 8; 39, 16; Oseas 9, 11; 14, 1). In ähnlicher Weise werden andere Vorschriften des alten Testamentes: Beschneidung, Speiseverbot, Opfer, Sabbatfeier u. s. w. besprochen, die Namen von Städten, Ländern den zwölf Stämmen Israels erklärt.

Stellt Hrabanus das alte Testament durch die Mystik der christlichen Schriftdeutung in's rechte Licht, so weist sein Zeitgenosse Agobard [1]) auf die falsche und entartete jüdische Mystik hin, wie sie sich in der Kabbalah ausbildete. Sie weiß von einem körperlichen Gotte, der nach Art der Menschen gebildet ist, ausgenommen, daß seine Finger starr und unbeweglich sind, weil er nicht mit den Händen zu arbeiten braucht; er sitzt auf einem Throne, welcher von vier Thieren nach Art eines Wagens gezogen wird, und wohnt in einem Pallaste wie ein irdischer König. Er denkt viel Überflüssiges und Eitles, was sich nicht zur Ausführung bringen läßt; aus solchen Gedanken werden die Dämonen. Die Buchstaben des hebräischen Alphabetes halten sie für ewig; denselben sind bereits vor Anfang

---

[1]) De judaicis superstitionibus ad Ludovicum Imperatorem. Eine in Verbindung mit zwei anderen Bischöfen bei Ludwig dem Frommen eingereichte Schrift. Siehe Bibl. Magn. Patr., tom. IX, p. 563 ff.

der Welt verschiedene Ämter zugewiesen worden, die sie nun als Vorsteher der Weltordnung ausüben. Das Mosaische Gesetz war schon viele Weltalter vor der Schöpfung geschrieben. Es gibt mehrere Erden, mehrere Unterwelten, mehrere Himmel. Einer derselben, Rakkha oder Firmament genannt, enthält Gottes Mühlen, auf welchen das englische Manna gemahlen wird. Der Himmel, welchen Gott bewohnt, heißt Araboth, und dieser ist in der Stelle des Psalmes gemeint: Iter facite ei qui caballicat super Araboth. Gott besitzt sieben Posaunen, deren jede 1000 Ellen lang ist. Dieß ist nur Einiges aus dem Unzähligen, womit jedes Blatt der Schriften entstellt wird. Jesus sei ein Schüler Johannis des Täufers gewesen, und habe als Lehrer einem seiner eigenen Schüler wegen dessen hartköpfiger Ungelehrigkeit den Namen Kephas gegeben. Da er an einem Festtage vom Volke erwartet wurde, seien ihm einige Knaben seiner Schule mit dem Rufe Hosianna entgegengelaufen. Zuletzt sei er wegen einiger Lügen angeklagt und auf Tiberius' Befehl in den Kerker geworfen worden, weil er der Tochter desselben, nachdem er ihr einen Sohn ohne Beischlaf mit einem Manne versprochen, einen Stein in den Schooß gezaubert; er wurde zuletzt an einem Gabelholz aufgehangen, und ihm mit einem Steine der Kopf zerschmettert, die Leiche aber in ein Grab neben einen Canal gelegt; eine plötzliche Anschwellung des Canals schwemmte die Leiche fort, und nachdem Pilatus sie durch zwölf Monde vergeblich hatte suchen lassen, erklärte er, es sei offenbar, daß Jesus von den Todten auferstanden sei und von den Juden angebetet werden müsse. Petrus ist nicht durch einen Engel, sondern durch die Gnade des Herodes aus dem Kerker befreit worden; die Christen beten Götzen an, und erlangen, was sie der Fürbitte der Heiligen zuschreiben, durch den Teufel. Solche Schmähungen der heiligsten Dinge rufen wol gerechten Haß hervor — jenen Haß wider die Ruchlosigkeit, welchen der Psalmist angesichts Gottes betheuert. Auch der heilige Hieronymus empfindet diesen Haß, und erwähnt nebstdem der traditionellen Fabeleien, welche von den Pharisäern Deuteroses genannt werden. Sie sind zum Theile so anstößig, daß man sie ehrbarer Weise gar nicht nacherzählen kann. Unter ihre lächerlichen und abgeschmackten Satzungen gehört, daß man am Sabbat zu Hause sitzen, beileibe aber nicht gehen oder stehen soll. Dringt man auf eine Antwort, warum sie sich nicht daran halten, so sagen sie,

unsere Lehrer Barachias, Simeon und Hillel haben uns befohlen, daß wir am Sabbat 2000 Schritte gehen sollen u. s. w. Daraus folgt nun, daß sie jenen vom Propheten erwähnten Unreinen gleichen (Hagg. 2), deren Berührung Alles schmutzig macht; daher die alten kanonischen Satzungen, welche die möglichste Beseitigung jedes jüdischen Einflusses auf die christliche Bevölkerung anstreben, auch heutzutage nicht außer Acht gelassen werden sollten.

Aus dem eilften Jahrhunderte ist neben zwei kurzen Abhandlungen des Petrus Damiani, welche im Wesentlichen nichts Neues bringen[1]), die Schrift des bekehrten Rabbi Samuel von Marocco: De adventu Messiae[2]), an einen seiner ehemaligen Glaubensgenossen gerichtet, der Erwähnung werth. Die Juden müssen eine große, schwere Schuld auf sich geladen haben, daß sie, nachdem nunmehr 1000 Jahre seit Zerstörung der heiligen Stadt verflossen, noch immer in der Verbannung herumirren, ohne Gottesdienst und Opfer, und ohne Aussicht auf Wiederherstellung. Die Weissagungen der Propheten sind theils schon erfüllt, theils sind sie bedingnißweise vorgetragen worden, daher auf ihre Erfüllung auch nur bedingnißweise zu hoffen ist. Der gegenwärtige Zustand des jüdischen Volkes berechtigt nicht, dieß zu hoffen; denn es schmachtet augenscheinlich im Stande tiefer Verschuldung, und übt deßhalb seine religiösen Satzungen ohne Recht und Verdienst. Die vielbeklagte babylonische Gefangenschaft endete nach 70 Jahren; die jetzige wird, wenn der Prophet Daniel (Cap. 9) wahr spricht, bis zum Ende der Welt dauern. Das Verbrechen, was hiemit bestraft wird, ist das letzte aus jenen vier, welche beim Propheten Amos (Cap. 2) erwähnt sind — jenes nämlich, daß der Gerechte für schnöde Silberlinge verkauft wurde. Vergeblich suchen die Juden dieß auf den ägyptischen Joseph zu deuten, dessen Verkauf vielmehr — der richtigen Zeitfolge gemäß — das erste der erwähnten vier Verbrechen sein muß, so wie die Anbetung des goldenen Kalbes das zweite, die Tödtung des Propheten das dritte. Es folgen nunmehr reichliche Anführungen aus den Büchern des alten Testamentes zum Zeugnisse für Christus, den von den Christen verehrten Messias;

---

[1]) Antilogus contra Judaeos. — Dialogus inter Judaeum et Christianum. Opp. Paris. 1663, tom. III, p. 11—20.

[2]) Bibl. Patr. Magn. XI, p. 421—432.

namentlich wird die Unterscheidung einer doppelten Ankunft Christi und seine Himmelfahrt sorgfältig mit Stellen des alten Testamentes belegt. Auch Mathusalem, Henoch, Elias und Moses sind in ihren Leibern zum Himmel aufgefahren. An die Stelle des jüdischen Gesetzes ist der christliche Glaube getreten, an die Stelle der Propheten die Apostel, an die Stelle des jüdischen Opfers die christlichen Sacramente, an die Stelle der Synagoge die Kirche. Das wahre ewige Opfer besteht in Brot und Wein; Melchisedek, der dieses Opfer brachte, empfieng die Verheißung eines ewigen Priesterthums, nicht so Aaron. Gott verwirft öfter die blutigen Opfer, niemals aber jenes andere. Das Opfer des Brotes durfte nur von Priestern ohne Fehl und Makel dargebracht werden; vor die Bundeslade mußten nach einem göttlichen Befehle Brote gelegt werden, und diese galten, wie aus Abimelech's Worten an David hervorgeht, als heilige Brote. Der christliche Gebrauch des Wassers beim Opfer ist ebenfalls durch David's und Elias' Vorgehen aus dem alten Testamente zu rechtfertigen; die wunderbare Stärkung, durch welche der Engel den Elias kräftigte (3 Kön. 19), bestand in Brot und Wasser; Brot und Wein wurde bereits von Aaron dargebracht, und das dereinst von den Heidenvölkern in diesen Gestalten darzubringende Opfer in den schönen Worten Sprichw. 9, 2 ff. angedeutet. Selbst der Koran mit seinen Aussprüchen über Jesus und Maria zeugt wider die Juden, wenigstens insofern, als er zum Beweise dient, wie Andere, welche weder Juden noch Christen sind, den Sinn der heiligen Bücher und ihrer Vorhersagungen auffassen. Die Sache der Juden ist eine völlig verlassene; ihre geringe Zahl verschwindet vor der wachsenden Zahl der Saracenen, und noch mehr vor jener der Christen, deren Glaube über die ganze Welt verbreitet ist [1]).

Samuel schrieb in Spanien [2]), welches der klassische Boden der

---

[1]) Übrigens wird dieser Samuel Marokki jüdischer Seits für eine apokryphe Persönlichkeit erklärt. Siehe Steinschneider in Frankl's Zeitschrift, II, 109 ff. — und in Ersch' und Gruber's Encyklopädie, Sect. I, 27. Thl., S. 411, Note 45.

[2]) Auch aus der orientalischen Kirche sind noch arabisch abgefaßte Streitschriften wider die Juden vorhanden, z. B. von Abraham von Anu (um 854), Isa ben Zeraah in Bagdad gegen den jüdischen Mathematiker Baschar (997),

Controverse zwischen den drei Religionen war [1]). Die berühmtesten Controvertenten aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhunderte waren Jehuda Halevi [2]), Joseph Kimchi (1160), Jacob ben Reuben (1170), Moses Ibn Tibbon (1240), Meir ben Simeon (1245), Jechiel ben Joseph, der nebst Juda ben David, Samuel ben Salomo und Moses aus Coucy zu Paris mit dem Convertiten Nicolaus disputirte (1252), so wie Nachmanides mit dem Mönche Paulus in Gegenwart des Raimundus Martin (1263), Mordechai ben Jehosepha, welcher wahrscheinlich gegen denselben Paulus schrieb (1280). Aus den christlichen Polemikern des zwölften Jahrhunderts sind vornehmlich der Convertit Petrus Alphonsus (um 1105), Odo von Cambrai, Rupert von Deutz, Guibert von Nogent, Gislebert von Westminster, Peter der Ehrwürdige, Richard von St. Victor, Peter von Blois, und ein Anonymus, dessen Werk im Thesaurus von Martene und Durand abgedruckt ist [3]), zu erwähnen.

Petrus Alphonsus [4]) theilt seine Schrift in zwölf größere Abschnitte, deren einer auch auf die Saracenen Rücksicht nimmt. In der Einleitung gibt er kurz das Jahr seiner Bekehrung an (1106), erzählt, wie er zu Osca von dem Bischofe dieser Stadt die Taufe empfangen, und nach dem Könige Alphons, welcher Pathenstelle an ihm vertreten, sich genannt habe; wie seine Bekehrung von seinen ehemaligen Glaubensgenossen ausgelegt worden sei und er deßhalb gegenwärtige Schrift zu seiner eigenen Rechtfertigung und zur Wider-

---

Sabar Jesu (1000), Daniel Ibn ol Chattâb (im zwölften Jahrh.), Jesujabas Bar Malkon, Erzbischof von Nisibis (1190), von dem Convertiten Abd al Massîh zu Kairo (1241), von Tekriti, von dem Mönche Tabarani. — Aus der griechisch redenden Kirche sind zu erwähnen: Leontius von Cypern (Bibl. Magn. Patr. VII, p. 231 ff.), Abt Anastasius (Ibid. VIII, p. 319 ff.), Euthymius Zygabenus im achten Abschnitte seiner Panoplia.

[1]) Die arabisch-polemische Literatur der Christen, Juden und Mohamedaner — bemerkt Steinschneider in der Ersch-Gruber'schen Encykl. a. a. O., S. 409 — wäre einer besonderen Zusammenstellung werth. Es seien ihm über achtzig einschlägige Schriften bekannt, von welchen noch keine einzige gedruckt sei.

[2]) Sein schon oben erwähntes Buch Khozari ist aber mehr gegen Mohamedaner, Aristoteliker und Karäer, als gegen die Christen gerichtet.

[3]) Tom. V, p. 1507—1570.

[4]) Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei. Bibl. Magn. Patr. XII, 1. Abth., p. 358—404.

legung seiner Gegner abgefaßt habe. Er greift zuerst die talmudischen Fabeln an, um ziemlich ausführlich zu zeigen, daß sich dieselben mit vernunftgemäßen Vorstellungen über Gott und Welt schlechterdings nicht vertragen, und eben so wenig in den Stellen des alten Testamentes, auf welche die Rabbiner sich berufen, einen Halt finden; so z. B. was mit Berufung auf 2 Mos. 33, 23 — Jesai. 62, 8 über Gottes Haar und Kopfband gesagt wird, so wie über das daran befestigte Futteral mit den das Lob der Juden enthaltenden vier Zetteln, und über das andere Futteral, das er in seiner linken Hand trägt, mit gleichem Inhalte; oder über den Engel Mitatron, der ihm täglich die Krone auf's Haupt setzt; daß Gottes Thron in der Richtung gegen Westen zu suchen sei (2 Esdra 9, 6); daß Gott im Raume sei (Dan. 10, 20); daß Gott täglich einmal weint und einmal lacht, und dreimal vor Schmerz wie ein Löwe brüllt oder auch wie ein Täublein girrt, mit den Händen klatscht, mit den Füßen stampft und auch jeden Tag betet, laute Wehrufe ausstößt, weil er den Tempel zu Jerusem zerstört und sein Volk in die Verbannung geschickt habe; daß er in der nördlichen Gegend der Himmelskugel ein großes Loch offen ließ, um Jeden, der sich vermessen möchte, Gott gleich zu sein, mit der Aufforderung zur Vollendung des unvollendet gelassenen Werkes Gottes zu demüthigen u. s. w. Ein weiterer Punct der Erörterung sind die Ursachen der gegenwärtigen, so überaus langen Leidensepoche des jüdischen Volkes. Die Juden sagen, ihre Sünden seien daran Ursache, gemäß den Voraussagungen ihrer Propheten. Aber volle drei Jahrhunderte vor Zerstörung Jerusalems ist kein Prophet mehr erschienen, der dieß vorausgesagt hätte; überdieß behaupten die Juden, daß sie nach Wiedererbauung des Tempels den Fürsten der Sünde in ihre Hände bekommen, gebunden und ihm ein Auge eingeschlagen hätten, so daß er sie nicht mehr zu jenen Sünden, für welche sie in der babylonischen Gefangenschaft büßen mußten, verleiten könne. Überhaupt sei von jener Epoche an die Zeit der Propheten vorüber gewesen; es hätten viele fromme Männer gelebt, die in früheren Jahrhunderten gewiß zu Propheten berufen worden sein würden, in ihren Tagen aber die Gabe der Prophetie nicht mehr erlangten. Und hätten vor der babylonischen Gefangenschaft Männer gelebt, denen solche Huld und Gunst beschieden gewesen, wie nach jüdischer Versicherung einem Johannes, dem Sohne des Zachai, Ananias,

Sohn des Dosa, Nikodemus, Sohn des Guirion, Akiba u. A. zu Theil geworden, so würde selbst die bloß siebenzig Jahre dauernde babylonische Gefangenschaft nicht eingetreten sein, geschweige denn der jetzige Zustand, der bereits 1040 Jahre dauert. Der neue Tempel stand nicht viel länger, als der Salomonische; also kann man nicht sagen, die Zahl der gewöhnlichen Sünden sei in der Epoche nach dem Exil zu einem die Sünden der vorausgehenden Epoche so übersteigenden Maaße angewachsen. Zudem fielen auch jene Gesetzesübertretungen hinweg, zu welchen die Juden in der früheren Epoche durch das böse Beispiel und den Zwang verderbter und abgöttischer Könige veranlaßt worden. Und doch müssen jetzt die Juden Leiden ausstehen, welche mit jenen der babylonischen Gefangenschaft, abgesehen von deren ungleich kürzerer Dauer, gar nicht in Vergleich kommen. Damals lebten sie als Coloni in ungestörter Ruhe; seit Jerusalems Zerstörung aber haben sie Unsägliches geduldet: sie wurden erschlagen, verbrannt, als Sclaven verkauft, in solcher Menge, daß man dreißig Juden für einen Silberling bot, sie wurden auf Schiffen ohne Ruder und Steuer in's Meer hinausgestoßen, es wurde ihnen Sabbatfeier und Beschneidung ihrer Kinder strengstens verboten, wer eine Jungfrau ehelichen wollte, mußte sie für die erste Nacht dem Herrn seines Gebietes überlassen, und jede andere erdenkliche Schmach wurde auf die Juden gehäuft. Zur Erklärung alles dessen reicht keine geringere Ursache aus, als die schwerste aller Arten von Schuld, die Lästerung und Tödtung Christi, des Sohnes Gottes. Die Juden selber wissen von wunderbaren Zeichen zu erzählen, welche, vierzig Jahre vor Jerusalems Zerstörung (d. i. im Todesjahre Christi) sich zutrugen und den Rabbi Johannes ben Zachai zu dem Ausrufe bewegen, daß hiemit die nahe bevorstehende Zerstörung des Tempels angekündigt werde. Sie erzählen ferner, daß am Beginne ihrer jetzigen langen Gefangenschaft zehn ihrer angesehensten Männer von einem Fürsten ihres Landes gefangengesetzt und unter verschiedenartigen Foltern zu Tode gemartert worden wären, weil sie den Gerechten verkauft hätten. Daß sie damit die Strafe für die Tödtung Christi getroffen habe, läßt sich aus der Zusammenstellung von Jesai. 24, 16; 30, 8. 12; 65, 11; Amos 5, 1; 8, 2; 2, 6 genau erweisen. Gott vertilgte das Volk Israel wegen des an seinem Sohne begangenen Mordes nicht augenblicklich, wie es verdientermaaßen geschehen wäre, weil mit

der Vernichtung desselben auch das Andenken an dessen Schuld allmählig in Vergessenheit gerathen wäre, und weil Gott voraussah, daß auch aus diesem Volke sich noch Einige zu Christus bekehren würden. Die Juden hoffen auf das früh oder spät kommende Ende ihrer jetzigen Leidensperiode und auf die Wiederherstellung ihres Reiches auf Erden, worauf auch alle ihre Todten erweckt würden, um zu essen und zu trinken, Weiber zu nehmen und Kinder zu zeugen, wie sie es früher gethan haben. Sie berufen sich vornehmlich auf 5 Mos. 32, 19; Jesai. 26, 19; Daniel 12, 2. Indeß enthält die erste der citirten Stellen kein Versprechen des Gehofften, sondern bloß ein Zeugniß der göttlichen Macht; die Stelle bei Jesaias bezieht sich entweder auf das letzte Gericht oder auf die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft; jene bei Daniel auf das letzte Gericht. Die absurden Consequenzen der sinnlichen jüdischen Ansicht werden ausführlich gezeigt; wenn jedes Weib jeden Tag empfangen und gebären müßte, so würde die Erde die Menge der Juden nicht fassen können; ein Weib, welches in ihrem vorigen Leben nach einander zwei Männern angehörte, würde sich in jedem Fall gegen das Mosaische Gesetz verfehlen, ob sie nun den ersten oder zweiten Mann wieder nähme; wenn alle Hohenpriester wieder aufstünden, und doch keiner degradirt werden sollte, so gäbe es einen neuen Conflict mit dem Mosaischen Religionsgesetze, oder es müßten statt des Einen Tempels viele erbaut werden u. s. w. König über Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Propheten könnte nur ein Mensch sein, der zugleich Gott ist; einem Anderen sich zu unterwerfen, könnte man den Patriarchen, Moses und den Propheten nicht zumuthen. Die Auferstandenen müßten, wofern sie ein Leben, wie das geschilderte, führen würden, nothwendig als sterbliche gedacht werden; und da wäre es eine Frage, ob sie ihre Auferstehung als eine Belohnung, und nicht vielmehr als eine Strafe anzusehen hätten, besonders wenn sie im Zwischenstande bereits aller Leiden enthoben sind u. s. w. — Die Juden beobachten gegenwärtig nur mehr einen geringsten Theil ihres Gesetzes; ihr Gottesdienst und Priesterthum haben aufgehört, ihre Gebete werden nach Aussage ihrer eigenen Lehrer seit Zerstörung des Tempels nicht mehr erhört, die Möglichkeit, sich von den vielen Verunreinigungen durch Monatfluß, Berührung der Todten u. s. w. zu reinigen, ist ihnen benommen. — Die von den Juden bestrittene Trinität läßt sich vorstellig machen, wenn man unter dem Sohne sich die

Weisheit Gottes, unter Gottes Willen den heiligen Geist denkt. Zudem ist sie im alten Testamente in dem von Gott gebrauchten Plural Elohim und Adonai angedeutet. Daß Christus am Kreuze den Singular „Elohi" gebrauchte, ist kein Einwand, sondern eine Bestätigung der Gotteslehre des alten Testamentes. Wenn das mit den genannten Pluralformen verbundene Zeitwort im Singular gebraucht wird, so wird damit die substanzielle Einheit der drei Personen affirmirt; es kommt aber an ein paar Stellen (1 Mos. 35: riglu; 2 Kön. 7: halcu) auch im Plural vor. Die hebräische Schreibung des Namens Jehova enthält in vier Zeichen eigentlich nur drei Buchstaben, indem eines der vier Zeichen doppelt vorkommt; er ist demnach auch ein Bild der Dreiheit in der Einheit, der Einheit in der Dreiheit. Nebstdem sucht Petrus Alphonsus noch mehrere andere mystische Beziehungen auf die Trinität in den drei oberen Knoten der fimbriae, in der Erhebung von drei Fingern zum Schwure u. s. w.; eben so in den Stellen Jesai. 6, 3; Psalm 104, 4. Im Nachweise der übernatürlichen Geburt Christi aus der Jungfrau wird zu Jesai. 7, 11 ff. bemerkt, daß „Al'mah" nur jugendliche Jungfrau bedeuten könne; für eine bereits Geschwächte hat die hebräische Sprache: „Nahra", für eine Jungfrau ohne Unterschied, ob sie jung oder alt sei: „Bethula". Wie der Sohn ohne Vater und Geist incarnirt werden konnte, wird analogisch durch das Beispiel von der Wärme erläutert, welche ohne Feuer und Licht von oben zu uns gelangen kann, obwol sie an sich mit beiden auf das Engste verbunden ist. Die Rabbinen sagen, daß der Messias sieben Namen haben werde; diese lassen sich aus Jesaias sowol für die Gottheit Christi (Jesai. 9, 6), als auch für seine menschliche Seele (Jesai. 11, 2), so wie für seinen Leib (Jesai. 41, 19) nachweisen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist schon 1 Mos. 1, 26 geweissagt; denn da schon früher bemerkt wurde, daß kein Geschöpf seinem Schöpfer ähnlich sei, so können die citirten Worte nur im Hinblick auf die später erfolgende Incarnation gesprochen sein. Im Folgenden werden nun noch die Zeit der Ankunft Christi, sein Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt in ähnlicher Weise besprochen und schließlich nachgewiesen, daß das christliche und Mosaische Gesetz einander nicht widersprechen. Das Mitgetheilte reicht hin, Geist und Gehalt dieser merkwürdigen Schrift zu charakterisiren.

Der Bischof Odo von Cambrai berichtet über ein Gespräch, zu welchem er in Senlis 1106 von einem Juden aufgefordert worden war [1]). Gegenstand desselben war die Genugthuung für die Sünden der Menschen durch Christus. Der christliche Bischof sucht in Anselm'scher Weise durch speculative Gründe die Nothwendigkeit einer Sühnung einleuchtend zu machen. Das Gesetz reicht wol aus, die Vergebung der Sünden zu erwirken; nicht aber, um den verwirkten Anspruch auf die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens wieder zu verschaffen, um dessen willen doch der Mensch geschaffen worden. Zur Wiedergewinnung dieses verwirkten Anspruches ist eine Genugthuung nothwendig, welche durch einen Gottmenschen geleistet werden muß. Als allmächtiger Gott hatte Christus das Vermögen, für alle Sünden der Welt Genugthuung zu leisten; als Mensch war er diese Genugthuung schuldig, nicht ob eigener Schuld, sondern aus Liebe und Erbarmen — nicht aus einer Schuldigkeit des Rechtes, sondern aus einer Schuldigkeit der Gnade. Gott wäre nicht schuldig gewesen, für uns genugzuthun, wenn er nicht Mensch geworden wäre; da er es aber nach seiner unbeschreiblichen Gnade geworden, so machte er es sich hiedurch selber zur Schuldigkeit, als ein Bruder für seine Brüder zu leiden und zu sterben, und hiedurch für sie genugzuthun. So der christliche Bischof. Der Jude entzieht sich der Anerkennung der vorgebrachten Gründe durch die Bemerkung, er wolle die Religion seiner Väter nicht den Vernünfteleien der Christen Preis geben.

Über eine ähnliche Controverse stattet der Abt Gislebert von Westminster einen Bericht an den heiligen Anselm von Canterbury ab [2]). Der Jude begreift nicht, wie es erlaubt sein könne, sich über das Gesetz Mosis hinwegzusetzen, da es doch von Gott ist; wie man noch überdieß die Beobachter desselben allenthalben mit thätlicher Gewalt zu verfolgen für erlaubt und gerecht halten möge. Gislebert bemerkt hierauf, daß das Gesetz nach seinem göttlichen Verstande, und nicht nach seinem buchstäblichen Sinne genommen werden müsse; nach seiner göttlichen Absicht sei es eben nur für

---

[1]) Dialogus cum Leone Judaeo de adventu Christi filii Dei. In der Bibl. Patr. Maxima Lugdun., tom. XXI, p. 241—244.

[2]) Disputatio Judaei cum Christiano de fide Christiana in Gerberon's Ausgabe der Werke Anselm's, p. 512—523.

eine bestimmte Zeit berechnet gewesen, wie schon daraus hervorgeht, daß die menschliche Wahl und Willkür in mancherlei Dingen vor Eintritt des Gesetzes unbeschränkt gewesen, und erst durch das Gesetz beschränkt worden sei; vgl. 1 Mos. 1, 29 mit 2, 16; 2 Mos. 20, 24. 25; 37, 25; 38, 1. 30; 40, 4. 5. Dem beschränkenden Verbote muß ein geheimer Sinn zu Grunde liegen; und in diesem Sinne bleibt allerdings das Gesetz für immer verbindlich. Aber wo bleibt die Unveränderlichkeit Gottes, wenn der Buchstabe seines Gesetzes solchen Wandlungen unterliegt? Ist es nicht das Richtigste, die Beobachtung von Geist und Buchstabe mit einander zu verbinden? Und zudem, darf man auf das Ansehen eines bloßen Menschen, für welchen auch der — zudem noch gar nicht erschienene — Messias zu halten, sich von der Beobachtung des Buchstabens für enthoben erachten? Der Abt gibt zu, daß die Gesetze Gottes unveränderlich seien; Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen. Zu dieser vollkommenen Erfüllung verhalten sich aber die Mosaischen Legalien, wie das Bild zur Wahrheit, der Schatten zur Sache. Dieß wird am Verbote des Schweinefleisches, des Zusammenkoppelns von Ochs und Esel an Einem Joche gezeigt. Für die bereits wirklich erfolgte Ankunft Christi diene die Christianisirung der ganzen Welt als giltiger Beweis; Heiden in allen Gegenden verehren Christum in ihren Gotteshäusern (nicht Häusern der Heiligen, wie der Jude meint); die musterhafte evangelische Moral und ihr Einfluß auf die allgemeine Gesittung sei ein evidentes Zeugniß für Christus und entspreche der prophetischen Ausmalung des Friedens, der durch den Messias der Welt gebracht werden soll; wenn der Jude die prophetische Vorhersagung auf das Aufhören aller Welthändel deutet, so vergißt er, daß die größten und schwersten Bedrängnisse gerade für die letzten Zeiten auf Erden geweissagt worden sind. Der Jude will nicht zugeben, daß der Erlöser ein Gottmensch sein und aus der Jungfrau geboren sein soll. Möge er die Stellen beherzigen: Baruch 3, 36—38; Ezech. 44, 2. 3; Psalm 18, 6; 87, 6; Ezech. 44, 3; Jesai. 9, 62; 7, 14. Die Nothwendigkeit einer Erlösung von leiblichem und geistlichem Elend legt sich aus 1 Mos. 3, 19; Job 14, 1 — 1 Mos. 37, 35; 42, 38; Job 17, 13 nahe genug. Die Altväter hofften auf die Erlösung aus der Macht des Todes und der Unterwelt (Job 19, 15; Psalm 48, 16); David feierte sie in prophetischem Geiste (Psalm

29, 4) und bezeichnete denjenigen, von welchem er sie hoffte (Psalm 67, 5; vgl. Jesai. 38, 10. 17). Der Jude ist mit der spirituellen Deutung der verschlossenen Pforte Ezech. 44, 1—3 nicht zufrieden; die Stelle soll in buchstäblichem Sinne ausgelegt werden. Gislebert bemerkt, daß dieß nicht angehe; wie kann man im buchstäblichen Sinne annehmen, daß Gott, der seinem Wesen nach unbegränzt ist (Jerem. 23, 24), durch eine enge Pforte gehe oder Brot esse? Nachdem noch mehrere andere christologische Stellen des alten Testamentes erörtert werden, äußert sich der Jude mit Beziehung auf Mos. 20, 4 wider den christlichen Bilderdienst; Gislebert antwortet ihm mit Berufung auf 2 Mos. 25, 8. 9; 28, 36. 10. 11; 3 Kön. 6, 29; 7, 23. 25; 6, 23; 8, 6. 11; Jesai. 6, 1. 2; Ezech. 1, 10, woraus hervorgeht, daß nicht die religiöse Bildnerei, sondern die Anbetung der Bilder verboten sei. Dem Einwand gegen die Verehrung des Kreuzes wird Psalm 98, 5 entgegengehalten. Das Gespräch endet ohne Erfolg; jedoch berichtet Gislebert in dem an Anselm gerichteten Vorworte, daß er einen anderen aus den damals in London anwesenden Juden bekehrt habe [1]).

Auch Rupert von Deutz faßte zum Gebrauche für angehende Theologen ein solches Gespräch in drei Büchern ab [2]). Das erste Buch spricht von der Nothwendigkeit der Taufe, welche an die Stelle der Beschneidung getreten; selbst die Altväter, obwol sie im Infernus keine Strafe litten und sogar am Verkehre mit den Engeln sich erquickten, konnten, als Ungetaufte den christlichen Katechumenen vergleichbar, zur Anschauung Gottes nicht gelangen (vgl. Jesai. 64, 6), bis ihnen durch Christus den Erlöser das Himmelreich aufgethan wurde (Zach. 13, 1). Das zweite Buch handelt von den Zeichen und Vorbildern des alten Testamentes, Gott hat den levitischen Gottesdienst nicht eigentlich befohlen, sondern nur zugelassen. Nebstdem wird der Beweis geführt, daß der Messias bereits gekommen sei. Im dritten Buche wird neben Anderem auch der die

---

[1]) Gislebert oder Gillebert wird auch als Verfasser der disputatio synagogae et ecclesiae gemuthmaßt, welche im Thesaurus Anecdotorum von Martene et Durand V, p. 1498—1506 sich findet.

[2]) Annulus seu dialogus Christiani et Judaei de Fidei Sacramentis. Zum ersten Male abgedruckt in der Gerberon'schen Ausgabe von Anselm's Werken, p. 524—544.

christliche Bilderverehrung betreffende Vorwurf mit der Bemerkung abgewiesen, daß Moses selbst auf Gottes Befehl die Cherubim verfertigen ließ und Salomon mit den Standbildern derselben seinen Tempel schmückte.

Guibert von Nogent schrieb eine Abhandlung gegen die Juden in drei Büchern [1]), in welchen er die Geburt Christi aus der Jungfrau, seinen gottmenschlichen Charakter, Leiden, Tod und Auferstehung aus den Weissagungen des alten Testamentes nachweist und mit den sonstigen gewöhnlichen Gründen vertheidigt; eben so zeigt er, daß der Vorwurf der Bilderanbetung grundlos sei, und daß die Christen in dem dreieinigen Gott nicht drei Götter zu haben meinen. Im Eingange der Schrift wird über einen Grafen von Soissons Klage geführt, welcher die Juden auffallend begünstige und beschütze; die Juden von heute stehen dem Verständniß der alttestamentlichen Offenbarung ferner, als die Juden zu Christi Zeit; diese hielten den Messias für eine unsterbliche Persönlichkeit (Joh. 12, 34), während ihm die heutigen einer natürlichen Nothwendigkeit des Todes unterwerfen wollen.

Die Schrift Peter's des Ehrwürdigen gegen die Juden [2]) zerfällt in fünf größere Abschnitte, in deren vier ersten von Christus, im letzten von den Widersinnigkeiten des Talmud gehandelt wird. Christus ist wahrhaft Gottes Sohn. Sollte Gott, der Urheber aller Vaterschaft, keinen Sohn haben (Jesai. 66, 7)? Daß Christus dieser Sohn sei, geht unwiderleglich aus Psalm 2 hervor, der sich unmöglich auf David oder sonst Jemanden außer Christus deuten läßt. Gott verheißt in diesem Psalme seinem Sohne alle Länder der Erde, und heißt ihn selbe begehren. Läßt sich dieß auf David beziehen, oder paßt es nicht ungleich besser auf jenen, welchen David (Psalm 109, 1) seinen Herrn nennt, und zu dem eben wieder Gott der Herr (Psalm 109, 3) spricht: Du bist mein Sohn, vor dem Morgensterne habe ich dich gezeugt? Unter diesem Sohne kann kein Engel verstanden sein; denn die Engel werden in der Schrift wol Herren, aber nicht Herren der Menschen genannt. Eben so wenig läßt sich die ewige Zeugung jenes Herrn oder Sohnes wegdeuten, mag man

---

[1]) Opp. Paris. 1651, ed. d'Achery, p. 260 — 281.

[2]) Tractatus adversus inveteratam Judaeorum duritiem. Bibl. Patr. Magn. XII, 2. Abth., p. 154 — 220.

unter Lucifer (109, 3) den Morgenstern oder den abtrünnigen Engelfürsten (bei Jesai. 14, 12) verstehen; beide wurden vor der Schöpfung des Menschen, letzterer vor der Erschaffung aller Engel geschaffen (Job 40, 14). Eben so verunglückt ist die Auslegung von Psalm 109, 1, als ob dieß Worte Eliezer's an Abraham wären. Es ist von mächtigen Feinden die Rede, welche der Angeredete besiegen wird; wann hat sich je Abraham als Kriegsheld hervorgethan? Wie würde es passen, Abraham einen Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedek's zu nennen? In Sprichw. 30, 4 ist die Ewigkeit der göttlichen Macht des Sohnes klar ausgesprochen, und jeder Versuch einer Deutung auf Engel oder irgend einen geschaffenen Geist unzuläßig. Eben so kann auch 1 Mos. 19, 24 nur der wesensgleiche Sohn Gottes gemeint sein, wenn es heißt: Der Herr regnete über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel vom Herrn. Unter dem Herrn, welcher regnen machte, kann kein Engel gemeint sein; denn die Engel hatten sich nach der biblischen Erzählung bereits entfernt, und nennen sich selber im Vorausgehenden nicht Herren, sondern Boten des Herrn; zudem nöthigt die Rücksicht auf 1 Kön. 12, 17; Psalm 17, 14; 2 Mos. 20, 18; Psalm 10, 7, den Herrn, der das Unwetter sandte, für Gott zu halten. Für die Incarnation dieses Sohnes Gottes, der selber Gott ist, spricht unwiderleglich Baruch 3, 36—38. Hier wird gesagt, daß Gott, nachdem er seinem Sohne Jacob das Gesetz gegeben, auf Erden geschaut wurde, und unter den Menschen herumgieng. Dieß läßt sich nicht auf Jacob's oder Mosis Verkehr mit Gott deuten; denn die Schrift sagt öfter als einmal (2 Mos. 19, 21; 33, 20), daß Gottes Wesen vom Menschen nicht geschaut werden könne. Eben so beweisend ist die Stelle Jesai. 9, 6 ff. Die Epitheta, welche dem zur ewigen Herrschaft auf David's Throne bestimmten Kinde beigelegt werden, sind wol in der Übersetzung der *oi ó* unterdrückt, und statt derselben magni consilii angelus gesetzt. Aber den Juden kann nicht unbekannt sein, daß der hebräische Text die ächten Worte enthält, und daß dieselben von den Siebzigern aus einem besonderen Grunde weggelassen worden sind, nämlich aus Rücksicht auf den König Ptolomäus, der bereits an den Einen Gott glaubte, aber ganz gewiß die Lehre von der Mehrheit der Personen in Gott mißverstanden haben und an der Bibel selber irre geworden sein würde. Eben so entscheidend ist Habak. 3, 2. Hier

ist von einem Werke Gottes die Rede, welches in der Mitte der Jahre geoffenbart werden soll. Alle großen Thaten Gottes im Volke Israel waren bereits vor Habakuk's Auftreten gewirkt worden; nur Eines war noch übrig; welches — darüber kann kein Zweifel sein — bei Jerem. 31, 22 ist es genannt: Femina circumdabit virum. Der Prophet kündiget dieß als etwas Neues, noch nie Dagewesenes an. Dieß kann wohl nichts Anderes, als die übernatürliche Empfängniß der Jungfrau sein. Bei Mich. 5, 1 ff. wird derjenige, der in Ephrata geboren werden soll, der vom Anfange vor den Tagen der Ewigkeit Ausgehende genannt (vgl. Sprichw. 8, 22 ff.). Die in Psalm 71 dem Königssohne beigelegten Epitheta können vermöge ihrer Überschwenglichkeit unmöglich auf Salomo bezogen werden. In ähnlicher Weise wird mit vielem Aufwande von Wohlredenheit aus dem alten Testament noch weiter gezeigt, daß der Messias kein irdisches Reich stiften sollte und bereits erschienen sein müsse. Die Daniel'schen Jahrwochen werden nach Tertullian's Vorgange vom ersten Jahre des Darius an gezählt; daß in einer corrumpirten Abschrift von Tertullian in der Summirung der Regierungsjahre der römischen Kaiser die dreizehn Jahre des Kaisers Claudius vergessen sind, thut nichts zur Sache. Gesetzt, es hätte Tertullian selber sich dieses Versehen zu Schulden kommen lassen, so würde auch da noch seine Berechnung in der Hauptsache zusammengehen, besonders da das Leiden Christi, um welches es sich vornehmlich handelt, in die Zeit vor Claudius fällt. Die bereits von früheren Polemikern gegebene Blumenlese talmudischer Fabeln wird durch Peter den Ehrwürdigen mit einigen neuen Proben unter Beigabe einer ausführlichen Beleuchtung ihres Widersinns bereichert; so die Erzählung über den Rabbi Nehemias, welcher Gott im Dispute besiegte und verlegen machte; von dem riesenhaften König Og von Basan, den Moses erschlug; von der Tochter des Jeremias und deren Sohne; daß Gott täglich im Talmud studire u. s. w.

Peter von Blois sammelte in einer Schrift gegen die Juden [1]) alle Stellen und Zeugnisse aus dem alten Testamente für die christlichen Lehren über Gott, Dreieinigkeit, Christus, Erlösung, Abrogation des alten Bundes, Sacramente, Ausbreitung der Kirche, Bekehrung der Heiden, Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle.

---

[1]) Contra perfidiam Judaeorum. Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 949—967.

Diese Schrift hat große Ähnlichkeit mit den beiden oben angeführten Schriften Isidor's von Sevilla. Unter den profanen Zeugnissen für Christus erscheint neben einigen Anführungen aus Philo und Josephus Flavius auch der apokryphe Brief des Pilatus an Tiberius, so wie die aus der Historia ecclesiastica geschöpfte Nachricht, daß Tiberius dem Senate die Aufnahme Christi unter die Reichsgötter vorgeschlagen habe; den Schluß des Buches macht das aus Augustin entlehnte sibyllinische Akrostichon, welches den Namen des Sohnes Gottes und Heilandes Jesu Christi ausdrückt.

Über Jesai. 7, 14 schrieb Richard von St. Victor eine besondere Abhandlung [1]). Zur Abfassung derselben veranlaßten ihn die ungenügenden und zum Theile befremdlichen Erklärungen, die er in dem Commentar eines Pariser Magisters Andreas fand. Dieser schloß sich enger, als billig, den jüdischen Auslegern an, und ließ ihre angeführten Erklärungen zum Theile unwiderlegt, so daß es scheinen konnte, er bezöge das Vaticinium nicht auf Christus und die heilige Jungfrau, sondern auf das Weib des Jesaias und deren Sohn. Richard zeigt zuerst die historische Unmöglichkeit dieser Auslegung, und sucht dann nach Darlegung und Rechtfertigung der christlichen Auslegung das Verständniß der Stelle durch erbauliche, allegorische und mystische Digressionen zu vertiefen. Die Geheimnisse unserer Erlösung mußten unter mehrsinnigen (ambiguis) Worten verborgen werden, weil ihr Verständniß erst bei ihrer Erfüllung vollkommen enthüllt werden sollte; sonst hätte diese durch böse Geister oder Menschen vereitelt werden können. Die Juden würden Christum gewiß nicht gekreuziget haben, wenn sie die Sacramenta der göttlichen Verheißungen vollkommen verstanden hätten. Die Deutung der Weissagung auf den Sohn des Jesaias ist unzuverlässig, weil Samaria erst im sechsten Jahre des Ezechias erobert wurde, mithin der neugeborne Knabe durch eben so viele Jahre hätte stumm bleiben müssen, weil erst, wenn er seine Eltern rufen könne, dieses Ereigniß eintreten sollte. Überhaupt handelt es sich gar nicht um Befreiung von irdischen Feinden, indem gleich darauf die Unterdrückung des jüdischen Volkes durch die Babylonier geweissagt wird. Ferner bleiben für die jüdische Deutung die 7, 16 erwähnten zwei Könige unverständlich. Es können nicht die in

[1]) De Emmanuele libri II, Opp. (ed. Rothomag. 1650) p. 280—312.

V. 8 erwähnten zwei Könige von Syrien und Israel, Rasin und Phaceä gemeint sein, denn es ist von zwei Königen Eines Landes die Rede. Eben so wenig können die zwei letzten, zur Zeit des Vaticiniums noch für Israel erübrigenden Könige Phaceä und Oseas gemeint sein, die nach einander herrschten. Denn wurde der Prophetensohn unter Phaceä geboren, so erreichte er bis zur Zerstörung des Reiches Israel sein zehntes Jahr, und es ist widersinnig anzunehmen, daß er bis dahin noch nicht Vater und Mutter hätte rufen können; wurde er aber unter Oseas geboren, so passen die Worte V. 16 nicht, daß das Land von zwei Königen werde beraubt werden, da ja nur Einer mehr vorhanden war. Diese Schwierigkeiten lassen sich so lange nicht beseitigen, als man unter den zwei Königen bloß zwei Personen versteht, statt zwei Königsreihen (series). Daß die heilige Schrift mit den Namen einzelner Personen öfter auch eine collective Mehrheit ausdrücke, läßt sich beispielweise aus Ezech. 14, 14 zeigen. Die zwei Könige Israels haben als Repräsentanten einer doppelten Königsreihe, einer ächten und einer unächten, zu gelten; die erste war aus dem Stamme Juda und Geschlechte David's, die andere nicht; die erstere herrschte immer auch über das Reich Juda, letztere bloß über Israel. Beide Reiche sollen erlöschen, ehe der verheißene Knabe das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen versteht; in der That gieng um die Zeit der Geburt unseres Emmanuel das Reich für immer auf ganz fremde Herrscher über, deren erster Herodes gewesen. So drängt also die an den Buchstaben sich haltende Kritik der vermeintlich buchstäblichen jüdischen Auffassung von selbst auf die christliche Auslegung der Stelle hin. Aus den daran sich schließenden spirituellen Deutungen heben wir nur noch hervor, daß die Worte des Engels an die Jungfrau (Luk. 1, 35) das Versprechen einer vollkommenen Reinigung von den Gebrechen der Concupiscenz und Ignoranz enthalten sollen.

An diese Streitschriften schloßen sich mündliche Besprechungen an, welche zum Theile auf den Wunsch christlicher Fürsten veranlaßt wurden; so auf Wunsch des Königs Jakob von Arragonien 1263 zu Barcellona ein Gespräch des Rabbi Moses Nachmanides mit Raimund Martin und dem Mönche Paulus Christiani, einem bekehrten Juden [1]). Es existirt ein von jüdischer Seite abgefaßter

[1]) Vgl. J. Ch. Wagenseil, Tela ignea Satanae. Altdorf 1681, in 4°. In

Bericht über das Gespräch, welcher entweder von Nachmanides selber oder einem späteren Juden herrührt, und insofern interessant ist, als er uns mit den Gründen bekannt macht, welche der Rabbiner den christlichen Theologen gegenüberstellte [1]). Als Hauptpuncte der Disputation waren folgende Fragen festgestellt worden: Ob der Messias bereits gekommen oder nicht? Ob er Gott, oder bloßer Mensch sein sollte? Ob die Juden den wahren Glauben haben? Die Behauptung des Mönches Paulus, daß bereits die Talmudisten Jesum für den Messias und für einen Gottmenschen gehalten hätten, wurde nicht zugegeben. 1 Mos. 49, 10 rede nicht von einem definitiven Aufhören der königlichen Gewalt bei den Juden, sondern besage nur, daß sie, so lange sie bestehe, oder auch, so oft sie wiedererneuert werde, immer beim Stamme Juda bleiben werde. Der in Jesai. 53 erwähnte Knecht Gottes ist das israelitische Volk. Wäre der Messias bereits erschienen, so müßten auch die Strafleiden der Menschheit aufgehört haben, welche seit Adam ununterbrochen fortdauern; zudem soll der Messias nach Psalm 72, 8 die ganze Welt beherrschen, während Jesus gar kein Reich besessen hat; Jesus ist 200 Jahre vor Ablauf der 70 Daniel'schen Jahrwochen geboren worden; unter dem Messias der Daniel'schen Stelle müsse Zerubabel verstanden werden; die Stelle Psalm 109, 1: Dixit Dominus Domino meo — ist von David mit Rücksicht auf die Person des Psalmsängers abgefaßt, der bei den Worten Domino meo an David, seinen königlichen Herrn, zu denken habe. Wenn es heiße, daß Jesus vom Geiste Gottes erfüllt gewesen sei, so sei eben damit auch schon gesagt, daß er an sich nur Mensch gewesen. Konnte er bereits bei Lebzeiten seine Zeitgenossen von seiner Gottheit nicht überzeugen, so wird dieß jetzt noch weniger möglich sein. Die analogischen Erläuterungen der Trinität beweisen keine Dreiheit der Personen; Weisheit, Wille und Verstand sind in Gott Eines. Wenn die Dreieinigkeit ein so großes Geheimniß ist, daß es selbst die Engel nicht begreifen, so sind dieselben auch nicht schuldig, es zu glauben. Damit wurde das Gespräch abgebrochen, und dem Rabbi die Erlaubniß zur Abreise ertheilt. Übrigens gab der König

---

diesem Buche ist der Verlauf dieser, wie der nachfolgend zu erwähnenden Disputation zwischen Jechiel und Nicolaus berichtet.

[1]) Wagenseil, p. 24—60.

die Hoffnung nicht auf, daß auf dem Wege mündlicher Besprechung Judenbekehrungen erzielt werden könnten; er erließ einen Befehl an die Juden seines Reiches [1]), zu Raimund zu kommen, wann und wohin er es verlangte, ihm mit rücksichtsvoller Aufmerksamkeit zuzuhören, seine Fragen ehrerbietig und aufrichtig zu beantworten, ihre Bücher, sofern er derselben benöthigte, bereitwillig vorzulegen; auch sollten sie die Kosten zur Fortschaffung seiner Bücher bestreiten, wofür sie jedoch durch entsprechende Abzüge von ihren Steuern entschädigt werden sollten.

Um dieselbe Zeit (1250) fand zu Paris in Gegenwart von Ludwig's IX. Gemahlin ein Gespräch zwischen dem Rabbi Jechiel und Nicolaus, einem bekehrten Juden statt. Auch darüber existirt ein, jedoch nicht vollständig erhaltener, Bericht von jüdischer Hand [2]). Gegenstand des Gespräches war der Talmud. Der Rabbi ereiferte sich gegen Nicolaus angebliche Behauptung, daß der Talmud nicht viel über 400 Jahre alt sei; derselbe sei bereits vor 1500 Jahren geschrieben worden; Gott habe ihn den Juden gegeben, damit sie die Geheimnisse der Schrift verstehen lernten, und über die Dunkelheiten oder scheinbaren Widersprüche der Schrift aufgeklärt würden. Er enthalte allerdings Manches, was mehr zum Vergnügen oder zur Übung des Nachdenkens als zur eigentlichen lehrhaften Unterweisung diene; Manches dürfte Uneingeweihten sogar unglaublich vorkommen, ist aber eben deßhalb gar kein Gegenstand des Streites. Es verhalte sich mit der Schrift nicht anders; die redende Eselin, die in eine Salzsäule verwandelte Frau des Loth, der Kürbis des Jonas u. s. w. seien gleichfalls Dinge, über welche sich mit jenen, die daran nicht glauben wollen, nicht streiten lasse. Der Vorwurf, daß der Talmud anstößige Dinge, Lästerungen gegen Christus und die heilige Jungfrau enthalte, wurde mit ausweichender Vorsicht abgelehnt; bei dem weiteren Vorwurfe, daß die Juden keinem Christen Treue und Eid zu halten schuldig zu sein glaubten, bricht die Erzählung ab.

Der in diesem Berichte erwähnte Nicolaus ist vielleicht derselbe, welcher 1236 bekehrt und getauft, zwei Jahre später als Ankläger des Talmud auftrat. Er begab sich 1238 nach Italien, und suchte

---

[1]) Lindenborg, Cod. Legg. antiquar. p. 235.

[2]) Wagenseil, p. 4—23.

bei Papst Gregor IX. Gehör, um ihm zu entdecken, daß die Juden außer den Schriften Mosis noch ein anderes Gesetz hätten, welches nach ihrem Vorgeben die in der Schrift nicht aufgezeichneten Belehrungen der Propheten durch Gott enthielte; die Zusammenstellung dieser angeblichen Belehrungen werde von ihnen Talmud genannt, und enthalte die abscheulichsten Irrthümer und Gotteslästerungen — der Talmud erhalte vornehmlich die Juden in ihrer Verstockung wider das Christenthum. Demzufolge trug der Papst 1239 den Bischöfen von Frankreich, England und Spanien auf, den Juden bei der nächsten Sabbatversammlung alle Religionsbücher abnehmen zu lassen; dieselben sollten von den Dominicanern und Franciscanern in Verwahrung genommen werden. Eben so wurden die Könige jener Reiche aufgefordert, alle Bücher der Juden, an welchen sich die wider sie vorgebrachte Klage bestätigen würde, verbrennen zu lassen. Zugleich schickte der Papst einen Auszug aus dem Talmud in 35 Sätzen, deren Richtigkeit selbst von jüdischen Rabbinern zugestanden war, mit dem Beisatze, daß die Wissenschaft des Talmud bei ihnen höher stehe, als die Kenntniß der Schrift; daß nach ihren Lehren im jenseitigen Leben kein Jude länger als zwölf Monate leiden werde, daß Gott alle Tage Schule halte, seine Kinder unterrichte, mit dem Leviathan scherze u. s. w. Die Pariser Theologen fanden nach genauer Untersuchung, daß die ihrer Prüfung überwiesenen Bücher sowol dem Wortverstande als dem geistlichen Sinne der Schrift widersprächen und ungereimte Fabeln in dieselben einführten. Es wurden demnach alle Bücher ähnlichen Inhaltes, so viele man deren erlangen konnte, zwanzig Karren voll, öffentlich verbrannt [1]). Auch Gregor's IX. Nachfolger, Innocenz IV., schrieb

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 176. 177. Als eifrigster Verfolger dieser Sache wird daselbst der Dominicaner Heinrich von Cöln genannt. Thomas von Cantimpré erzählt von einem Gottesgerichte, das einen französischen Erzbischof getroffen. Derselbe habe sich durch Bitten und Geld der Juden bewegen lassen, den König zur Zurückgabe der ausgelieferten Bücher zu vermögen; ein Jahr später sei dieser Prälat, als er sich gewohnter Weise in den Rath des Königs zu Vincennes verfügen wollte, plötzlich von fürchterlichen Schmerzen in den Eingeweiden befallen worden, und habe unter gräßlichen Rufen seinen Geist aufgegeben, so daß der König mit seiner Familie entsetzt von Vincennes wegfloh, aus Furcht, es möchte ihn dasselbe Schicksal treffen. Bald darauf wurde die öffentliche Verbrennung der talmudischen Bücher anbefohlen und in's Werk gesetzt.

in dieser Angelegenheit an Ludwig IX. [1]), lobt seinen Eifer und Beistand, und ersucht ihn, die Untersuchung noch weiter verfolgen zu lassen. Seinem Legaten ertheilte er jedoch die Weisung, solche Bücher, welche nichts Anstößiges enthielten, ihren Eigenthümern wieder zurückzugeben. Der Legat schrieb zurück, es würde zum großen Ärgernisse gereichen, wenn man Bücher, die bereits öffentlich verurtheilt worden seien, wieder freigeben würde. Es wurde demnach die Untersuchung eifrig fortgesetzt, an welcher der Bischof Wilhelm von Paris, der Abt von St. Victor, die Würdenträger und theologischen Lehrer der Universität sich betheiligten; unter letzteren auch die drei Dominicaner Albert der Große, Johannes Pungensasinum und Stephan von Auxerre. Das im Jahre 1248 veröffentlichte Urtheil [2]) bestätigte die wider den Talmud erhobenen Beschuldigungen; rücksichtlich anderer jüdischer Bücher wurde die Entscheidung einer späteren Gelegenheit vorbehalten.

Für den bedeutendsten Kenner der talmudischen Literatur darf aus diesem Jahrhunderte wol Raimundus Martini gelten, aus dessen Pugio fidei [3]) hier Einiges als Nachtrag zu dem oben erwähnten Berichte über seine Disputation mit Nachmanides eine Stelle finden möge, und zwar vornehmlich dasjenige, was er aus dem Talmud zu Gunsten des Christenthums beibringt. Das Werk ist in seinem zweiten und dritten Theile, welche beide gegen die Juden gerichtet sind, voll von Citaten aus der hebräischen Bibel und rabbinischen Theologie, und alle Beweisführungen sind darauf gestützt. Der zweite Theil führt speciell aus, daß der Messias bereits gekommen sei; der dritte Theil behandelt in drei Unterabtheilungen die Lehre von der Trinität, von Sündenfall und Erlösung durch Christus. Der im zweiten Theile geführte Nachweis wird eingeleitet durch die aus talmudischen Zeugnissen belegte Behauptung, daß die Juden aufgehört haben, das erwählte Volk Gottes zu sein; aus den Äußerungen R. Eleaser's, R. Juda's, R. Jochanan's, aus der Erklärung R. Jonathan's über Zach. 9, 6 und aus einer Stelle im Buche Jebammot geht hervor, daß die Juden sich in ihrem gegenwärtigen Zustande selber für Heiden und

---

[1]) Das Schreiben bei Bulaeus III, p. 191.

[2]) Vgl. Sighart, Albertus Magnus, S. 46.

[3]) Siehe oben S. 622.

Unbeschnittene, für unächte Söhne Gottes halten müssen. Ihre Einwendungen gegen die christliche Auslegung der messianischen Stellen des alten Testamentes sind unhaltbar. Dieß wird sofort an der Daniel'schen Prophetie von den 70 Jahrwochen nachgewiesen. So begehen sie gleich bei Erklärung von Dan. 9, 2 den Fehler, daß sie den daselbst erwähnten 70 Jahren, während welcher der Tempel zerstört bleiben sollte, unmittelbar die Daniel'schen 420 Jahre anschließen, welche von Wiederherstellung des Tempels bis zu seiner letzten Zerstörung verfließen sollen. Abgesehen davon, daß in der fraglichen Stelle von den 420 Jahren überhaupt keine Rede ist, lassen sie die Zeit ausfallen, welche vom Beginne bis zur Vollendung des Wiederaufbaues des Tempels verstrich, ein Versehen, welches auch R. Abraham ben Azra zu rügen sich genöthigt fühlt. Um ihre Berechnungsweise festzuhalten, müssen sie falsche chronologische Daten annehmen, und auch da gelingt es ihnen noch nicht, das erwünschte Resultat zu erzielen. Sie müssen nach Esdras 6 zugeben, daß der Neubau im sechsten Jahre des Königs Darius fertig stand; nach dem Buche Erachin stand von da an der Tempel 420 Jahre. Nach der Berechnung der Bücher Ahaboda Zara und Seder Olam ist diese Angabe verificirt durch Specificirung der besonderen von den 420 Jahren umfaßten Epochen: 34 Jahre = Perserherrschaft, 180 Jahre = griechische Herrschaft, 103 Jahre Hasmonäerdynastie, 103 Jahre Regentschaft des Hauses Herodes. Der Tempel wurde nach Jeremias Angaben im 19ten Regierungsjahre des Nabuchodonosor zerstört. Nabuchodonosor regierte nach der Megilla 45 Jahre, nach der Zerstörung des Tempels noch 27 Jahre (nicht 26, indem nach dem Talmud auch ein einziger Tag über ein volles Jahr schon als Jahr gerechnet wird). Zu diesen 27 Jahren müssen die Regierungsjahre seiner Nachfolger bis auf das sechste Jahr des Darius hinzugezählt werden. Aber selbst die unrichtig geschmälerten Daten der Juden angenommen, bringt man statt 70 Jahren 78 Jahre heraus; nämlich Evilmerodach regierte nach der Gemara 23 Jahre, Baltasar nach Daniel (Cap. 8) 3 Jahre, der ältere Darius 2 Jahre, Cyrus nach falscher jüdischer Angabe 3 Jahre, Ahasver 14 Jahre, wozu noch 6 Jahre seines Nachfolgers Darius zu rechnen sind. Dieß alles zusammen gibt aber die Summe von 78 Jahren, und es ist eine jüdische Unredlichkeit, den Überschuß von 8 Jahren, der aus ihren eigenen Angaben erfolgt, zu verschweigen. Nun aber hat überdieß

Cyrus nicht 3 Jahre, sondern nach Joseph ben Gorion, Eusebius, Paulus Orosius, Beda u. s. w. 30 Jahre regiert, daher noch ein weiterer Überschuß von 27 Jahren hinzutritt, im Ganzen 35 Jahre, welche als die Zeit vom Beginne bis zur Vollendung des Neubaues genommen werden müssen. Es handelt sich nun im Besonderen, von welcher Zeit an die 70 Jahre und Jahrwochen sammt der zwischen beide einzuschaltenden Erbauungszeit des Tempels gezählt werden sollen. Bei Dan. 9, 25 heißt es: Ab egressu verbi; damit kann offenbar nur das in Jerem. 29, 10. 14; 30, 18 erwähnte verbum gemeint sein, und die Zeit, zu welcher dieses Wort gesprochen wurde, ist Jerem. 28, 1 angegeben: Im vierten Jahre des Zedekias. Vergeblich stellen die jüdischen Ausleger in Abrede, daß von Jerem. 28, 1 bis 29, 10 immer in demselben Contexte fortgefahren werde und an letzterer Stelle von derselben Sache die Rede sei, wie in ersterer. Aus Jerem. 29, 1 kann nicht gefolgert werden, daß der beginnende neue Abschnitt zu einer anderen Zeit geschrieben worden, als das Vorausgehende; und dieß ist es, um was es sich eigentlich handelt; denn von der Zeit an, zu welcher Jeremias das verbum egressus schrieb, sind die genannten Jahre zu zählen. Die Zählung gibt nun, von des Zedekias viertem Jahre oder dem zwölften Jahre Nabuchodonosor's angefangen bis zur Vollendung des Tempels im sechsten Jahre des Darius 112 Jahre (nämlich die noch übrigen 35 Jahre des Nabuchodonosor + 23 Jahre des Evilmerodach + 3 Jahre des Baltasar + 2 Jahre Darius + 30 Jahre Cyrus + 14 Jahre Ahasver + 6 Jahre Darius); dazu die 420 Jahre der Dauer des neuhergestellten Tempels gezählt, gibt eine Epoche von 532 Jahren. Zieht man davon die 70 Jahrwochen = 490 Jahre ab, so erhält man 42 Jahre, d. i. die Zeit, welche vom Tode Christi bis auf die letzte Zerstörung des Tempels verfloß. Noch muß Jenen begegnet werden, welche, um eine falsche Chronologie zu rechtfertigen, die Regierungsjahre aller Könige vor Cyrus in einander geschoben wissen wollen. In dieser Beziehung ist zu erinnern, daß Jeremias drei Dinge voraussagt: 1) Die Heimsuchung des Volkes (Jerem. 29, 10; vgl. 25, 11); diese erfolgte im 71sten Jahre nach der Prophezeihung, im dritten Jahre des Königs Baltasar. 2) Die Rückkehr des Volkes, die im ersten Jahre des Cyrus erfolgte. 3) Die Wiedererbauung des Tempels, welche unter Cyrus begann, dann aber durch ihn eingestellt, und erst nachmals unter Darius wieder

aufgenommen wurde. Mithin haben Jene Unrecht, welche die 70 Jahre des Jeremias schlechthin, ohne weitere Unterscheidung und Untersuchung mit dem ersten Jahre des Cyrus enden lassen wollen. — Nun einige Einzelheiten in Dan. 9, 24 ff. Was ist unter den abgekürzten Wochen zu verstehen? Die christlichen Ausleger verstehen darunter Epochen von Mondesjahren; die jüdischen Ausleger übersetzen praecisae, und erklären dieß durch praedefinitae, d. i. angedeutet durch die Zahl der 70 Jahre des Jeremias. Die justitia sempiterna und das Sanctuarium Sanctuariorum ist nach der Bereschit Raba, nach dem Buche Sanhedrin und Moses Nachmanides auf den Messias zu beziehen. Das Salben (ungetur) bedeutet nach David Kimchi die göttliche Berufung und Einweihung in den messianischen Beruf. Der Prophet theilt (aus einem mystischen, die Doppelnatur Christi betreffenden Grunde) die Wochen in seiner Aufzählung; er spricht von 7, dann von 62 Wochen. Dieß benützen die Juden, und nehmen die ersterwähnten Wochen für sich, um sie auf Cyrus zu deuten, welcher unter Christus dem Fürsten gemeint sein soll. Aber die 7 Wochen wurden nicht unter Cyrus, sondern unter Baltasar voll, und zudem würden die weiteren 62 Wochen auf den falschen Messias Ben Kosba hinführen, wie wir Christen auf Jesus Christus hingeführt werden. Überdieß würde es im Munde des Engels gar nicht passen, den König Cyrus Messias nagid (principalis) zu nennen. Ferner ist im Sanhedrin zu lesen, daß es zu Cyrus' Zeiten kein heiliges Salböl gab, mithin auch kein Gesalbter (Messias) existiren konnte. Nach talmudischer Erklärung (im Buche Megilla) ist auch in Jesai. 45, 1 unter Cyrus der Messias selber zu verstehen; R. Salomo sagt, daß diese Auslegung bei den älteren jüdischen Auslegern gemeinhin galt. — Als zweite Beweisstelle wird 1 Mos. 49, 10 geltend gemacht. Der daselbst erwähnte Siloh wird auch von Onkelos als Messias verstanden; Stab oder Scepter (Schebet) bedeutet nach demselben Ausleger die königliche Herrschaft; Stab und Gesetzgeber (Mechosek) nach verschiedenen erklärenden Stellen aus Bereschit Rabba, Bereschit Ketzara, aus dem Jerusalemitischen und Babylonischen Sanhedrin u. s. w. das Synedrium der heiligen Stadt, welchem in der That 40 Jahre vor der Zerstörung der Stadt und des Tempels die Gewalt entrissen worden ist. Mithin besagt 1 Mos. 49, 10 dasselbe, was Dan. 9, 24 ff. zu lesen ist. Nach einer anderen talmudischen Auslegung,

welche R. Kimchi in seinem liber radicum sprachlich rechtfertiget, bedeutet Siloh so viel als Secundinus, von Silijah = Secunda oder Nachgeburt, welche aus dem mütterlichen Samen gebildet wird; demnach ist durch die betreffende Stelle die übernatürliche (ohne männliche Einwirkung vor sich gehende) Zeugung Christi geweissagt. Mechokek bedeutet nach derselben Auslegung einen Schriftgelehrten, und sind darunter die Söhne (unmittelbare und mittelbare Schüler) Hillel's zu verstehen. Nun wird im Buche Baba Batra erzählt, daß Herodes alle Hilleliten tödten ließ, weil sie ihm vorwarfen, daß er ein Usurpator sei. Ist dieß richtig, so war nach 1 Mos. 49, 10 die Regierungszeit des Herodes der Zeitpunct, in welchem der Messias geboren werden sollte; mithin ist derselbe vor der Zerstörung des Tempels erschienen. Daß er vor Zerstörung des Tempels erscheinen müsse, leuchtete auch dem Rabbi Akiba ein, der aus diesem Grunde sich an Ben-Kosba anschloß, jenen falschen Messias, welchen die Juden dann selber tödteten, in der Hoffnung, den bereits vor Jerusalem lagernden Titus noch zu begütigen. — In der Daniel'schen Prophetie (Dan. 2, 31 ff.) ist der ohne Menschenhände vom Felsen losgerissene Stein auch nach der Bereschit Rabba auf den Messias zu deuten; aus einer Erzählung im Buche Sanhedrin geht hervor, daß bei den gläubigen Juden unter strengstem Geheimniß eine Tradition von Vater auf Sohn vererbt wurde, der Messias werde nach Zerstörung der zwei Häuser der Väter Israel's, der Fürsten der Gefangenschaft (Zorobabel) und des Fürsten im Lande Israel (Matathias und Hasmonäer) kommen, und er werde den beiden Häusern zur Heiligung und zum Steine des Anstoßes sein. Dieses letztere bringt R. Salomo mit dem Daniel'schen Steine in Verbindung, welcher die Füße der von Nabuchodonosor im Traume erschauten Statue zertrümmert. Die beiden Füße aus Mischung von Eisen und Thon deuten auf den Bund zwischen dem römischen Reiche und dem Reiche Israel hin; daß unter dem Thon Israel zu verstehen sei, geht aus Klagel. 4, 2; Jesai. 45, 9; 64, 8 hervor — im Talmud wird das Römerreich immer regnum nequam genannt, und im Buche Aboda Zara gesagt, daß dieses regnum nequam nach einem mit Israel eingegangenen Bündnisse 180 Jahre bis zur Zerstörung des Hauses Macht gehabt habe. Die Mischung aus Thon und Eisen ist im eigentlichsten Sinne durch Herodes repräsentirt, welcher ein beschnittener Proselyth und von den Römern

bestellter Zinsfürst war; mit dem Aufhören seines Reiches nahm das Bündniß zwischen Römern und Juden ein Ende, 6 Jahre vor Ende seiner Regierung wurde Christus geboren. Da nun Christus auf übernatürliche Art gezeugt wurde, so kann niemand Anderer als er der vom Felsen losgerissene Stein oder Messias sein, welcher gerade in dieser Zeit nach Daniel 2, 44 ff. geboren werden sollte. Die Tradition von einer übernatürlichen Geburt des Messias findet sich auch in der Bereschit Ketannah, in der Bereschit Rabba und in der Midrasch Ruth. In welchem Sinne aber der Messias als vom Felsen losgerissener Stein die Natur zertrümmere, ist abermals aus jüdischen Erklärungen zu entnehmen; im Sanhedrin wird ausdrücklich gesagt, daß unter dem Haupte der Statue der Götzendienst zu verstehen sei. Er besiegte die falschen Götter durch seine Wundermacht; der Ruf derselben verbreitete sich so allgemein, und ihre Erweise waren so beglaubigt, daß die Juden selber eine Fabel ersannen, um sie zu erklären. Im Tempel zu Jerusalem — erzählen sie — befand sich ein Stein, der einst der Bundeslade zur Unterlage gedient hatte; auf ihm war das Semhamephorasch (Tetragrammaton Jehova) eingegraben. Wer dasselbe erlernte und im Gedächtniß behielt, war im Stande, Wunder zu wirken. Um nun die Erlernung dieses Namens zu verhüten, goßen die Weisen Israels zwei große eherne Hunde, welche, vor die Schwelle des Heiligthums gestellt, jeden Heraustretenden so fürchterlich anbellten, daß Jeder den bereits erlernten Namen wieder vergaß. Jesus der Nazarener aber machte es klüger; er schrieb sich die Worte auf ein Blatt, schnitt die Haut seines Fußes auf, und verbarg innerhalb desselben das Blatt. So rettete er sich das Gedächtniß jener Worte, und trat nunmehr, auf seine Wundermacht sich stützend, mit der Prätension auf, als Messias zu gelten. So die jüdische Erzählung. Auch zwei Wunder des Apostels Jacobus sind in den Büchern Midrasch Kohelet und Sabbat (Jerosolymitana) bezeugt. — Auch die Versicherung bei Malach. 3, 1. 2, daß der Herr in seinen Tempel kommen werde, wird zu einem Beweise für die bereits geschehene Ankunft des Messias benützt; der Tempel ist bereits zerstört, um nimmer erbaut zu werden, also muß der Messias bereits gekommen sein. — Im Buche Sanhedrin ist eine Tradition der Schüler des Elias erwähnt, welcher zufolge die Welt 6000 Jahre dauern soll; diese scheiden sich in drei Epochen, jede zu 2000 Jahren, die erste

die Epoche Tohu bis auf die Zeit des Gesetzes, die zweite die Epoche unter dem Gesetze, die dritte die Epoche des messianischen Reiches. Allerdings ist noch der Zusatz zu lesen, daß der Eintritt der dritten Epoche wegen der Sünden der Juden hinausgeschoben sei. Daß aber dieser Zusatz späteren Ursprunges sei, und weder von Elias, dem Urheber jener Tradition, noch von dessen Schülern herrühre, geht daraus hervor, daß er im Buche Aboda Zara etwas anders formulirt ist und eine Erweiterung enthält, welche die Erwartung der Juden geradezu Lügen straft. Denn es wird daselbst ein bestimmter Termin der Verschiebung angegeben und auf 714 Jahre ausgedehnt; diese sind verflossen, ohne daß der von den Juden erwartete Messias gekommen wäre. Können sie glauben, daß von Elias eine lügenhafte Weissagung herrühren sollte? Zudem ist im Sanhedrin wol zu lesen (unter Citation von Jesai. 60, 22), daß Gott die Zeit der Ankunft des Messias beschleunigen könne, die Verzögerung aber wird in Abrede gestellt, denn es heißt: Verdienen die Juden es nicht, daß seine Ankunft beschleunigt werde, so wird er nicht eher als zur festgesetzten Zeit (mithin nicht später) erscheinen. — Das Mitgetheilte möge hinreichen, um eine beiläufige Vorstellung über das von Raimund befolgte Verfahren im Streite mit der rabbinischen Theologie zu geben. Der reiche Schatz seltener Gelehrsamkeit, der in seinem Werke aufgehäuft ist, ist von Späteren vielfach ausgebeutet worden, so insbesondere von dem italienischen Franciscaner Galatinus aus dem sechzehnten Jahrhunderte, der in seinem Werke Arcana catholicae veritatis sich Vieles aus dem Pugio fidei aneignete, ohne seine Quelle zu nennen. Voisin hat die von Galatinus ausgeschriebenen Stellen in seinen Randglossen zu Raimund's Werke sämmtlich namhaft gemacht.

Thomas hat kein Werk hinterlassen, welches speciell gegen die jüdische Theologie gerichtet wäre. In seinen Schrifterklärungen nimmt er, wie wir oben sahen, gelegentlich auf die jüdische Interpretation Rücksicht, hat aber die wenigsten jener Bücher commentirt, aus welchen die christlichen Polemiker ihre Beweisstellen zusammentrugen. In dem Eingange seiner Summe contra gentiles erklärt er ausdrücklich, daß er zwischen besonderen Classen seiner Gegner nicht unterscheiden, daher auch nicht speciell gegen die Juden aus dem alten Testamente argumentiren wolle. Er konnte dieß um so eher unterlassen, da an Schriften für solche Zwecke kein Mangel war,

und er den weit höheren Beruf empfangen hatte, der kirchlichen Wissenschaft seiner Zeit im Allgemeinen Ziel und Richtung zu weisen. Wol aber ist uns die Nachricht von einem Gespräche aufbehalten, welches er einmal auf einem Landgute des Cardinals Richard mit zwei Rabbinen führte und zu seiner Freude auch von einem glücklichen Erfolge gekrönt sah [1]). Zu diesem Erfolge trug sein eigenes Verhalten bei der Unterredung und nach derselben am meisten bei; die rücksichtsvolle Schonung und Achtung, mit welcher er den beiden Rabbinen begegnete, die edle und großartige Auffassung des göttlichen Heilsplanes, welche er aus den im alten Bunde niedergelegten Zeugnissen und Thatsachen begründete, die sichere Ruhe und Klarheit, mit welcher er seine Gedanken entwickelte und ihren Fragen und Einwürfen begegnete, konnten eines tieferen Eindruckes auf sie nicht verfehlen. Dieser Eindruck steigerte sich, als er am Schlusse des Gespräches auf das Entschiedenste zu erkennen gab, daß es ihm durchaus nicht um einen Sieg im geistigen Wettkampfe, sondern um die Ehre des Herrn zu thun sei, dessen Erleuchtungen allein das wahre Verständniß seiner heiligen Fügungen und Führungen verleihen. Er bat sie, das Besprochene für sich wol zu überlegen, und wofern es ihren Wünschen gemäß sei, am nächsten Tage — es war am Vorabend des Weihnachtsfestes — an demselben Orte zur Fortsetzung der begonnenen Unterredung sich wieder einzufinden. Die Rabbinen versprachen es, und Thomas durchwachte die geweihte Nacht im Gebete um Erleuchtung und Bekehrung der beiden Männer Israels, mit welchen Gott ihn zusammengeführt hatte. Die Rabbinen fanden sich am nächsten Tage im Landhause wieder ein, und erklärten sich bereit, an den Erlöser der Christen zu glauben, und die christliche Taufe zu empfangen. 116 Jahre nach Thomas' Tode wurde ein spanischer Jude, vielleicht der gelehrteste in seinem Lande, durch die der theologischen Summe des englischen Lehrers eingeschaltete Abhandlung über den mysteriösen und prophetischen Sinn der alttestamentlichen Heilsordnung (2, 1 qu. 101—103) zur völligen Anerkennung der christlichen Wahrheit vermocht, und nahm, als Jude Salomo Levi geheißen, in der Taufe den Namen Paulus a St. Maria an. Er wurde nach dem Tode seiner Gattin Priester und Bischof, zuerst

[1]) Bolland. p. 667, n. 23.

von Cartagena, sodann von Burgos und zugleich Erzkanzler des Königs Johann III. von Castilien und Leon; er starb als Patriarch von Aquileja 1435. Er bereicherte, mit großer Sprachkenntniß ausgerüstet, das berühmte Bibelwerk des Nicolaus von Lyra durch zahlreiche Verbesserungen, namentlich an jenen Stellen, an welchen ihm Nicolaus aus mangelhafter Kenntniß des Hebräischen gefehlt zu haben, oder andererseits ohne hinreichenden Grund den Erklärungen jüdischer Ausleger mit Übergehung christlicher Erklärer, namentlich des heiligen Thomas Aquinas, gefolgt zu haben schien. Mit Paulus waren seine drei Söhne Alphonsus, Gonsalva und Alvarez Garcia zum Christenthum übergetreten; der erste folgte seinem Vater auf dem Bischofsstuhle zu Burgos, der zweite wurde Bischof von Palenzia, der dritte machte sich durch mehrere wissenschaftliche Werke bekannt [1]).

Weit gefährlicher, als Islam und Judenthum, waren der Kirche die Feinde, die in ihrem eigenen Schooße erwuchsen, und sie mit gänzlichem Umsturze ihrer Lehre, Disciplin und Verfassung bedrohten. Das Sectenwesen hatte inmitten der Stürme und Zerrüttungen der abendländischen Kirche so sehr um sich gegriffen, daß es aller Machtanstrengung der Kirche bedurfte, ihren eigenen Bestand gegen die ringsum auftauchende und in die mannigfaltigsten Gestalten sich kleidende häretische Opposition zu behaupten. Die ersten Regungen derselben zeigten sich in der ersten Hälfte des eilften Jahrhunderts in Norditalien und Frankreich; sie trat aber mannigfaltig verzweigt auch in Deutschland und England hervor, wenn schon nicht so ausgebildet und verbreitet, wie in den erstgenannten Ländern, welche überhaupt der vorzugsweise Schauplatz der kirchlichen Lebensentwickelung waren, und bei der großen geistigen Lebhaftigkeit ihrer Bewohner, der Italiener und Südfranzosen, welche zudem am meisten in den damaligen Weltverkehr gezogen waren, auch den entzündlichsten Boden für neue religiöse und kirchlich politische Ideen darboten. So hatte, durch Vermittelung der von byzantinischen Kaisern nach Thracien verpflanzten Paulicianer, seit Langem eine gnostisch-dualistische Richtung um sich gegriffen, welche unbemerkt längs der Donau sich nach Oberitalien, Südfrankreich und bis an den Nieder-

[1]) Über die Bekehrung des Paul von Burgos ist das Buch XIX der spanischen Geschichte von Mariana zu vergleichen.

rhein verzweigte. Eine erste Entdeckung derselben wurde 1017 in Orleans gemacht, als zwei in großem Ansehen stehende Kleriker, die Canonici Heribert und Lisoi, einen anderen glaubenstreuen Priester in Rouen in ihre geheime religiöse Verbindung zu ziehen trachteten. Die Anzeige gelangte mittelbar an König Robert, welcher unverweilt eine genaue Untersuchung durch mehrere Äbte und Bischöfe des Reiches veranlaßte. Die Angeklagten gestanden [1]), daß sie weder an die Dreieinigkeit, noch an die Schöpfung glaubten; die christliche Frömmigkeit sei eine überflüssige Anstrengung, auf fleischliche Genüsse sei von Gott keine Strafe gesetzt [2]). Wie an ihnen, so wurde 1025 auch an mehreren anderen Geistlichen von Orleans, welche zu ähnlichen Ansichten sich bekannten, das Verbrechen der Gottlosigkeit mit dem Feuertode bestraft; dasselbe widerfuhr den zu Toulouse entdeckten Manichäern [3]). Interessant ist ein Bericht über die aus gleichem Anlaß zu Arras 1025 gehaltene Synode, auf welcher Bischof Gerhard die Anhänger der neuen Secte verhörte und belehrte [4]). Wir theilen den Inhalt des Berichtes ausführlicher mit, einmal, weil er etwas näher in die Meinungen und Ansichten der Secte einführt; sodann auch, weil er zeigt, daß die Häresie, obwol an jedem Orte ihrer Entdeckung auf Einen Ort ihres Ursprunges, nämlich auf Norditalien zurückweisend, doch nicht allenthalben in derselben Gestalt und Ausbildung sich zeigte, vielmehr da, wo sie erst Eingang suchte, vorläufig auf bloße Negation des traditionellen Kirchenthums sich beschränkte. Bischof Gerhard hatte

---

[1]) Nach Glaber Radulf. Histor. Lib. III, c. 8, p. 32 ff. in Duchesne Scriptores Franciae, tom. IV.

[2]) Das Geständniß schändlicher Unzucht wird ihnen auch in einem bei d'Achery Spicileg. (Paris 1723), tom. I, p. 604—606 abgedruckten Berichte zur Last gelegt; nicht aber die Läugnung der Schöpfung. Ihre übrigen Sätze: daß Christus nicht von der Jungfrau Maria geboren worden sei, nicht wirklich gelitten, noch im Grabe gelegen habe, auch nicht auferstanden sei; daß die Sünden durch die Taufe nicht abgewaschen würden; daß die Consecration des Priesters kein Sacrament des Leibes und Blutes Christi bewirke — berühren sich mit den Behauptungen, welche Petrus Siculus an den Paulicianern bekämpft. Vgl. Nov. Patr. Bibl., tom. IV, 3. Abth., p. 48—80.

[3]) Nach Ademar bei Labbe Nov. Bibl. Manuscript., tom. II, p. 176 ff.

[4]) Synodus Atrebatensis, a Gerardo Cameracensi et Atrebatensi Episcopo celebrata a. 1025 bei d'Achery, Spicileg. I, p. 607—624.

in Erfahrung gebracht, daß Sendlinge aus Italien mit der Lehre von einer ohne alle Sacramente rein machenden Gerechtigkeit Propaganda machten. Er ließ den Anhängern dieser Lehre nachspüren, und sie nach einigen vorläufigen Fragen über ihre Meinungen in Haft setzen; am nächstfolgenden Sonntage wurden sie vor eine vom Bischofe berufene Synode gestellt, und über ihre Meinungen und deren Urheber befragt. Sie nannten einen gewissen Gundulf aus Italien als ihren Lehrer; derselbe hätte sie in den evangelischen und apostolischen Vorschriften unterwiesen, an diesen wollten sie halten und einzig dabei verbleiben. Da nun der Bischof wußte, wie sie über Taufe, Buße und Abendmahl dachten, daß sie die legitime Ehe verwarfen und außer den Aposteln und Martyrern keine Heiligen gelten ließen, so legte er ihnen folgende Fragen vor: Erstlich, wie sie behaupten könnten, an der evangelischen Lehre festzuhalten, und deßungeachtet die Taufe verwürfen, während doch der Heiland zu Nicodemus sagt, daß Niemand in's Himmelreich eingehen könne, der nicht im Wasser und aus dem Geiste wiedergeboren ist? Sie antworteten, nach evangelischer Lehre komme Alles auf die Gerechtigkeit des Lebens an, ohne welche auch die Taufe nicht selig machen könne; die Taufe selber aber sei unnütz, indem den Täuflingen durch einen unwürdigen Spender keine Gnade vermittelt werde, die in der Taufe abgeschwornen Sünden später dennoch wieder begangen werden und der unmündige Täufling von den in der Taufe übernommenen Verpflichtungen nichts wisse und verstehe. Darauf erwiderte nun der Bischof: Wir wissen aus evangelischer und apostolischer Lehre, daß der Sohn Gottes aus der unbefleckten Jungfrau rein und sündelos geboren worden; daß er die Gerechtigkeit selber war und Andere gerecht macht. Wenn er nun dennoch von Johannes sich taufen ließ, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15), so konnte er damit nicht seine, sondern nur unsere Gerechtigkeit gemeint haben; mithin muß die Taufe ein heilswirkender Act sein. Eben darum wird sie auch ein Sacrament genannt; die heilswirkende Kraft des Sacramentes ist der heilige Geist, daher die Wirkung des Sacramentes von der sittlichen Disposition des Ausspenders ganz unabhängig ist (1 Kor. 3, 7): derselbe spendet die Taufe nicht in eigenem Namen, sondern im Namen des dreieinigen Gottes und im Auftrage Jesu Christi (Marc. 16). Auf die sittliche Würdigkeit des Taufenden kommt es nicht an; auch

Judas taufte, und die von Johannes dem Täufer Getauften mußten deßungeachtet noch einmal im Namen Christi getauft werden. Nach der Erzählung der Schrift haben einmal Angehörige Babylons die Angelegenheiten des jüdischen Staates, und nicht zum Schaden desselben, verwaltet; um so mehr wird selbst ein schlechter Priester, da er als Ausspender der Sacramente nicht selbst wirkt, sondern bloß Werkzeug Gottes ist, die Sacramente ohne Schaden der Gläubigen verwalten können. Darum wird auch Joh. 4, 1 gesagt, daß Jesus taufte, obwol der Act der Taufe nicht durch ihn, sondern durch seine Schüler verrichtet wurde. Christus wollte, daß die unsichtbare Gnade durch ein sichtbares Zeichen gespendet werde; er wählte das Wasser, das Element der körperlichen Reinigung als Sinnbild der geistigen Reinigung. Wie am Anfange der Geist Gottes über den Gewässern schwebte, so verbindet sich auch nach Anrufung Gottes der Geist des Herrn mit dem Taufwasser, um es zu heiligen und heilskräftig zu machen. Wie Gott den ersten Menschen aus jungfräulicher Erde als einen Reinen und Unbefleckten schuf, so bringt der Erlöser den Getauften aus dem gereinigten Schooße der Taufquelle wieder rein hervor. Allerdings verleiht die Taufe dem Wiedergebornen nicht die Gnade der ursprünglichen Fähigkeit zur leiblichen Unsterblichkeit; und zwar deßhalb nicht, damit der Mensch vor falscher Sicherheit sich hüte, und Angesichts des ihm bevorstehenden Todes desto eifriger nach dem ewigen Leben strebe. — Bezüglich der Eucharistie bemerkt der Bischof, daß sie als ein göttliches Geheimniß eben so das geistige Fassungsvermögen übersteige, wie das Geistige den bloßen Sinn. Das Essen vom Fleische des Menschensohnes ist nicht im groben fleischlichen Sinne zu verstehen, als ein Zermalmen seines Leibes durch die Zähne, sondern als ein Assimilirtwerden der Genießenden in Kraft der geistlichen Gnade, in welcher Christus sich selbst den Genießenden giebt. Christus ist unter der Gestalt des Brotes sichtbar. Daß das Brot den ganzen Christus faßt, ist nicht wunderbarer, als daß der Schooß der Jungfrau ihn faßte; und wenn das Wort zugleich ganz im Schooße der Jungfrau und ganz bei dem göttlichen Vater war, wenn Gottes Sohn versprach, daß er nach seinem Hingange zum Vater zugleich auch bei den Seinen bleiben werde bis an's Ende der Welt — so ist es auch nicht undenkbar, daß die in den Himmel erhobene verklärte Leiblichkeit Christi auf Erden unter den Gestalten des Sacra-

mentes aller Orten und Zeiten geboten werde. Freilich ist, um dieß recht zu fassen, vor Allem der Glaube nöthig; dieß hat bereits der Apostel Andreas erinnert, als er zum Götzendienste gezwungen werden sollte; wer aber mehr durch sensible Beweise erbaut zu werden bedarf, möge an den Vorgang zwischen Papst Gregor und dem Weibe erinnert werden, welches nicht glauben konnte, daß das von ihr gebackene Brot nun so plötzlich Christi Leib geworden sei; oder auch einige andere wunderbare Vorgänge, durch welche Ungläubige von ihren Zweifeln bekehrt wurden. — Alle diese Ausführungen und Erzählungen des Bischofes wurden mit großer Aufmerksamkeit und zuletzt mit Rührung angehört; die nachdrückliche, klare und beredte Sprache Gerard's machte einen tiefen und günstigen Eindruck auf die Beklagten. Sie bezeugten die schmerzlichste Reue; der Bischof tröstete sie und fuhr dann fort, ihre noch übrigen Irrthümer zu widerlegen. Sie waren beschuldigt, die besondere Heiligkeit der geweihten Gotteshäuser zu läugnen. Gerard zeigte aus der Schrift, wie Christus für die Ehre des Hauses Gottes eiferte und mit Vorliebe sich im Tempel aufhielt (Luc. 19, 46; 4, 16; 2, 19; Joh. 8, 2; Matth. 21, 14). Deßgleichen die Apostel (Apstgsch. 2, 46; 3, 1; 1 Kor. 11, 22. 33. 34. 13. 14). Er schilderte die Verheißungen, die Salomo bei Einweihung des Tempels von Gott empfieng, die Ehrfurcht, welche Gott vor dem heiligen Orte seiner Gegenwart anbefahl (2 Mos. 3, 5); und wie der heilige Martyr Urban das Haus der heiligen Cäcilia zu einem Tempel weihte. In ähnlicher Weise verbreitete sich der Bischof unter beständiger Beziehung auf Stellen der Schrift über Altäre, Weihrauch, geweihte Öle, Glocken, die er mit den Posaunen von Jericho verglich, Begräbnißplätze, deren Heilighaltung die Beklagten der Habsucht der Priester zuschrieben. Etwas länger verweilte Gerard bei der Entwickelung der Rangstufen der kirchlichen Hierarchie; begründete die Ämter der minderen Weihen aus der heiligen Schrift (Joh. 10, 9; 1 Kor. 12, 8; Matth. 7, 22; Apstgsch. 19, 15) und schilderte die in der Schrift den Diakonen, Presbytern und Bischöfen zugewiesenen Ämter und Pflichten. Er führte alle kirchlichen Ämter letztlich auf das ewige hohe Priesterthum Jesu Christi zurück (Hebr. 7, 24), dessen gradativ abwärts steigende Ausflüsse sie seien, ein Abbild der nach abgestuften Rangstellungen geordneten himmlischen Hierarchie. Jedes Amt muß mit einer bestimmten Machtvollkommenheit bekleidet sein; es muß eine Regierung der

Kirche geben, wie es in allen anderen menschlichen Verhältnissen eine Leitgewalt geben muß. Dieser zu gehorchen ist durch die Schrift vorgeschrieben; der Gegensatz von Klerikern und Laien reflectirt den allgemeineren Gegensatz von Engeln und Menschen, welche zusammen die Kirche ausmachen. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die Buße besprochen; zuerst deren Heilsamkeit und Nothwendigkeit (Luc. 15, 7; Matth. 9, 13; Offenb. 2, 5), sodann das Recht der kirchlichen Jurisdiction im Bußgeschäfte (1 Kor. 5, 1; 2 Kor. 12, 21). Auch den Verstorbenen kann man durch fromme Werke nützen. Wenn es Sünden gibt, die weder in diesem, noch in dem anderen Leben nachgelassen werden können, so muß es andere geben, die im Jenseits nachgelassen werden, theils in Folge der Läuterung durch das Reinigungsfeuer, theils in Kraft einer vicariirenden Satisfaction durch die Überlebenden (2 Makk. 12, 43 ff.). Die Beklagten machen sich einen falschen Begriff von der christlichen Ehe, wenn sie in derselben nur eine legitime Form der sinnlichen Genußsucht erblicken, und deßhalb den Verehelichten den Antheil am Reiche Gottes absprechen. Die Schrift hält die Ehe heilig, ohne sie zu überschätzen, und gibt die Anweisung zu ihrer Gott wohlgefälligen Führung. Paulus räth bloß, gebietet aber nicht, daß man den eheloſen Stand wähle. Endlich wird auch noch von der Verehrung der heiligen Bekenner, von Psalmodie, Anbetung des heiligen Kreuzes, Bildnissen des Gekreuzigten und der Heiligen gehandelt. Es gibt nicht bloß ein Martyrium des Todes, Viele haben durch Gebet, Opfer und Erstehung von Drangsalen aller Art sich Gott zum Opfer dargebracht; Maria hat nicht den Martyrtod erlitten und ist doch eine Martyrin (Luc. 2, 35), von den beiden Zebedäiden (Matth. 10, 23) ist der Eine eines natürlichen Todes gestorben. Das Kreuzesholz ist freilich nichts Göttliches, ist aber im Gegensatze zum Todesbaum im Paradiese jener Baum, auf welchem für uns die Frucht des ewigen Lebens gereift; es ist deßhalb nicht bloß für Menschen, sondern auch für die Engel ein Gegenstand der Verehrung. Wie die Apostel es ehrten, möge aus den Worten voll Inbrunst und heiliger Freude ersehen werden, mit welchen es der Apostel Andreas begrüßte, der auf demselben sterben sollte. Schließlich wirft ihnen der Bischof die Selbsttäuschung ihrer falschen Gerechtigkeit vor; sie meinen in stolzem Separatismus, daß sie ohne die Mittel und den Beistand der göttlichen Gnade ein frommes Leben führen und durch

selbsteigenes Verdienst sich des Himmels würdig machen könnten. Diesem Wahne wird die Gnadenlehre der Schrifttheologie entgegengehalten: Jac. 1, 17; Röm. 7, 24; 1 Kor. 15, 10; Joh. 15, 5 u. s. w.

Man ersieht aus dieser Darstellung, daß bei den in Arras zur Verantwortung Gezogenen die Paulicianische Häresie — den Punct über die Ehe ausgenommen — sich fast bis zu einer einfachen Verneinung des positiven Kirchenthums abgeschwächt hatte, ohne der kirchlichen Lehre positive gnostische oder manichäische Behauptungen entgegenzustellen; daß aber die Bewegung auch erst in ihrem Anfangen begriffen gewesen sei, da sie mit so leichter Mühe wieder zum Stillstand gebracht werden konnte [1]).

Zu anderen Ergebnissen und anderem Ausgange führte eine Entdeckung, welche um dieselbe Zeit der Erzbischof Heribert von Mailand bei einer kirchlichen Bereisung seines Sprengels zu Turin machte [2]). Er hörte, daß auf dem benachbarten Schlosse Mons fortis religiöse Zusammenkünfte von verdächtigem Charakter gehalten würden, und ließ einen Genossen derselben, Namens Girard, vor sich bringen. Girard bekannte mit dem Anscheine frommer Aufrichtigkeit, daß alle Mitglieder der Genossenschaft, auch die Verehelichten, in keuscher Enthaltsamkeit lebten, kein Fleisch genößen, häufig fasteten, unaufhörlich beteten und Gütergemeinschaft unterhielten; Keiner aus ihnen sterbe ohne Martern, damit sie den ewigen Peinen entgiengen. Sie glaubten an den Vater, Sohn und heiligen Geist, ließen sich binden und lösen von Jenen, die dazu Macht hätten, läsen täglich das alte und neue Testament, auch die Kirchengesetze. Der Erzbischof ahnte, daß durch die schlaue Zweideutigkeit dieser und ähnlicher Aussagen etwas verhehlt werden wolle, was man ihn nicht wissen lassen wollte; näheres Nachforschen bestätigte seine Vermuthung. Denn Girard verstand unter dem Sohne Gottes

---

[1]) Viel weiter hatte sich das Unwesen dieser Secte bereits in Aquitanien entwickelt; daselbst waren (nach Ademar's Bericht bei Labbe a. a. O.) bereits um a. 1010 Sectirer entdeckt worden, welche ebenfalls die Taufe und die Verehrung des heiligen Kreuzes verwarfen, vor der Welt den Schein großer Enthaltsamkeit annahmen, unter einander aber in geheimen Zusammenkünften die schändlichsten Dinge trieben.

[2]) Muratori, Scriptores rerum Italicarum, tom. IV, p. 88.

nichts anderes, als das fromme Menschengemüth; die Geburt des Sohnes Gottes aus der heiligen Jungfrau sei die Geburt des frommen Sinnes aus der Lesung der heiligen Schrift, das rechte Verständniß der Schrift der heilige Geist. Er entdeckte ferner, daß sie ihren eigenen Vorsteher hatten, den sie Bischof nannten, und welcher ihnen Vergebung ihrer Sünden ertheilte; daß sie an die Möglichkeit einer zukünftigen Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes ohne Ehe und Beischlaf glaubten; daß sie diejenigen unter ihnen, die eines natürlichen Todes zu sterben im Begriffe wären, durch Martern tödteten. Endlich bekannte Girard auch, daß sie Taufe und Abendmahl und überhaupt das ganze sichtbare Kirchenthum verwärfen. Diese Geständnisse reichten hin, den Erzbischof Heribert zur Aufhebung der ganzen Secte zu vermögen, darunter auch die Besitzerin des Schlosses. Alle Bemühungen, die Anhänger der Secte zu bekehren, waren vergeblich; vielmehr erregte der ganze Vorgang ein bedrohliches Aufsehen, so daß endlich, wider den Willen des Erzbischofes, die Obrigkeit der Stadt zu einem letzten entscheidenden Gewaltschritte sich entschloß. Es wurde außerhalb der Mauern Turin's ein großer Holzstoß aufgeschichtet, und demselben gegenüber ein Kreuz aufgerichtet; auf diesen Platz wurden nun die Sectirer geführt, und ihnen die Wahl gelassen, ob sie zur Verehrung des Kreuzes oder zum Tode in den Flammen des Scheiterhaufens sich entschließen wollten. Nur Wenige entschloßen sich zu Ersterem; alle übrigen stürzten sich, das Angesicht mit den Händen bedeckend, in die Flammen.

Die bisher erzählten Vorgänge gelten als vereinzelte Vorkommnisse, und das Sectenwesen fand seit dem letzterzählten Turiner Processe durch ein ganzes Jahrhundert keine besondere Beachtung. Desto mehr häufen sich die Berichte und Widerlegungsschriften in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, und setzen sich in ununterbrochener Folge bis auf Thomas' Zeiten und darüber hinaus fort. Welche Verbreitung mittlerweile die Secte gewonnen, ist aus den Äußerungen eines englischen Geschichtsschreibers zu ersehen. „Im Jahre 1160" — sagt der fast gleichzeitige Wilhelm von Newbridge[1]) — „kamen einige Irrlehrer, wie man glaubte, von jener Art, die man

[1]) Siehe Ricchini in seiner dissertatio praevia zu dem von ihm herausgegebenen Werke des Moneta: Adversus Catharos et Waldenses, Rom 1743, p. XV.

Publicani (Pauliciani) nennt, nach England [1]). Sie stammten aus Gascogne und hatten das Gift ihrer Hartnäckigkeit in mehrere Länder ausgegossen; indem in den weiten Landschaften von Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland so Viele von dieser Pest angesteckt sein sollen, daß sie nach dem Propheten mehr als der Sand am Meere vervielfältigt zu sein scheinen." „Der Abt Ekbert" — heißt es in der Hirschauer Chronik [2]) —, „Mönch des heiligen Florinus im Kloster Schönau, wurde 1162 von dem Cölner Klerus gerufen, um mit den Häretikern zu disputiren, welche sich mit einem griechischen Worte Cathari, d. i. Reine, nannten [3]); er erwarb sich hiebei einen großen Ruf von Gelehrsamkeit und brachte sie zum Schweigen." Ähnlicher Weise berichtet Evervin, Propst zu Steinfelden, an den heiligen Bernhard über gewisse Irrgläubige zu Cöln [4]). Einige derselben hätten sich mit der Kirche wieder vereinigt, zwei aber, darunter ihr geistlicher Anführer, um so hartnäckiger auf ihren Meinungen bestanden; nach mehrtägigen, fruchtlos an sie ergangenen Mahnungen habe sie das Volk, ohne vom Klerus sich weiter zurückhalten zu lassen, ergriffen und in's Feuer geworfen; sie hätten diesen grausamen Tod mit freudigem Muthe gelitten. Sie behaupteten, nur unter ihnen sei die wahre Kirche, da sie gleich Christus und den Aposteln nichts Eigenes besäßen, während selbst die Vollkommensten unter den Katholischen, wie die Mönche und regulirten Chorherren, wenigstens viele gemeinschaftliche Besitzungen hätten. Jeder thierischen Nahrung müsse man sich enthalten. Speise und Trank weihten sie täglich durch Gebet zu Fleisch und Blut Jesu Christi, dessen Glieder sie wären; die Katholiken hätten nur einen Schatten des wahren Sacramentes. Statt

---

[1]) Die Genannten, dreißig an der Zahl, werden näher als versprengte Arnoldisten, d. i. Anhänger des in Rom verbrannten Arnold von Brescia bezeichnet. Auf Arnold's Lehren nehmen speciell Bonacursus und Lucas von Tuy Rücksicht.

[2]) Ricchini l. c.

[3]) Von Cathari kommt vielleicht das deutsche Wort Ketzer; Mosheim denkt bei Herleitung des deutschen Wortes Ketzer an die Chazari, d. i. aus dem taurischen Chersonnes Kommende, weil es dort Manichäer oder Paulicianer gab, ehe sie sich nach dem Abendlande verzweigt.

[4]) Mabillon, Analect. Vet., tom. III, p. 452.

der Wassertaufe kannten sie nur eine Taufe mit Feuer und Geist, diese sei unter der Händeauflegung gemeint, von welcher in der Geschichte Jesu Christi und seiner Apostel die Rede ist. Jeder, dem diese Taufe zu Theil geworden, dürfe Andere taufen, und das Fleisch und Blut Jesu Christi weihen. Die Ehe wurde von ihnen verworfen. Neben ihnen gebe es noch Andere, deren Meinungen von den eben angeführten in etwas abweichen. Diese behaupten, daß in der katholischen Kirche die Macht zu consecriren durch Verweltlichung der Träger der apostolischen Würde verloren gegangen sei; sie verwerfen die Kindertaufe und die zweite Ehe, das Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen, das kirchliche Fasten und viele andere kirchliche Bräuche, welche nachweislich nicht durch Christus und die Apostel eingeführt worden wären. Der Abt bittet zuletzt, der heilige Bernhard möge für ihn Gründe zur Bestreitung dieser gefährlichen Ketzer sammeln, welche fast in allen Ländern, und zwar in großer Anzahl, selbst unter dem Klerus sich fänden. Bernhard kam dem Verlangen Evervin's durch zwei Vorträge nach, welche sich unter seinen Reden über das hohe Lied befinden [1]). An die Stelle Hohel. 2, 15 (Capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineam) anknüpfend, tadelt er vor Allem die lichtscheue Heimlichkeit der Angeschuldigten, die so weit geht, daß sie nicht anstehen, durch falsche Schwüre ihre wahren Gesinnungen zu verläugnen [2]), während sie sonst, strenger als das Evangelium, das Schwören für schlechthin unerlaubt halten. Sie wollen die ächte apostolische Lehre und Lebensweise erneuern. Haben Christus und die Apostel aus ihrer Lehre ein Hehl gemacht, oder sie nicht vielmehr laut und offen verkündet und vertreten? Oder ist vielleicht das ärgerliche Zusammenleben mit Weibern eine Nachahmung apostolischer Lebensweise? Gatten verlassen ihre Gattinen, Weiber ihre Männer, Geistliche ihre Kirchen und Gemeinden, um sich ihnen anzuschließen, und sich mit ihnen in Häusern zusammenzuthun, wo Personen beiderlei Geschlechtes, gewöhnlich mit Weberei beschäftigt, in der engsten Lebensgemeinschaft zusammenwohnen. Wer möchte glauben, daß es da

---

[1]) Super Cantica, Sermo 65 et 66.

[2]) Wie denn überhaupt die manichäischen Secten: Priscillianisten und Paulicianer Accomodation und Täuschung zur Verheimlichung ihrer Lehre für erlaubt hielten.

ganz ehrbar und sittsam hergehe? Muß man es nicht für die schlimmste Heuchelei halten, daß sie einerseits die Ehe verwerfen, andererseits aber unter dem Vorgeben eines Strebens nach besonderer Frömmigkeit und Enthaltsamkeit sich den gefährlichsten Reizungen der Sinneslust aussetzen? Zwar nicht Alle verwerfen die Ehe, wie sie überhaupt unter sich nicht ganz einig sind. Einige erlauben die Ehe, aber nur unter solchen, die jungfräulichen Standes sind, nach dem Muster der Ehe der ersten Eltern, die das Vorbild aller anderen Ehen sei. Aber sagt denn die Schrift irgendwie, daß Adam und Eva darum durch Gott einander als Gatte und Gattin zugeführt wurden, weil beide noch Jungfrauen waren? Wie stände es dann mit Gottes Befehl an den Propheten, daß er eine Buhlerin zum Weibe nehmen solle? Wie mit der Erlaubniß, die der Apostel den Wittwen zur Wiederverehlichung ertheilt? Aber freilich war bereits zu hören, daß Einige auch den Apostel Paulus nicht als christlichen Lehrer gelten lassen wollen, weil er nicht den persönlichen Umgang des Herrn genossen hatte. Sie fordern strenge Abstinenz; nichts von dem, was vom Thiere kommt oder erzeugt wird, darf genossen werden. Gegen die Enthaltsamkeit an sich wäre nichts einzuwenden; wol aber gegen die häretische Motivirung derselben, weil nichts von dem, was Gott geschaffen, verachtet werden darf, sondern Alles mit Dank genossen werden soll. Sie verwerfen die Kindertaufe; die von den Verwandten und von der Mutter Kirche übernommene Stellvertretung des Willens des unmündigen Täuflings genügt ihnen nicht. Aber dann hätte Christo ja auch der Glaube des kananäischen Weibes nicht genügen dürfen, auf deren Bitte ihre abwesende Tochter wieder gesund wurde. Eben so verwerfen sie die Gebete für die Todten. Aber Christus wollte allen Menschen den Segen der Erlösung zuwenden, auch den Verstorbenen; darum hat er selbst auch den Tod auf sich genommen, gleichwie er in Kindesgestalt geboren worden ist. Gegen die Verwerfung des Fegfeuers spricht Matth. 12, 32 (jene Stelle, welche bereits Gerard geltend gemacht). Eben so wenig läßt sich durch Anschuldigungen des ärgerlichen Wandels geistlicher Personen die Verwerfung der kirchlichen Auctorität rechtfertigen. Kaiphas war Bischof, und hat als solcher in prophetischem Geiste gesprochen; Judas war einer der zwölf von Christus Erwählten, beide mithin von Gott selbst in ihren Ämtern anerkannt. Christus gebot, zu thun, was die Schrift-

gelehrten und Pharisäer sagen, weil sie auf dem Stuhle Mosis sitzen. Man staunt hin und wieder über den Todesmuth der Sectirer. Zu diesem Muthe ermannen sie sich, wenn es kein Mittel zu entrinnen mehr gibt; so z. B. wenn sie die Wasserprobe nicht bestanden und sofort als Lügner und Fehler ertappt waren. Das Volk hat sie an mehreren Orten mit Gewalt zu Martyrern ihrer schlimmen Grundsätze gemacht; dieser Eifer ist nicht zu tadeln, jedoch das Geschehene nicht zur Nachahmung zu empfehlen, obschon es für das gemeine Beste ersprießlicher wäre, sie mit dem Schwerte hinzurichten, als sie ihre Grundsätze weiter verbreiten zu lassen. Ihr Heldenmuth im Tode steht nicht höher, als der Muth der Selbstmörder. Da sie rohe und unwissende Leute sind, so ist eine gelehrte Widerlegung ihrer Irrthümer nicht angezeigt; es genügt, sie zu kennzeichnen und vor ihnen zu warnen. Wo man sie entdeckt, soll man sie zwingen, entweder sich nach Geschlechtern zu sondern, und mit ihrem angeblichen Streben nach evangelischer Vollkommenheit unter geregelter Leitung Ernst zu machen, oder aus der Kirche auszutreten, der sie nach ihrem jetzigen Verhalten nur zum Ärgernisse gereichen. Leider handeln nicht bloß weltliche Fürsten, sondern auch Priester und sogar Bischöfe anders, nehmen Geld von ihnen an, und schützen sie unter dem Vorgeben, daß man gegen solche, die ihrer Irrthümer nicht geständig und auf keine andere Art überwiesen sind, nichts unternehmen könne.

Ausführlicher als Bernhard, handelt Ekbert von Schönau über die Katharer in einem wider sie gerichteten Werke [1]), welches aus dreizehn Sermonen besteht. Er gibt zuerst ihre Lehren an und schildert ihre von Manes ererbten Institutionen. Manes habe sich für den von Christus verheißenen Paraklet gehalten, und sich deßhalb auch den Apostel Christi genannt, nach Christi Muster zwölf Meister und zweiundsiebzig von den Meistern zu ordinirende Bischöfe eingesetzt, die hinwiederum eine entsprechende Anzahl von Priestern und Diakonen ordiniren und Erwählte genannt werden; alle Übrigen heißen Hörende. Sein Name Manes (Rasender) sei von seinen Schülern in den Namen Manichäus umgewandelt worden. Über seine Lehre, welche schon vor ihm von den persischen Magiern Zaron und

[1]) Sermones adversus Catharos, dem Erzbischof Reginald von Cöln gewidmet. Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 1. Abth., p. 898—928.

Arphaxat vorgetragen worden, ist in Augustin's Werken contra Manichaeos, de moribus Manichaeorum, de haeresibus, Aufschluß zu finden, und ein Auszug derselben den Sermonen als Anhang beigegeben. Die von Manes gestiftete Secte spaltete sich in drei besondere Secten: Manichäer, Mattharier und Katharer; letztere hießen einst Katharisten, und waren die schlimmsten; denn sie wurden schändlicher Unzucht bezüchtiget. Die heutigen Katharer, die in Frankreich Texerani, in Flandern Piphles genannt werden, scheinen nach Allem, was man über sie weiß, eine Fortsetzung jener Katharisten zu sein. Gegen sie ist nun vor Allem zu erinnern, daß das wahre Christenthum nach klaren und unzweideutigen Aussprüchen der Schrift keine Geheimlehre sei, die vor dem Lichte des Tages verborgen werden soll (Joh. 18, 20; Matth. 10, 27; Marc. 16, 15. 20; Psalm 18, 5; Apstgsch. 9, 15; Matth. 5, 14; 1 Tim. 2, 4; Jesai. 40, 9; Joh. 3, 20). Die wahre christliche Lehre wurde von den Aposteln laut vor aller Welt gepredigt; Petrus war offenkundiger Bischof von Antiochien, und legte zu Rom, das er zum größten Theile bekehrte und 25 Jahre als Bischof leitete, vor dem Kaiser Nero offen das Bekenntniß seines Glaubens ab. Er hatte eine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern, unter welchen Silvester den Kaiser Constantin bekehrte und von demselben die offenkundigsten Beweise der Huldigung empfieng; der Kaiser stieg von seinem Throne, um den Papst darauf zu setzen, führte das Pferd des Papstes am Zügel, und baute ihm einen königlichen Pallast, übertrug ihm die Herrschaft von Rom, und an den Klerus senatorische Ehren und Würden, siedelte mit seinem eigenen Senate nach Byzanz über, und behielt sich nur den Titel eines römischen Kaisers vor. Wie Petrus zu Rom, so begründeten die anderen Apostel in den übrigen Theilen der Welt die Kirche. Nach Deutschland wurde das Christenthum durch drei von Petrus abgesandte Glaubensboten gebracht: Eucharius, Valerius und Maternus, die nach einander Bischöfe von Trier waren, letzterer auch von Cöln und Tongern. Die Kirche zu Mainz wurde durch Crescens, einen Schüler des Apostels Paulus, gegründet; Metz durch Patiens, einen Schüler des Apostels Johannes. Clemens, der nächste Nachfolger des heiligen Petrus (Linus und Kletus waren Coadjutoren des heiligen Petrus) sandte den heiligen Dionysius Areopagita mit drei Genossen Marcellus, Saturninus, Lucianus nach Gallien; Marcellus gieng nach

Spanien, Saturnin nach Aquitanien, Lucianus gründete die Kirche zu Beauvais, Dionysius, der den durch ein Wunder verherrlichten Martyrtod litt, die Kirche zu Paris. Unter den Zeugen des dort gepflanzten Glaubens glänzen später Hilarius von Poitiers, Martinus von Tours, Remigius von Rheims, welcher den König Chlodwig bekehrte, aus dessen Geschlechte Karl der Große entsprossen ist, mit seinen Nachfolgern, den römisch-deutschen Kaisern und französischen Königen demselben Glauben zugethan, wie seine Väter seit Chlodwig. Somit können wir Katholiken das Erbe unseres Glaubens in ununterbrochener geschichtlicher Überlieferung bis auf Christus, den Sohn Gottes, zurückleiten; die katharische Tradition aber geht bis auf Manichäus zurück, der nicht Gottes, sondern des Teufels, nicht Christi, sondern des Antichrist's Bote gewesen. Die Katharer klagen, daß es in der katholischen Kirche nur einen todten Glauben gebe, und das ächte christliche Leben erloschen sei. Wir wollen uns nicht als fehlerlos hinstellen, und die Schrift sagt, daß in vielen Dingen Alle fehlen. Aber die Katharer haben bei ihrer berüchtigten Lebensführung kein Recht zu derartigen Vorwürfen. Sie behaupten, daß die Sacramente der katholischen Priester vermöge des schlechten Wandels derselben keine Kraft mehr haben; ähnlicher Weise müßte man behaupten, daß die Medicamente eines seine eigene Gesundheit vernachlässigenden Arztes an Anderen unwirksam seien. Ekbert geht nunmehr an die Widerlegung der einzelnen Irrthümer der Katharer. Sie behaupten, daß die Verheiratheten wenigstens noch vor Ende ihres Lebens ihre Verbindung auflösen müssen, um selig werden zu können. Dawider wird nun aus evangelischen und Paulinischen Stellen argumentirt, und namentlich die Behauptung widerlegt, als ob unter dem Baume, von dessen Früchten Adam nicht essen sollte, Eva gemeint sei. Dieß streitet gegen den Context; die Pflanzung dieses Baumes wird vor Eva's Erschaffung erzählt; und andererseits ließe sich gar kein Zweck denken, warum Gott dem ersten Menschen ein Weib zur Gehilfin gegeben hätte, wenn es nicht die Rücksicht auf die Zwecke der Ehe gewesen. Die Katharer berufen sich auf Chrysostomus, der die zweite Ehe verwarf; allein eben so viele Geltung als die Ansicht eines Chrysostomus hat auch die Ansicht des Augustinus und Hieronymus, die das Gegentheil lehren; zudem ist es zweifelhaft, ob Chrysostomus so zu verstehen sei, wie die Katharer meinen. Gewiß

ist, daß die Schrift eine Wiederholung der Ehe erlaubt. Der zweite Punct betrifft das angebliche Verbot des Fleischessens. Dagegen spricht 1 Mos. 9, 3; Abraham bereitete den Engeln Gottes ein Fleischgericht, ein solches verlangte Isaak von seinem Sohne Esau, den jüdischen Priestern war befohlen, das Opferfleisch zu essen. Eben so unzweideutig sind die neutestamentlichen Aussprüche: Luc. 10, 8; Matth. 15, 11; 1 Kor. 10, 25. Der Rath des Apostels Röm. 14, 21 gilt hinsichtlich seines Grundes von jeder Speise, sofern ihr Genuß Anderen zum Ärgerniß gereicht. Wenn es verboten wäre, zu genießen, was durch Zeugung entsteht, so dürften die Katharer auch keine Fische essen. Die Manichäer halten alles Fleisch für eine Schöpfung des Teufels; dagegen 1 Mos. 1, 24; Joh. 1, 3 — und von anderen Gründen abgesehen im Besonderen auch die edle Bildung des menschlichen Leibes. Gegen die Verwerfung der Kindertaufe bringt Ekbert nebst dem, was schon von Gerard und Bernhard erinnert worden, noch vor, wie grausam Gott wäre, wenn er nach Abschaffung der Beschneidung die Kinder, welche das Alter der Mündigkeit nicht erreichen, der ewigen Verwerfung Preis gäbe, wie die Katharer selber zugestehen. Ob dieß mit der Kinderfreundlichkeit Christi stimme? Den Taufritus anbelangend wird erzählt, daß die Katharer, die Wassertaufe verwerfend, die Taufe in einem sorgfältig verfinsterten Gemache bei Fackelschein in Form einer Segnung ertheilen, und dieß die Taufe mit Geist und Feuer nennen. Die Katharer läugnen das Fegfeuer in Widerspruch gegen das apostolische und Athanasianische Symbol und gegen Psalm 23, 7. 9; 67, 19; Oseas 13, 14; Kol. 2, 15. Sie berufen sich auf Luc. 23, 43; Ezech. 33, 12. 14 ff. Aber in ersterer Stelle ist nur von einer singulären, einem Einzelnen zu Theil gewordenen, unbedingten Erlassung der jenseitigen Strafe die Rede, bei Ezechiel nur von einer Erlassung der ewigen Strafe, nicht aber jeder anderen jenseitigen Strafe. Wollte man die Worte der Schrift ohne die nöthige Restriction nach Art der Katharer ausdeuten, so müßte man z. B. aus 1 Petr. 3, 13 folgern, daß die treuen Anhänger Christi gar niemals etwas Schlimmes befahren können, während ihnen doch in Matth. 10, 22; Joh. 16, 33 Verfolgungen aller Art vorausgesagt sind. Die von den Katharern angezogene Stelle Pred. 11, 3 besagt dem Contexte zufolge nur, daß wir unser jenseitiges Loos durch unser diesseitiges Wirken entscheiden. Das Wort judicium bei Joh. 5, 24 bedeutet

das letzte Gericht, welches nach biblischer Lehre auf das Fegfeuer folgt. Für das Fegfeuer sprechen die Stellen 1 Kor. 3, 13; Matth. 12, 32. Die Katharer klagen, in der römischen Kirche sei das wahre Priesterthum nicht mehr vorhanden. Sie wissen freilich, als unwissende Leute, die Epoche nicht anzugeben, in welcher es abhanden gekommen sein soll. Eben so wenig können sie haltbare Gründe angeben, aus welchen die Kirche von dieser Calamität betroffen worden sein soll. Etwa durch Einreißen der Häresie? Nun wissen wir aber, daß die Kirche keine häretischen Bischöfe geduldet hat. Zwei Päpste neigten sich zur Arianischen Häresie; der eine, Leo, starb plötzlich, der andere wurde abgesetzt. Gesetzt aber, ein Bischof oder Priester wird Häretiker, so geht sein kirchlicher Weihecharakter nicht verloren, eben so wenig durch einen schlechten Wandel. Daher sind seine Acte gültig, obwol unerlaubt, weßhalb auch die von einem häretisch gewordenen Bischofe Geweihten bei ihrer Rückkehr in die Kirche in der Regel nur zur Laiencommunion zugelassen werden. — Würden sie aber zur Ausübung kirchlicher Ämter zugelassen, so brauchten sie nicht wieder geweiht zu werden. Die Weiheacte simonischer Bischöfe, die ihres Verbrechens überwiesen waren, wurden cassirt und mit Entsetzung bestraft; die Acte geheimer Simonisten wurden anerkannt, weil sie für gültig galten. Denn die kirchlichen Acte eines sündigen Priesters werden nicht in seinem Namen, sondern im Namen der Kirche vollbracht. Das Gesagte wird durch eine Reihe von Aussprüchen der Päpste und Concilien belegt, nicht so sehr um der Gegner willen, als vielmehr aus Rücksicht auf Katholiken, die in die Klagen der Katharer einzustimmen versucht werden könnten. In Bezug auf die Eucharistie wurde unter Anderem auf die schweren Drohungen des Apostels wider den unwürdigen Empfänger hingewiesen, die nur unter der Voraussetzung, daß im Sacramente wahrhaft Christi Leib geboten werde, einen Sinn haben. Was sollte sonst die Anklage bedeuten, daß der unwürdig Genießende den Leib des Herrn nicht unterscheide? Daß der Leib Christi durch seine vielfältige Austheilung nicht getheilt werde, wird durch das Gleichniß vom Worte beleuchtet, welches vor Vielen gesprochen, von jedem der Hörenden ganz vernommen wird. Gegen den Einwurf, daß der Leib Christi, wenn seine Masse so groß wie der Ermelstein wäre, längst schon verspeist sein müßte, wird auf das evangelische Wunder der Sättigung von

Tausenden mit wenigen Broten und Fischen hingewiesen. Die Behauptung, daß Christus bloß einen Scheinleib gehabt habe, wurde schon von Manes von Zaroe und Arpharad vorgebracht, und widerlegt sich aus vielen Stellen der Evangelien: Luc. 24, 39; Joh. 19, 36; daß er eine von der Gottheit verschiedene menschliche Seele hatte, geht aus Matth. 26, 38; Joh. 10, 18 hervor. Einige aus der Secte behaupten endlich auch, daß die Menschenseelen gefallene Geister seien. In der Kirche hat man von Altersher allgemein an der Ansicht festgehalten, daß die Menschen von Gott geschaffen werden, um den Ausfall zu decken, der im Reiche der Geister durch den Engelfall verursacht worden. Die Gegner, welche dieß nicht zugeben, müssen ihrer Ansicht gemäß die Worte des Apostels Ephes. 1 von der Instauration aller Dinge im Himmel und auf Erden durch Christus so verstehen, daß darin auch die Reintegration der gefallenen Engel mit inbegriffen ist. Wie läßt sich aber dieß mit Matth. 25, 41 vereinbaren? Christus ist nicht gekommen, die bösen Geister zu erlösen, sondern sie zu züchtigen (Matth. 8, 29). Die schließliche Beziehung auf Hohel. 2, 15 zeigt, daß Ekbert die vorhin besprochenen Reden des heiligen Bernhard vor sich hatte. Dasselbe ist auch bei Späteren zu bemerken.

Die Lehren der Katharer wurden zum Theile auch durch die Bekenntnisse Solcher bekannt, welche ihnen früher angehört hatten und später wieder zur Kirche zurückkehrten. So veröffentlichte 1190 Bonacursus, ein ehemaliger Lehrer der mailändischen Katharer, eine Schrift, in deren Eingange er Näheres über ihre Meinungen mittheilt [1]). Sie halten den Teufel für den Bildner, Einige auch für den Schöpfer der Elemente. Der Teufel hat auch den Menschenleib gebildet, und einen Lichtengel in denselben eingeschlossen. Die erste Sünde Adam's war Fornication mit Eva. Aus dem Blute Kain's sind die Hunde entstanden; daher die Anhänglichkeit derselben an den Menschen. Aus der Fornication der Evenstöchter mit den Dämonen entstanden die Giganten, welche durch ihre Väter erfuhren, daß der Teufel Alles erschaffen. Deßhalb reute es diesen, den Menschen geschaffen zu haben (1 Mos. 6, 6); einzig Noe, der dieß nicht wußte, ward aus der Sündfluth gerettet. Das gesammte alte Testament steht unter der Herrschaft des Teufels, der den Elias

[1]) d'Achery I, p. 208—215.

holte, und seinen Engel zu Zacharias sandte. Auch Johannes der Täufer gehört ihm an (Matth. 11, 11; Luc. 7, 19. 20). Die Prophetenaussprüche sind theilweise durch den heiligen Geist, zum Theile aber vom Teufel eingegeben. Der rechte Schächer ist in der Hölle, das Kreuz ist das Zeichen des apokalyptischen Thieres und der Gräuel an heiliger Stätte, der Papst Silvester der Antichrist. Alle Sterne sind Dämonen, die Sonne ist der Teufel, der jeden Monat mit dem Monde, d. i. mit Eva hurt. Nur die Katharer können selig werden. Dieß in Kürze die Sätze, welche außer den bereits in früheren Schriften erwähnten durch Bonacursus mitgetheilt werden. Er sagt überdieß, daß die Sectirer bereits zu einer großen Zahl angewachsen seien, und Städte, Dörfer, Burgen von ihnen voll seien. Er erwähnt neben ihnen die Arnaldisten und ebionitischen Pasagier, und widerlegt jede dieser drei Parteien im Besonderen aus der heiligen Schrift. Erstlich die Katharer. Diese läugnen die Erschaffung aller Dinge durch den allmächtigen Gott; dagegen: Joh. 1, 3. 10; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 10. 11; 3, 4; Apstgsch. 14, 15; 4, 29; 7, 49; 17, 24; Offenb. 4, 11; 14, 7. Gott hat Adam und Eva und das ganze Menschengeschlecht geschaffen; Matth. 19, 4; Marc. 10, 6; Luc. 3, 23 ff.; 11, 40; Gal. 1, 15; Matth. 5, 44; Apstgsch. 14, 17. Das Gesetz Mosis, des Knechtes Gottes, ist von dem allmächtigen Gott gegeben: Matth. 5, 17; 7, 12; 19, 16 ff.; Luc. 2, 22; 16, 29; Röm. 7, 11; Gal. 3, 19. 24. Johannes der Täufer, Abraham, Isaak, Jakob und Moses sind Freunde und Erwählte Gottes: Luc. 1, 13 ff.; Matth. 11, 8 ff.; Luc. 13, 28 ff.; Apstgsch. 3, 13; Offenb. 3, 13 ff.; 15, 2. Die Ehe ist von Gott eingesetzt, und man kann in derselben zur ewigen Seligkeit gelangen: Matth. 5, 31 ff.; 19, 3 ff.; 1 Kor. 7, 1 ff.; 7, 27. 38; 1 Tim. 5, 14. Der Sohn Gottes hat einen wahrhaften und wirklichen Menschenleib angenommen; er schlief, aß und trank, auch nach seiner Auferstehung: Matth. 16; 8, 24; 11, 19; Luc. 24, 38 ff.; Joh. 1, 14; 1 Joh. 4, 2; Offenb. 1, 15. Brot und Wein auf dem Altare werden durch die Consecration in Fleisch und Blut Christi verwandelt; und wer davon nicht genießt, kann nicht selig werden: Matth. 26, 26 ff.; Joh. 6, 54 ff.; 1 Kor. 10, 16; 11, 23 ff. Die Todten werden am jüngsten Tage wieder auferstehen: Luc. 10, 34 ff.; Joh. 6, 39; 1 Kor. 15, 12 ff.; 15, 51. Fleisch, Käse, Eier, Milch können ohne Sünde genossen werden: Matth. 15, 11; Röm. 14, 3. 14. 20; 1 Kor. 10, 25. 27; Kol. 2, 16; 1 Tim. 4, 1 ff.;

Tit. 1, 15. Im Nothfalle schwören ist nicht verdammungswürdig: Matth. 5, 34; 2 Kor. 1, 23; Röm. 1, 9; Hebr. 6, 13 ff.; Offenb. 10, 5. 6. — Als Lehre der Pasagier werden folgende Puncte namhaft gemacht und widerlegt: Das Gesetz Mosis sei jetzt noch buchstäblich zu beobachten; dagegen: Matth. 7, 12; Luc. 16, 16; Röm. 6, 14; 7, 1 ff.; 10, 3; 13, 8; 2 Kor. 5, 17; 3, 6; Gal. 3, 19. 26; 5, 14. 18; 1 Tim. 1, 8 ff.; Hebr. 7, 18; 8, 8 ff.; 8, 14; 7, 12. Der jüdische Sabbat dauere noch immerfort; dagegen: Joh. 5, 10 ff.; 5, 16 ff.; Kol. 2, 16; 2 Mos. 16, 4; Oseas 2, 11; 2 Mos. 20, 8; Psalm 89, 4; Jesai. 63, 23; Jerem. 17, 21. Das Gebot der Beschneidung gelte noch immerfort; dagegen: Röm. 2, 28; Gal. 5, 2; Kol. 2, 11; 5 Mos. 30, 6; Jesai. 43, 18. Christus sei dem Vater nicht gleich, und Vater, Sohn und Geist nicht Ein Gott und Eine Wesenheit; dagegen: Joh. 1, 1; 5, 18; 14, 4; 20, 29; 21, 15; Offenb. 1, 17; Psalm 109, 4; 44, 1; 2, 7; 11, 11; Dan. 3, 92; Malach. 3, 1; Jesai. 66, 6; Mich. 5, 2; Psalm 71, 17; Sprichw. 8, 24; Jesai. 53, 8; Job 28, 21; Jesai. 45, 15; 40, 12; Baruch 3, 36; 5 Mos. 6, 2; Job 33, 4. 6; Psalm 32, 6; 1 Mos. 1, 26; Jesai. 36, 12; 40, 12; 1 Joh. 5, 6. Blut und Ersticktes u. s. w. dürfe man nicht genießen; dagegen: Apstgsch. 15, 20; Matth. 15, 11. — Die Arnaldisten behaupten, man könne die Sacramente aus den Händen der entarteten Priester der katholischen Kirche nicht mehr empfangen. Diese Meinung ist falsch; in der Kirche werden bis an's Ende der Zeiten Gute und Böse vermischt unter einander leben, wie bereits die Arche Noä reine und unreine Thiere in sich aufgenommen; David gehorchte Saul seinem Herrn auch dann, als bereits der Geist Gottes von Saul gewichen; vgl. überdieß Matth. 7, 1; 13, 30. 40; 23, 2; Marc. 1, 44; Joh. 11, 49; 2 Kor. 3, 6. Die sacramentale Gnade ist ein reiner Quell, der ungetrübt durch den unreinen Priester auf das fruchtbare Erdreich frommer Seelen sich ergießt. Auf Stein kann freilich das Wasser nichts gedeihen machen; aber es kann durch steinerne Röhren auf fruchtreiches Erdreich geleitet werden.

An diese Schrift des Bonacursus schließen sich zwei ähnliche aus derselben Zeit an, welche Eberhard von Bethune und Ermengard zu Verfassern haben [1]). Die Argumentationsweise ist dieselbe, wie

---

[1]) Siehe Gretser S. J. Opp. (Ratisbonae 1738) Tom. XII, 2. Abth., p. 117—195; 223—241.

bei Bonacursus; nur verbreiten sie sich auch über die Einwürfe der Gegner und geben einige Puncte über Lehren und Bräuche der Sectirer an, welche von Bonacursus und früheren Schriftstellern nicht erwähnt werden. So beschreibt Irmengard jenen Ritus, welchen die Sectirer Consolation nannten. Der Vorsteher oder in Abwesenheit dessen irgend ein Anderer — selbst Weiber sind hiezu ermächtigt — legt dem zu Tröstenden das Evangelienbuch auf's Haupt, spricht siebenmal das Vaterunser und den Eingang des Johannesevangeliums; dieser Act wird Kranken und selbst Todten zur Vergebung der Sünden applicirt, ohne ihn kann Niemand selig werden. Eberhard von Bethune beweist ihnen aus der Schrift, daß die Ölung der Kranken gut und heilsam, die Wallfahrten löblich seien, daß alle Menschen mit ihren eigenen Leibern und die Weiber mit den Zeichen ihres Geschlechtes auferstehen werden, daß Leibesstrafen und selbst die Todesstrafe zuläßig seien, daß man unter der Kirche ein Haus von Steinen verstehen, die Schrift aber in geistigem Sinne auslegen müsse. Endlich erwähnt er auch noch, daß sie sich in seiner Umgebung in die zwei Parteien der Vallenser (vallis lacrymarum) und Sabatati gespalten haben, ein müssiges Leben führen, auf öffentlichen Plätzen sich herumtreiben und bis zur Abendzeit nicht unter Dach kommen.

Die Erwähnung der Sabatati in einer gegen Katharer gerichteten Schrift weist bereits auf eine Verschmelzung derselben mit den Waldensern hin; denn die Bezeichnung Sabatati oder Insabatati wurde den Waldensern oder Armen von Lyon beigelegt [1]). Als speciell gegen die Waldenser gerichtet darf man die Schrift des Abtes Bernhard von Fontcaud ansehen [2]), welcher in der gleichen Weise, die von Bonacursus, Eberhard, Irmengard befolgt wird, aus der Schrift gegen die von ihm gemeinten Häretiker argumentirt. Seine Schrift ist dem Papste Lucius III. gewidmet, welcher der Erste die Waldenser zu Verona mit dem Banne belegte (1184), zugleich mit den Katharern, über welche schon früher in einer Reihe von Concilien (zu Toulouse 1119; im Lateran 1139; Oxford 1160;

---

[1]) Sabatati ist entweder von Sabots (Holzschuhe) oder Sabates (oberer Theil ihrer Schuhe mit eigenthümlichen Abzeichen) herzuleiten. Vgl. Ricchini a. a. O. p. XXXVIII.

[2]) Gretser l. c. p. 196 — 221.

Tours 1163; Lombez 1176; Toulouse 1178) das Anathem gesprochen worden war. Bernhard wirft seinen Gegnern vor, daß sie dem Papste und den Prälaten den schuldigen Gehorsam versagen; daß sie Laien, selbst Weibern, die Befugniß, zu predigen, zusprechen; daß sie Almosen, Fasten, Gebet und Opfer für die Verstorbenen nicht als wirksam erachten und überhaupt das Fegfeuer läugnen; daß sie behaupten, man solle nicht in den Kirchen, sondern nur zu Hause der Andacht obliegen.

Gegen Waldenser und Albigenser zugleich schrieben Alanus ab insulis [1]) und der Bischof Lucas von Tuy in Gallicien [2]). Des Letzteren Schrift ist in einem ganz eigenthümlichen Geiste abgefaßt, nicht so sehr gelehrte Widerlegung, als vielmehr Erklärung aus dem kirchlich traditionellen Bewußtsein der damaligen Zeit; auch die volksthümliche Ansicht über Wesen und Treiben der verabscheuten Secte ist durch viele eingestreute Erzählungen repräsentirt. Unter den patristischen Auctoritäten werden vornehmlich Gregor der Große und Isidor, der Lehrer der spanischen Kirche, ausgezeichnet und aus den Schriften beider am häufigsten Gregor's Dialogen und Isidor's Werk de summo bono benützt. Auch der Dichter Sedulius wird einige Male citirt. Der Schluß der Schrift enthält eine Rechtfertigung der gegen die Häretiker angewendeten Strafprocedur aus Schrift und Sentenzen der Väter. Aus dem alten Testamente ist für diesen Zweck eine lange Reihe von Stellen, aus dem neuen Testamente Luc. 19, 12; Matth. 22, 6. 7; Apstgsch. 5, 5. 10; Röm. 13, 4; Gal. 5, 12 angezogen.

Eine mittlere Stellung zwischen Katharern und Waldensern nach Zeit und Tendenz nehmen in den ersten Decennien des zwölften Jahrhunderts die Petrobrusianer und Henricianer ein, gegen welche Petrus Venerabilis schrieb [3]). Als specifische Lehrpuncte zählt er Verwerfung der Kindertaufe, des Abendmahls, der Messe, der

[1]) In seinem Werke de fide catholica contra Albigenses, Waldenses, Judaeos et Paganos seu Mahometanos. Herausgegeben von de Visch — und zwar die ersten 2 Bücher in Alani Opp. Antverpiae. 1654, die 2 letzten Bücher in Bibl. Script. Cisterc. Coloniae 1656.

[2]) Bibl. Magn. Patr., Tom. XIII, p. 228—287.

[3]) Adversus Petrobrusianos Haereticos. Bibl. Magn. Patr., XII, 2. Abth. p. 206—255.

Gebete und anderer guter Werke für die Verstorbenen auf; Kirche und Kreuze soll man niederreißen, man kann Gott ebenso gut in Schenke und Stall, wie in den Tempeln anbeten. Auch verlautet, daß Einige aus ihnen die ganze heilige Schrift verwerfen; indeß ist dieß nicht sicher, und man darf annehmen, daß sie wenigstens an den Evangelien festhalten. Dieß ist aber eine Inconsequenz und heißt auf halbem Wege stehen bleiben. Wer die Evangelien annimmt, darf auch den übrigen neutestamentlichen Schriften seine Anerkennung nicht versagen. Zunächst hängen das Lucasevangelium und die Apostelgeschichte innigst zusammen; letztere ergänzt den sichtlich unvollendet gelassenen Bericht der evangelischen Geschichte und ist in gleichem Stile, wie dieser, abgefaßt; mithin müssen beide Schriften Einen Verfasser haben. Die Apostelgeschichte steht ihrerseits wieder zu der Person des heiligen Paulus in engster Beziehung und berührt sich vielfach mit den in den Pauliniſchen Briefen enthaltenen geschichtlichen Angaben. Die Pauliniſchen Briefe für unecht zu halten, verbietet deren hohe Weisheit, die selbst Heiden Bewunderung abnöthigte, nicht nur einem Seneca, sondern sogar einem Nero. Die Petrobrusianer gehen weiter, als je die Häretiker vergangener Zeiten gegangen sind; die Pauliniſchen Briefe zu verwerfen, hat außer ihnen noch niemand gewagt, nicht einmal Manichäus. Welchen Grund haben sie aber, an den Evangelien festzuhalten, wenn sie die Kirche verwerfen? Hat ihnen nicht die Kirche die Evangelien überliefert? Und müssen sie dieselben nicht auf Treu und Glauben von der Kirche annehmen? Oder waren sie etwa selber Zeugen der evangelischen Vorgänge? Nehmen sie aber die Evangelien unter Vermittelung der Kirche an, so können sie sich auch nicht weigern, die übrigen neutestamentlichen Schriften, welche durch das Zeugniß derselben Kirche als echt verbürgt sind, anzunehmen. Die Evangelien selber deuten hinlänglich an, daß in der Kirche die ununterbrochene, durch alle Zeiten dauernde Continuation der ganzen und vollen christlichen Wahrheit zu suchen sei und daher der Christ in keinem Puncte von ihr sich trennen könne. Und unter der Kirche ist da nicht etwa ein Gebäude aus Steinen zu verstehen, sondern die Gesellschaft von gläubigen, frommen und gerechten Menschen als lebendigen Gliedern eines Leibes, und der in diesem Sinne verstandenen Kirche gebührt unbedingtes Zutrauen. Daß sich in dieser Gesellschaft theilweise auch böse und schlimme Menschen

finden, thut dem Wesen der kirchlichen Gesellschaft keinen Eintrag. Dieser Kirche nun und nicht bloß den Aposteln hat Christus den heiligen Geist versprochen, wie aus dem Gebete Christi (Joh. 17) hervorgeht: Nicht bloß für diese (die Apostel), sondern für Alle, die in Kraft des Wortes derselben an mich glauben werden, bitte ich, daß sie Alle Eins sein mögen, wie Du in mir und ich in Dir. ... Ich habe ihnen die Herrlichkeit verliehen, die Du mir gegeben hast, auf daß sie Eins seien. ... Wer die Evangelien annimmt, kann sich auch der Anerkennung der alttestamentlichen Schriften nicht entziehen, weil sie sich auf diese durchgängig zurückbeziehen. Wie eine bereits oben besprochene Schrift Peters des Ehrwürdigen zeichnet sich auch diese durch schwungreiche Wohlredenheit aus, und obwol es nicht fehlen kann, daß sie die von Anderen über die beregten häretischen Lehrpuncte geäußerten Gedanken wiederbringt, so hat sie doch auch nicht wenige neue und originelle Gedanken. So veranlaßt ihn die Verwerfung des Meßopfers zu der Äußerung, daß unter allen ihm bekannten Religionen gegenwärtig keine ein Opfer habe, weder die im äußersten Norden in der Nähe des mäotischen Sumpfes noch spärlich vorkommende idololatrisch-heidnische, noch die mohamedanische, noch die jüdische; wenn man nun überdieß die christliche Religion ihres Opferdienstes berauben will, so hört der specifische Tribut, welcher seit Anbeginn der Welt der Ehre und Majestät Gottes dargebracht wurde, nunmehr gänzlich auf. Die Möglichkeit der Transsubstantiation sucht Peter durch natürliche Analogien zu erläutern. Nicht bloß in der Bibel kommen Verwandlungen natürlicher Substanzen vor, wie z. B. Moses Wasser in Blut, Jesus auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte, sondern auch auf natürlichem Wege kommen solche Verwandlungen vor; die Luft verwandelt sich in Gewölk, das Gewölk in Regen, Schnee, Hagel u. s. w.; der Koral entsteht aus Feuer, durch Königspulver wird Erz in Gold verwandelt, der Alpenkrystall ist verdichtetes Wasser. Im östlichen Spanien sind Berge, welche Steinsalz enthalten; dieses wird wegen seines Glanzes und seiner Durchsichtigkeit hochgeschätzt und Salis gemma genannt. Die Bewohner jener Gegenden lassen es sich viele Mühe kosten, dieses Mineral zu gewinnen, und führen es in großer Menge weg, um es theuer zu verkaufen; die Gruben aber, welche sie in dem Gesteine aushöhlen, füllen sich allmählig wieder mit Regenwasser, und aus diesem

erneuert sich die abgängige Quantität des Minerals wieder. Peter würde dieß nicht glauben, wenn er sich nicht während seines Aufenthaltes in Spanien durch persönlichen Augenschein davon überzeugt hätte.

Die tumultuarischen Secten der Petrobrusianer und Henricianer waren zügellose Haufen, welche auseinanderstoben, nachdem Peter von Bruys der Volkswuth erlegen und Heinrich durch Einkerkerung unschädlich gemacht worden war. Gleicherweise verhielt es sich mit den Anhängern eines Tanhelm und Eon, welche um dieselbe Zeit durch ihre verrückten Einfälle rohe Volkshaufen in den Niederlanden und im nördlichen Frankreich bethörten und fanatisirten. Nachhaltiger war der Widerstand der Albigenser und Waldenser, gegen welche die Kirche Kreuzheere aufbieten und Inquisitionstribunale einsetzen mußte. Das kirchliche Inquisitionsamt bildete sich allmählig aus, bis es im Drange der Umstände einen ständigen Charakter erhielt und durch Gregor IX. 1233 an den Prediger-Orden übertragen wurde. Zu den Inquisitoren aus diesem Orden gehören Rainer († 1248), Moneta († 1250) und Stephan von Borbone († 1262), welche auch Schriften wider Katharer und Waldenser hinterlassen haben. Rainerius Sacchonus war selbst einst Mitglied und Vorsteher der Secte gewesen, bekehrte sich aber, wurde Dominicaner und verfaßte als solcher einen genauen Bericht über Lehren und Bräuche, Ausbreitung und Fractionen (Hauptparteien: Albanenser, Concorrenser, Bajolenser) der Secte [1]). Moneta theilt sein großes Werk [2]) in fünf Bücher, deren erste vier ausschließlich den Katharern gewidmet sind, während das fünfte auch auf die Waldenser Bezug nimmt. Er beschreibt zuerst die beiden Hauptfractionen

---

[1]) Summa de Catharistis et Leonistis sive Pauperibus de Lugduno bei Martene et Durand, Thesaurus, Tom. V, p. 1759—1776. Die von Gretser unter Rainers Namen herausgegebene Schrift (Gretser Opp. XII, und Bibl. Magn. Patr. XIII, p. 297 ff.) gehört einem späteren Verfasser an. Dieser spricht von der Verbreitung, welche die Secte namentlich in Deutschland gefunden habe; in der Diöcese Passau allein hätten sie 41 Versammlungsorte gehabt. Es wird eine ganze Reihe österreichischer Orte genannt, in welchen Anhänger von ihnen gewesen sein sollen: Kemmaten, Drosendorf, Pehaimkirchen, Ibs, Ardach, Seitenstetten, St. Peter in der Au, Weitra, Haag, Steyer, Malsfeld, Sirning, Neuhofen, Grießkirchen u. s. w.

[2]) Herausgegeben, wie schon erwähnt, von Ricchini, Rom 1743.

der Katharer; die eine nimmt zwei Grundwesen, die andere behauptet, daß es nur Einen Schöpfer gebe. Moneta weist die falsche Auslegung zurück, mittelst welcher erstere auf Bibelstellen, wie Sirach 42, 25; Weish. 12, 10; Psalm 81, 10; Matth. 4, 8. 9; Joh. 8, 44 u. s. w., ihren Manichäismus stützen wollen, und bekämpft sie nebstdem auch mit rationellen Gründen. Die Lehre von der Dreieinigkeit wird sehr kurz behandelt. Das Böse kann nur zufälliger Weise von Gott hergeleitet werden, und dieß in mehr als bloß Einer Art; indem nämlich das Gute von ihm kommt, in dessen privativem Charakter eigentlich das Schlimme besteht, und weil ferner die niederen Grade des Guten vermöge ihrer geringeren Vollkommenheit eher der Verschlimmerung anheimfallen können; und endlich konnte, wie die Schönheit eines Weibes den versuchlichen Menschen reizt, die höchste Vollkommenheit den Satan reizen, sich vermessen bis zu Gott zu erheben. Wie als Qualität und Action ist das Böse auch als passio oder Strafe gewissermaaßen von Gott herzuleiten. Die Katharer läugnen den freien Willen der vernünftigen Geschöpfe, weil sie sonst ihre dualistische Grundannahme aufgeben müßten, und weil sie sonst nicht begreiflich machen können, wie aus Gutem Böses entspringen könne. Gott hat die Seelen und Körper der Menschen nicht alle zugleich erschaffen. Die Propheten haben nicht im himmlischen Jerusalem und nicht vor der Schöpfung der Welt geweissagt; die sichtbaren und vergänglichen Dinge stammen von Gott, dem Vater der Gerechten; die Wunder Christi sind im buchstäblichen, nicht im allegorischen Sinne zu verstehen, Geist und Seele sind nicht zwei verschiedene Principe im Menschen, und dieser nicht trichotomisch, sondern dichotomisch zu fassen. — Das zweite Buch wird mit Widerlegung derjenigen Katharer eröffnet, welche zwar nur Ein höchstes Grundwesen annehmen, den Teufel aber die vier Elemente aus der Materie hervorbringen lassen. Die sichtbaren Geschöpfe sind nicht vom Teufel; sie sind gut und nützlich; die Seelen entspringen nicht auseinander; der Genuß gewisser Speisen ist nicht unerlaubt. Der Gott des alten Testamentes ist mit jenem des neuen Testamentes identisch, die angeblichen Widersprüche zwischen seinen Handlungen im alten Testamente und im neuen, seine angebliche Veränderlichkeit, Grausamkeit, Unwahrhaftigkeit im alten Testamente fälschlich ersonnen, was aus einer Reihe alttestamentlicher Bibelstellen nachgewiesen wird. Überhaupt hat Gott sein

Thun nicht vor seinen Geschöpfen zu verantworten, so wenig als der Töpfer vor dem Thone, den er formt. Daß David's Geschlecht unaufhörlich regieren sollte, war ein bedingnißweises Versprechen, welches geistig durch Christi Allherrschaft erfüllt worden ist. Das Schlimme, was Gott geschehen läßt, dient jederzeit seiner Ehre, den Zwecken seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit. Die Gegner, die an Einen Schöpfer glauben und diesen für den guten Gott des neuen Testamentes halten, mögen erklären, warum er die Engel erschaffen, deren Fall er doch voraussah; warum er die Schafe des Hauses Israel gemacht, da er doch wußte, daß sie sündigen würden und vom Teufel viele Martern leiden sollten, ja sogar seinen eigenen Sohn hinrichten würden? — Im dritten Buche wird gezeigt, daß der Engel, der dem Zacharias die Geburt des Johannes verkündete, ein guter Engel war, daß Maria kein Engel gewesen, Christus wahrhaft Gott und als solcher von Ewigkeit gezeugt worden sei, daß er keinen bloßen Scheinleib gehabt, daß der heilige Geist der Vater des Menschen Christi genannt werden könne, daß Christus dem Fleische nach von David abstammte, daß er wirklich gegessen, getrunken u. s. w., eine menschliche Seele gehabt, in die Vorhölle hinabgestiegen u. s. w. Der Antichrist ist nicht bereits gekommen, wie aus 1 Joh. 4, 13 entnommen werden will, sondern wird erst am Ende der Welt erscheinen. Der heilige Papst Silvester ist nicht der Antichrist. Die Gottheit des heiligen Geistes wurde bestritten, weil der Tröster entweder ein anderer Gott als der Sohn sein müsse, oder gar kein Gott sein könne, weil er nichts rede, als was er höre u. s. w. Der heilige Geist ist nicht der Substanz, sondern der Person nach von Christus verschieden, sein Hören geistig als Verstehen und Sein zu nehmen, unter den sieben Geistern Offenb. 1, 4 sind seine sieben Wirkungen zu verstehen. Er wurde schon vor Christi Auferstehung ertheilt, kann von keinem Menschen gegeben werden und ist keine unverlierbare Gabe. — Das vierte Buch handelt von den Sacramenten, von der Auferstehung und vom jüngsten Gerichte. Zuerst wird die Meinung widerlegt, daß die Taufe Johannis vom Teufel entsprungen sei; sodann werden die Gründe beleuchtet, aus welchen die kirchliche Taufe verworfen wird. Die Katharer beriefen sich namentlich auf 1 Petr. 3, 21: „Nicht die Taufe, welche den Unflat des Fleisches wegnimmt, sondern der Bund eines guten Gewissens mit Gott

macht selig.“ Moneta bemerkt, daß gelesen werden müsse: Nicht nur die Taufe u. s. w. Die Katharer verwerfen die Kindertaufe unter Anderem auch aus dem Grunde, weil Christus von den zu Taufenden Glauben verlange (Marc. 16, 15. 16); Moneta bemerkt, daß die bezügliche Stelle bloß von den Erwachsenen gemeint sei. Falsch ist es, wenn die Katharer sagen, die Kirche habe bloß, um Ärgerniß zu verhüten, einige Zeit die Wassertaufe beibehalten. Die Katharer sind im Irrthume, wenn sie meinen, daß die Kirche eine absolute Nothwendigkeit der Firmung behaupte; die Katholiken wissen recht wol, daß man von einer Firmung der Apostel oder des Schächers am Kreuze durch Christus in der Schrift nichts finde. Was er zur Vertheidigung der übrigen Sacramente sagt, kann hier übergangen werden. Unter den Einwürfen gegen die Auferstehung kommt auch jener vor, daß der Leib ein bloßes Werkzeug der Seele sei und demnach an Verdienst oder Mißverdienst der ihn gebrauchenden Seele keinen Antheil habe. Moneta bemerkt, daß der Leib mehr als bloß Werkzeug der Seele sei; man müsse zwischen Werkzeug (Instrument = quasi in strue operationum positum) und Organ (= ab origine natum) unterscheiden. Der Leib ist als Organ der Seele ein constitutiver Theil des Menschenwesens und nimmt auf die Eigenschaften und Wirkungsweisen der Seele Einfluß. Die Gegner sagen, der Leib habe keine zukünftige Vergeltung zu erwarten, weil er nur gezwungen den Willen der Seele vollbringe. Sie übersehen jedoch, daß dasjenige, was keinen Willen hat, auch nicht gezwungen, d. i. gegen seinen Willen zu etwas genöthigt werden könne; mithin ist der Einwand kraftlos. Allerdings thut der Leib das Gute nicht freiwillig; wollte man ihm aber deßhalb den Antheil an der ewigen Belohnung absprechen, so müßte man gleichfalls den Seelen verstorbener Kinder, die auf Erden nicht zum freien Gebrauche ihres Willens gelangten, die Möglichkeit, selig zu werden, absprechen. Das Wort der Schrift: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen“ ist theils von den fleischlichen Werken der Sünde gemeint, theils gegen den Irrthum der Pharisäer gerichtet, welche meinten, daß es im zukünftigen Leben noch ein Freien von Mann und Weib geben werde. — Das fünfte Buch vertheidigt das äußere Kirchenthum [1]) und dessen

[1]) Namentlich hält Moneta für nöthig, die römische Kirche wider die Verun-

Bräuche und Institutionen gegen die Angriffe der Sectirer, verfährt auch angriffsweise gegen dieselben, um ihnen (namentlich den Waldensern) nachzuweisen, daß bei ihnen die wahre Kirche Gottes nicht sei; denn sie sind neueren Ursprunges, verachten die geistliche Herrschaft (2 Petr. 2, 1) und können die doch von ihnen selber zugestandenen Ämter und Weihegrade der Diakonen, Priester und Bischöfe in ihren Gemeinden nicht aufzeigen. Wenn die Waldenser behaupten, einen Bischof zu haben, so müsse man sie fragen, woher er seine Weihe habe: sich selbst kann er nicht geweiht haben, wofern er nicht der Antichrist sein soll (Hebr. 5, 4. 5); daß er aber unmittelbar von Gott die Weihe sollte empfangen haben, läßt sich durch keine Stelle der Schrift erhärten. — Der Inhalt dieses Werkes beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Widerlegung der Waldenser und Katharer, sondern bietet eine vollständige Darlegung des Systemes der kirchlichen Theologie in der damals gebräuchlichen Form und Behandlungsart. Einzelne Lehren der sogenannten natürlichen Theologie, d. i. die durch die Vernunft erkennbaren Glaubenswahrheiten sind sehr ausführlich bedacht, z. B. die Zeitlichkeit der Weltschöpfung, die Unsterblichkeit der Seele, in deren Nachweis Moneta sich vornehmlich an Wilhelm von Auvergne hält; und überhaupt ist keine für die damalige Zeit wichtige theologische Frage übergangen, daher Moneta's Werk in Hinsicht auf Rang und Bedeutung den anderen Summen und theologischen Hauptwerken seines Zeitalters zur Seite zu stellen ist.

Auch Stephan von Borbone gibt ausführliche Nachrichten über die Katharer und Waldenser, und zählt fünfzehn Classen dieser Häretiker auf. Sein Werk de septem donis spiritus sancti, in welchem diese Angaben enthalten sind, ist überhaupt als großes Sammelwerk merkwürdig; Stephan beabsichtigte in demselben ein mit Beispielen der mannigfaltigsten Art reichlich ausgestattetes Predigermagazin zu liefern, und sammelte zu diesem Endzwecke mit großem

---

glimpfungen und Schmähungen von Seite der Sectirer zu vertheidigen. Sie ist nicht das Weib, von welchem in Offenb. 17, 3 die Rede ist, noch das Thier, auf welchem das Weib saß. Die römische Kirche hat nicht erst mit Constantin oder Silvester, sondern mit Petrus ihren Anfang genommen; Petrus war wirklich in Rom, wofür 1 Petr. 5, 13 zeugt. Die Reichthümer der Kirche werden aus Jesai. 60, 6 gerechtfertigt u. s. w.

Aufwande von Mühe, wie er selbst sagt, Belege aus der Bibel, aus Petrus Comester (Historia scholastica), Josephus Flavius (Antiquitt. und Bell. jud.), Hegesippus (de cladibus Judaeorum), Orosius, Eusebius (Kirchengeschichte in der Übersetzung des heiligen Hieronymus), Historia tripartita (von Cassiodor übersetzt), Gregor von Tours (Historia Francorum), Historia Britonum, Beda (Historia Anglorum), Jacob von Vitry (Historia transmarina), Historia Antiochena, Gottfried von Parma (Pantheon) — ferner aus den Chroniken des Eusebius, Hieronymus, Beda, Rhegino, Odo, Hugo von St. Victor, Cardinal Romanus, Johannes de Malliaco aus dem Predigerorden; aus Turpin (Historia de Runcevallis), Gervasius (de solatiis imperialibus et mirabilibus variarum terrarum, ad Ottonem IV.); nebstdem aus verschiedenen Lebensbeschreibungen der Heiligen und Väter, aus Johannes Damascenus (Barlaam und Josaphat), Gregor dem Großen (Dialogi), aus Sammlungen von Sentenzen der Philosophen, aus philosophischen und naturwissenschaftlichen Werken, aus den Schriften des Peter von Clugny und Petrus Alphonsus, aus der Beispielsammlung des Jacob von Vitry und aus dem Buche des Peter von Tarentasia über die Wunder der heiligen Jungfrau; aus den Werken des heiligen Augustinus, aus den Homilien von Chrysostomus und Gregor dem Großen, aus verschiedenen theologischen Werken und Summen, namentlich des Dominicaners Wilhelm von Peraut, aus den Calendarien Beda's und des Mönches Usuard, der auf Befehl Karl's des Großen schrieb; endlich aus glaubwürdigen Mittheilungen verschiedener gelehrter Männer und Prediger. Das Werk ist, seinem Titel gemäß, in sieben Bücher abgetheilt, jedes Buch in Titeln, die Titel in Capitel, jedes Capitel in sieben Unterabtheilungen geschieden, welche zur leichten und bequemen Citation mit den sieben ersten Buchstaben des Alphabetes bezeichnet sind, in Nachahmung der siebenfachen Zertheilung, welche Hugo von St. Caro zu gleichem Zwecke mit jedem Capitel der Bibel vorgenommen hatte. Am Anfange einer jeden Abtheilung sind einige Gedächtnißverse vorausgestellt, welche den Inhalt der nachfolgenden Abhandlung kurz zusammenfassen. Im ersten Buche de dono timoris wird von Allem gehandelt, was den Menschen erschüttern und von der Sünde zurückschrecken soll, Tod, Gericht, Fegfeuer, Hölle u. s. w. Im zweiten Buche de dono pietatis wird von dem gehandelt, was den

Menschen zum trostreichen Hoffen aufrichtet, von den Verheißungen Gottes, von seiner Barmherzigkeit, von der Menschwerdung, vom Leiden Christi, von der Kraft des Kreuzes, von der Mutter Christi u. s. w. Das dritte Buch de dono scientiae redet von dem, was der Mensch zu thun hat, um von der Sünde frei zu werden und kraft der Gabe der Wissenschaft in Mitte der verdorbenen Welt gerecht zu wandeln. Das vierte Buch de dono fortitudinis handelt vom Kampf wider Versuchungen und Meidung böser Gelegenheiten, von verschiedenen Gefahren und Sünden, welchen in Kraft des Gnadengeschenkes der Stärke begegnet werden muß. Das fünfte Buch de dono consilii handelt von der Standeswahl, insbesondere von den kirchlichen Ständen der Prälaten und Religiosen. Das sechste Buch de dono intellectus spricht von Glaubenssachen, von den Artikeln der katholischen Glaubenslehre und von den Sacramenten. Das siebente Buch de dono sapientiae handelt von Gottes- und Nächstenliebe, Contemplation und ewiger Seligkeit.

Die gelehrte und systematische Theologie überließ die directe und unmittelbare Bekämpfung der neuen Irrlehren den Missionspredigern und anderen theologischen Controvertenten, welche mit den Secten und deren Häuptern in unmittelbare Berührung kamen. Sie begnügte sich damit, das Materiale zur Bekämpfung der falschen Meinungen zu liefern; und da diese größtentheils Repristinationen von einst schon dagewesenen Häresien waren, so diente deren gelehrte Widerlegung zugleich den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart. Aus den Schriften des heiligen Thomas gehört hieher die Widerlegung des Manichäismus und Doketismus, Arianismus und Ebionitismus (gegen die Pasagier) und der damit zusammenhängenden Origenistischen Irrthümer, die philosophisch scholastischen Erörterungen über die Transsubstantiation, die Nachweisung der ausschließlichen Giltigkeit der von den geweihten Priestern der Kirche gespendeten Sacramente, die Vertheidigung der Suffragien für die Verstorbenen und der christlichen Auferstehungslehre. Auch seine Auseinandersetzungen über Fornication und Ehe, häretische Verdammung der letzteren und Gestattung der ersteren sind hieher zu beziehen [1]).

Origenes hat sich, wie Thomas bemerkt, viele Irrthümer zu

[1]) Gent. III, qu. 121—126.

Schulden kommen lassen, weil er sich den Anregungen der antiken Philosophie in ungeordnetem Maße hingab; er berührt sich einerseits fast mit den Manichäern, andererseits mit den Arianern. Er glaubte, daß es außer Gott keine reine Geistigkeit gebe [1]); das ewige Wort des Vaters (Joh. 1, 1) wollte er im metaphorischen Sinne und nicht als göttliche Hypostase verstanden wissen [2]). Anfangs habe Gott nur englische Wesen und keine anderen geschaffen; der Unterschied in der Ordnung der Geschöpfe sei erst durch das freie Verhalten der englischen Wesen herbeigeführt worden. Einige nämlich schwangen sich durch Bewährung eines guten Willens zu höheren Stufen auf, andere sanken nach verschiedenen Graden ihrer Schuld abwärts, und wurden in Körpern verschiedenen Ranges eingekerkert. Zur Hervorbringung der Materie gab eben erst der Engelfall Anlaß; die verschiedenen Rangstufen des Körperlichen sind gleichfalls durch die verschiedenen Grade der Schuld bedingt [3]). Dabei behauptete er die immerfort dauernde Möglichkeit, Entgegengesetztes zu wählen, so daß auch die bereits selig gewordenen Geister noch einmal unselig werden, die bösen aber noch zum Guten sich bekehren können [4]).

Indem Origenes alle Engel unmittelbar durch Gott geschaffen werden läßt, steht er höher, als die arabischen Philosophen, welche in absteigender Ordnung ein himmlisches Wesen aus dem anderen hervorgehen lassen. Eine ursprüngliche Gleichheit derselben nahm er vielleicht deßhalb an, weil er sah, daß verschiedene Dinge, welche ihrer Materie nach differiren, in Hinsicht auf ihre gemeinsame Form einander gleich sind. Da er die Engel nicht als reine Formen erkannte, so konnte er auch nicht auf den Gedanken kommen, daß sie sich durch nichts als durch ihre Formen unterscheiden können, diese sonach nothwendig ungleich sein müssen. Eine solche Ungleichheit ist auch durch die Wohlordnung des Universums gefordert; dieses wäre kein vollkommen Ganzes, wenn es aus lauter gleichen Theilen bestünde, gleichwie der menschliche Körper oder ein gesell-

---

[1]) 1 qu. 51, art. 1. — Indeß lasse sich nicht mit Gewißheit sagen, ob Origenes diese Ansicht als seine eigene vertrete; vgl. Pot. qu. 6, art. 6, ad 2^{dum}.

[2]) 1 qu. 31, art. 1.

[3]) Opusc. 15: De subst. sep., c. 12.

[4]) De malo, qu. 16, art. 5.

schaftlicher Organismus ohne Diversität und Ungleichheit seiner einzelnen, verschiedenen Sonderzwecken dienenden Glieder kein durchgebildetes und vollkommenes Ganzes darstellen könnte. Eben so gäbe es ohne ausgezeichnete, göttähnlichste Wesen von bevorzugter Rangstellung keine vollkommenste Repräsentation Gottes durch die Creaturen; die Vollkommenheit der Repräsentation fordert, daß Gott nicht nur als Seiender, sondern auch als eminirende Ursächlichkeit repräsentirt werde, daher es höher gestellte Wesen geben muß, deren Einwirkungen niedere unterstellt sind. Zudem wären mehrere geistige Wesen derselben Art neben einander entweder unvollkommen oder überflüssig; überflüssig, wenn jedes aus ihnen dieselbe Art vollkommen darstellen soll. Eine unvollkommene Darstellung aber kann nicht zugegeben werden; daher auch keine Nothwendigkeit einer numerisch simultanen oder successiven Mehrheit zur wechselseitigen Ergänzung innerhalb derselben Art [1]).

Nach Origenes hätten die menschlichen Seelen durch einen vorzeitlichen Fall ihre gegenwärtige Verbindung mit dem Körper sich als Strafloos zugezogen [2]). Sonach wäre der Mensch rein zufälliger Weise in den Weltzusammenhang eingetreten (gegen Weish. 11, 21) und das Menschsein wäre ein Übel (gegen 1 Mos. 1, 31). Die Schrift stellt eine solche vorzeitliche Sünde geradezu in Abrede (1 Mos. 25, 23). Wäre die Seele anfangs ohne Körper erschaffen worden, so müßte sie ohne alle sinnliche Vermittelung bereits im Besitze aller Erkenntnisse sein, und das actuelle Erkennen wäre nach Platonischer Weise nur als ein Erinnern zu nehmen; der Körper wäre lediglich ein Hinderniß ihres Erkennens und Ursache des gegenwärtigen Nichtwissens um das einst schon Gewußte. Nun zeigt die Erfahrung ohne Ausnahme, daß aus einem noch ununterrichteten Menschen kein anderes Wissen, als das um allgemeine Principien hervorzulocken ist; auf jedes weitere Wissen wird er erst durch Application dieser Principien auf die Erfahrung hingeleitet, mithin ist ihm von Natur aus nichts eigen, als die Fähigkeit, jene Principien zu erkennen. Auch kommen nicht alle Menschen auf gleiche Resultate ihrer Schlüsse, obwol alle nach gleichen allgemeinen Principien urtheilen; ein Beweis, daß das durch Schlüsse vermittelte Wissen

---

[1]) Opusc. 15, c. 12.

[2]) Gent. II, 83.

dem Menschen nicht angeboren ist. Der sachliche Inhalt der Erkenntnisse ist für den Denkenden eben so zufällig, wie die Farben bei Apperception des Gesichtssinnes. Aber selbst die Erkenntniß der allgemeinen Principien wird in uns erst durch die sinnliche Erfahrung hervorgerufen; denn wer nicht zuerst ein Ganzes durch Erfahrung kennen gelernt hat, ist auch nicht fähig zu erkennen, daß das Ganze größer als der Theil sei. Endlich würde die Lehre von der Präexistenz der Seelen auf die Seelenwanderung hinführen, sofern nämlich nichts hindert, eine endlos fortdauernde Menschenzeugung anzunehmen, die aber nicht anders bewerkstelligt werden kann, als daß, wofern man nicht eine unendliche Zahl präexistenter Seelen annehmen will, die schon einmal dagewesenen Menschenseelen wieder in neue Körper eintreten. Dieß ist aber vermöge der wesentlichen Zusammengehörigkeit einer bestimmten Seele mit einem bestimmten Leibe nicht möglich. Also ist auch die Lehre von der Präexistenz der Seelen, deren Consequenz die Seelenwanderung wäre, zu verwerfen. Aber auch abgesehen von dieser Consequenz erweist sich aus dem Begriffe der Seele die Präexistenz derselben als undenkbar. Die Seele ist ihrem Begriffe nach die Form eines Körpers; also kommt es ihr ihrer Natur nach zu, mit dem Körper vereinigt zu sein, die Trennung vom Körper aber ist für sie etwas Accidentelles. Die Seele ist als Wesensform des Menschen ein Theil seiner Natur. Jeder Theil aber ist für sich unvollkommen, allenthalben existirt in der natürlichen Ordnung der Dinge das Vollkommene früher als das Unvollkommene. Also müssen die Menschenseelen ursprünglich mit ihren Körpern zugleich geschaffen worden sein. Wo nicht, so müßten sie entweder gewaltsam von der Vereinigung mit den Körpern abgehalten oder gewaltsam dazu vermocht worden sein. Im ersteren Falle wäre ihr primitiver Zustand unnatürlich gewesen, im letzteren Falle wäre das Menschsein selber etwas Unnatürliches.

Die von den Katharern, Waldensern, Pasagiern u. s. w. behaupteten Irrthümer über Gott und Christus ließen sich sämmtlich auf bereits dagewesene Irrlehren zurückführen. Darum konnte es genügen, auf die gelehrte theologische Widerlegung dieser zurückzuweisen. Dieß thut auch Thomas, und stellt sich bei den hieher bezüglichen Nachweisungen [1]) grundsätzlich auf den Standpunct der

[1]) Gent. IV, c. 2 ff.; c. 27 ff.

Schrifttheologie; der Speculation bleibt nur die Aufgabe, die biblischen Ideen und Vorstellungen als denkbar nachzuweisen und analogische Erläuterungen derselben zu geben. Die Schrift lehrt eine ewige Zeugung in Gott, und ein darin begründetes Verhältniß göttlicher Vaterschaft und Sohnschaft: Matth. 11, 27; Marc. 1, 1; Joh. 1, 14. 18; 3, 35; 5, 21; Röm. 1, 1—3; Hebr. 1, 1. 2. 6; Sprichw. 30, 4; 8, 23—25; Psalm 2, 7; 88, 27; Jesai. 66, 8. 9. Für die Gottheit des Sohnes sprechen die Stellen: Job 38, 28. 29; Joh. 1, 1. 14; Tit. 3, 4; Psalm 44, 7. 8; Jesai. 9, 6; Matth. 16, 16. Christus ist nicht bloß in adoptivem Sinne Sohn Gottes, wie Cerinthus und Ebion, Paulus Samosatenus und Photinus meinten: Sprichw. 8, 24. 29. 30; Joh. 1, 1. 3; 3, 13; 6, 38; Phil. 2, 6. 7; Hebr. 3, 5. 6 vgl. mit 2 Mos. 23, 11; Matth. 3, 17; Röm. 8, 29; Gal. 4, 4. 5; 3 Mos. 20, 8; Jesai. 43, 25 vgl. mit Hebr. 2, 11; 13, 12; Matth. 9, 6 vgl. mit Matth. 1, 21. Gegen die Sabellianer und Patripassianer: Joh. 6, 38; 17, 15; 10, 30; 1, 1; Sprichw. 8, 30; Oseas 1, 7; 1 Mos. 1, 26; 1 Joh. 5, 20; Matth. 3, 17. Gegen die Arianer und Eunomianer, mit deren Behauptungen jene der Platoniker und des Avicenna Ähnlichkeit haben: Hebr. 1, 5; Joh. 1, 14; 1 Joh. 5, 20; Röm. 9, 5; Tit. 2, 3; Jerem. 23, 5. 6; Kol. 2, 9. 3; Joh. 5, 18. 19. 23. 26; 16, 15; 17, 3. 10; Phil. 2, 6. 7; Psalm 88, 7; 82, 2; 96, 7; Kol. 1, 15. 16. 17; Hebr. 1, 3. 6; Joh. 1, 3; Sprichw. 8, 30; 1 Joh. 5, 10. Die von den Arianern citirte Stelle Joh. 17, 3 muß mit 1 Joh. 5, 20 zusammengehalten werden, 1 Tim. 6, 15 mit Offenb. 19, 13. 16; 1 Tim. 6, 16 mit Joh. 11, 26 und Matth. 11, 27; Joh. 14, 28 mit Phil. 2, 6. 7 und Hebr. 2, 9; 1 Kor. 15, 28 bezieht sich auf den Menschen Christus (vgl. 1 Kor. 15, 21); zum Verständniß von Joh. 10, 29 muß Joh. 10, 30 und Phil. 2, 9. 10 beigezogen werden u. s. w. Eben so zerfallen die von Sabellius und Photinus aus der Schrift beigebrachten Einwände in sich selbst, da sie auf einer unrichtigen Auffassung der bestrittenen Kirchenlehre beruhen. — Der heilige Geist ist keine Creatur: 1 Kor. 6, 19 zusammengehalten mit Psalm 10, 5 und 1 Kor. 6, 15; 5 Mos. 6, 13 vgl. mit Phil. 3, 3 (nach griechischer und älterer lateinischer Lesart); 3 Mos. 22, 9 vgl. mit 1 Kor. 6, 11 und 2 Thess. 2, 12; Joh. 6, 58 mit Joh. 6, 64 und Röm. 8, 13; Joh. 5, 21 mit Röm. 8, 11; Psalm 103, 30 mit Job 33, 4 und Sirach 1, 9; 1 Kor. 2, 10. 11 mit Matth. 11, 27 und Jesai. 24, 16;

1 Kor. 2, 9 mit Jesai. 64, 4; Apstgsch. 28, 25. 26 mit Jesai. 6, 8. 9; 4 Mos. 12, 6 und Psalm 84, 9 mit Apstgsch. 1, 16; Matth. 22, 43. 44 und 2 Petr. 1, 21; Dan. 2, 28 mit 1 Kor. 2, 10 und 14, 2; Psalm 93, 10 und Dan. 2, 21 mit Joh. 14, 26; 2 Kor. 13, 3 mit Matth. 10, 20; 2 Kor. 6, 16 mit 1 Kor. 3, 16; Jerem. 23, 24 mit Weish. 1, 7, Psalm 137, 7. 8, Apstgsch. 1, 8; 1 Kor. 14, 2. 21; 2, 24. 25 vgl. mit Jerem. 17, 9. 10; 1 Kor. 14, 32. 33; Gal. 4, 4. 5 mit Röm. 8, 15; 1 Kor. 12, 6 mit 12, 11. Der heilige Geist ist eine Hypostase, nicht bloß eine Kraft oder Eigenschaft oder mitgetheilte göttliche Qualität, wie die Macedonier meinten: Röm. 5, 5; 1 Kor. 12, 8; Joh. 15, 26; 16, 14; Apstgsch. 13, 2. 4; 15, 28; Matth. 28, 19; 2 Kor. 13, 13; 1 Joh. 5, 7; 1 Kor. 2, 10. 11; Matth. 10, 20 vgl. mit Marc. 13, 11; endlich die Mittheilung des Geistes vgl. mit Joh. 13, 27 und Apstgsch. 5, 3, wo offenbar ein persönliches Princip gemeint ist. Die Stellen Psalm 148, 8; Amos 4, 13; Zach. 12, 1 beziehen sich nicht auf den heiligen Geist, beweisen mithin auch nicht seine Creatürlichkeit; Joh. 16, 13 beweist nur sein esse ab alio; 4 Mos. 11, 17 bezieht sich nicht auf sein Wesen, sondern auf sein Wirken; Joel 2, 10 soll bloß die Fülle seiner Gaben und die Ordnung im Wirken der göttlichen Personen ausdrücken u. s. w. — Die Incarnation des Wortes ist bezeugt durch Joh. 1, 14; Phil. 2, 6. 7; ferner durch Joh. 14, 28 und Matth. 26, 38 vgl. mit Joh. 10, 30; 16, 15. Die Ebionitische Ansicht von Christus, die auch von Cerinth, Paul von Samosata und Photin getheilt wird, streitet im Besonderen noch mit Joh. 6, 38; 16, 28 u. s. w. Die doketisch-manichäische Ansicht ist mit dem Geiste der Bibel gar nicht verträglich, die so verstanden werden will, wie sie spricht (Joh. 20, 31) und überall, wo es sich um ein bloßes Scheinen und Erscheinen handelt, dieß ausdrücklich angibt (z. B. 1 Mos. 18, 2 vgl. mit 18, 25. 27; Jesai. 6, 1; Ezech. 8, 3); eben so wenig kann aus Röm. 8, 3 gefolgert werden, daß das Wort similitudo in Phil. 2, 7 bloße Menschenähnlichkeit ausdrücke, indem beigesetzt ist: forma servi u. s. w., welcher Ausdruck, verglichen mit dem vorausgehenden: in forma Dei nicht etwas Scheinbares, sondern etwas Wesenhaftes ausdrückt. Auch der weitere Zusatz: Obediens usque ad mortem, schließt die doketische Fassung aus. Die etwaige Berufung auf Matth. 14, 26 wird durch den unmittelbar folgenden V. 27 widerlegt. Vgl. ferner Luc. 24, 27—29; Apstgsch. 10, 40. 41;

1 Joh. 1, 1; 1 Kor. 15, 14. 15; Joh. 18, 37 vgl. mit Sirach 24, 4; Offenb. 5, 9. Valentinus behauptete, Christus hätte keinen irdischen, aus Maria gebildeten Leib gehabt, sondern einen himmlischen. Aber hätte Christus keinen irdischen Leib gehabt, so wäre auch sein Fleisch und Gebein nicht wahres Fleisch und Gebein gewesen (vgl. dagegen Luc. 24, 39); sein Leib hätte gleich den himmlischen Körpern inalterabel, incorruptibel und an ein bestimmtes Ubi gebunden sein müssen. Ferner sprechen gegen Valentinus die Stellen Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Matth. 1, 16; Psalm 21, 23; Hebr. 2, 11. 12. 14. Valentinus beruft sich auf Joh. 3, 13. 31; er übersieht aber, daß Joh. 3, 13 mit dem Herabsteigen des Menschensohnes vom Himmel zugleich sein Bleiben im Himmel behauptet wird; also ist der Sohn Gottes nicht insoweit er selber Gott ist, vom Himmel herabgestiegen, da er als Gott ohnehin Himmel und Erde erfüllt (Jerem. 23, 24), sondern insoweit er sich eine irdische Substanz als Leib aneignete. Apollinaris meinte gar, es wäre etwas vom Logos in Fleisch verwandelt worden; wie widersinnig diese Annahme sei, ist leicht einzusehen; sie streitet gegen Gottes Unveränderlichkeit und gegen die Untheilbarkeit des göttlichen Logos. Die Berufung auf Joh. 2, 9 ist unstatthaft, weil das Wort auch nach der Einfleischung Wort blieb (Offenb. 19, 13). Die Philosophie sagt, daß zwei Dinge nur dann in einander übergehen können, wenn sie an demselben Genus und an derselben Materie Theil haben. Jeder wirkliche und wahre Leib wird aus einer bestimmten Materie gebildet; wäre Christi Leiblichkeit nicht aus der Materie gebildet worden, so hätte er gar keinen Leib, sondern bloß einen Scheinleib gehabt. Arius sprach Christo die menschliche Seele ab, und setzte an deren Stelle den Logos, den er, weil derselbe nach Arius dem Vater nicht gleich, also nicht absolut war, zum Träger aller specifisch menschlichen Seelenzustände machte. Aber Gott kann nicht Wesensform eines Körpers sein; Christus ist ohne specifisch-menschliche Seele nicht wahrhaft Mensch, und auch das Leibliche an ihm ist, weil im Menschen durch die formirende Seele bedingt, nur in äquivoker Weise etwas Menschliches zu nennen; er könnte darum auch nicht Menschensohn genannt werden. Christus legt sich selber auf das Entschiedenste eine menschliche Seele bei (Matth. 26, 38; Joh. 12, 27); und zudem wären gewisse Affecte, wie Traurigkeit, Zorn u. s. w. ohne sensitive Seele gar nicht denkbar. Bei dieser Gelegenheit mag auch bemerkt

werden, daß die nach Origenes und Arius bloß metaphorisch gelten sollende Bezeichnung Logos keine Verneinung, sondern eine Affirmation des wahrhaften gottgleichen Wesens des Logos ist, indem jede metaphorische Bezeichnung etwas voraussetzt, von dem die Bezeichnung in Wahrheit und eigentlichst gilt. Apollinaris hat, durch die wider Arius sprechenden evangelischen Zeugnisse vermocht, eine sensitive Seele in Christus zugegeben; sprach ihm aber die intellective Seele ab, an deren Stelle er den Logos setzte. Aber dann wäre Christus noch immer nicht wahrhaft Mensch gewesen; seine sensitive Seele müßte als eine Species der unvernünftigen Seele mit irgend einer Thierspecies identisch sein; es ließe sich nicht erklären, warum sein Leib nach Art anderer, für den Gebrauch vernünftiger Menschenseelen eingerichteter Leiber organisirt gewesen; der Affect der Verwunderung (Matth. 8, 20) wäre an ihm unerklärlich. In Joh. 1, 14 ist Fleisch gleichbedeutend mit Mensch; vgl. Jesai. 40, 5; 2 Mos. 1, 5. Hatte Christus eine menschliche Seele, so konnte diese nicht vor Erzeugung seines Leibes existirt haben; daher ist es falsch, wenn sie Origenes vor allen Körpern zugleich mit allen Geistern geschaffen werden läßt. — Theodor von Mopsveste und Nestorius reden von einem bloßen Einwohnen des Logos im Menschen Jesus ohne wesenhafte und persönliche Einheit beider, mit Berufung auf Joh. 2, 19. 21; Kol. 1, 19; Joh. 8, 29; 1 Kor. 6, 17. Aber ein bloßes Einwohnen des Logos ist ja noch keine Incarnation des Logos; ferner drückt die Schrift ersteres ganz anders aus, als im Begriffe des letzteren liegt; factum est verbum Domini ad Jeremiam oder in manu Haggaei u. s. w. ist etwas ganz Anderes, als: Verbum caro factum est. Zudem könnte Christus seine Ichheit nicht als göttliche bezeichnen, wenn er bloß ein überschwenglich durch Gott begnadigter Mensch wäre. Vgl. Joh. 8, 58; 10, 30; 6, 51. Wie das Niedersteigen vom Himmel dem Logos zukommt, so die Auffahrt in den Himmel dem Menschen Jesus; Beides aber wird in der Schrift von Einer Person ausgesagt (Ephes. 4, 10). Christus sagt von sich, er sei vor aller Welt gewesen (Joh. 16, 28), was von ihm als Menschen nicht gelten kann. Ferner ist zu berücksichtigen: Joh. 1, 10. 11; Hebr. 10, 5; 2, 10; Sprichw. 16, 4 vgl. mit Joh. 1, 3; Psalm 83, 12 und 36, 39; Psalm 33, 10; 1 Kor. 2, 8; Röm. 8, 32; Joh. 3, 14—16; Röm. 5, 8. 9; Gal. 4, 4; Psalm 30, 6; Röm. 9, 5; Phil. 2, 6. 7; Hebr. 2, 16; Kol. 1, 16. 18;

1 Kor. 8, 6; Joh. 6, 40 und 10, 28 vgl. mit Matth. 11, 29. Wäre die bloße Einwohnung schon Incarnation, so müßte nach der Taufe (Luc. 4, 1) auch der heilige Geist in Christus incarnirt worden sein. Maria wird mit Recht Mutter des Sohnes Gottes genannt; zwar ist nur der Leib Christi aus ihr genommen, aber dieser Leib ist der Leib des Sohnes Gottes, d. h. des Wortes Gottes; und auch alle anderen Menschen haben bloß den Leib von den Eltern, die Seele aber von Gott. — Eutyches läßt Göttliches und Menschliches in Christo in Eine Natur zusammenfließen. Mit Unrecht; denn es ist schon gezeigt worden, daß Leib und Seele Christi nach der Incarnation als etwas vom Logos wesentlich Verschiedenes sich bethätigten; also ist die menschliche Natur Christi von seiner göttlichen verschieden. Man kann nicht sagen, daß die forma Dei und die forma servi (Phil. 2, 6. 7) dasselbe seien; denn sonst wäre letztere nicht als etwas Neues zur ersteren hinzugetreten (accepit). Auch ist die forma Dei durch die Incarnation nicht zerstört worden, und eben so wenig die forma servi in der forma Dei untergegangen; also blieben die zwei Naturen neben einander bestehen. Eine Einheit von Zweien kann auf dreifache Weise bewerkstelligt werden: Entweder dadurch, daß die beiden geschiedenen Dinge überhaupt in ein Verhältniß zu einander gebracht werden, während jedes für sich als Ganzes besteht, wie die Häuser einer Stadt; oder indem sie als Theile eines Ganzen zusammengefügt werden; oder endlich durch Mischung. Die ersten beiden Arten der Verbindung kann man nicht Vereinigungen der Natur nach nennen; eine Mischung von Göttlichem und Menschlichem aber ist auch nicht denkbar. Denn nur materielle Dinge sind mischbar; Gott aber ist immateriell und impassibel; ferner muß eine wenigstens relative Gleichheit der Quantitäten vorhanden sein, damit nicht das Geringere und Kleinere in dem Größeren und Stärkeren verschwinde und aufgehe, wie ein Tropfen Wein in einer Kufe voll Wasser, oder das Holz im Brande; endlich müßte aus einer wirklichen Mischung von Göttlichem und Menschlichem ein Drittes werden, was Keines von Beiden ist, und dieß liegt auch nicht im Sinne des Eutyches, so wenig als das Aufgehen des Menschlichen im Göttlichen. Der Hinzutritt eines neuen wesentlichen Principes zu einem Dinge ändert dessen specifischen Charakter; mithin würde auch die Menschheit Christi durch Hinzutritt des Logos als neuer Form wesentlich

geändert, und Christus aufhören, eine menschliche Natur zu haben. Zwei Dinge von verschiedener Natur können einander nicht der Species nach ähnlich sein; mithin könnte nach Eutychianischer Ansicht Christus keine specifische Ähnlichkeit mit den übrigen Menschen haben (wogegen Hebr. 2, 17). Aus der Vereinigung von Materie und Form entsteht immer eine von einer Mehrheit prädicable Species; also müßte auch die aus der Eutychianischen Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen entstehende Natur Mehreren eignen können, während doch die Schrift sagt, daß es nur Einen Mittler Jesus Christus gebe. Endlich involvirt die Eutychianische Ansicht ein Vorhandensein der Menschheit Christi vor ihrer Vereinigung mit dem Logos; dieß ist aber bereits als falsch nachgewiesen. — Macarius von Antiochien behauptete, daß in Christus bloß Ein Wille und Ein Thun gewesen. Aber jeder Natur kommt eine eigenthümliche Thätigkeit zu, mithin der zweifachen Natur Christi eine zweifache Thätigkeit. In Christo war die göttliche und die menschliche Natur vollkommen; es gehört aber zur Vollkommenheit beider, einen selbsteigenen Willen zu haben. Wille und Verstand sind potenzielle Theile der menschlichen Seele; hätte der Mensch Jesus den einen nicht, so müßte ihm auch der andere fehlen, und Apollinaris Recht behalten. Hatte Christus bloß Einen Willen, so wäre dieser nothwendig ein göttlicher gewesen, dem göttlichen Willen kommt aber kein Verdienen zu (Phil. 2, 8. 9). Auch in der menschlichen Natur für sich gibt es mehrfältige Thätigkeiten und Begehrungen zufolge verschiedener Thätigkeitsprincipien, durch welche das Eine und selbe Subject wirkt; die göttliche Natur steht aber ungleich weiter von der menschlichen Natur ab, als innerhalb dieser die verschiedenen Thätigkeitsprincipien von einander abstehen; mithin sind auch die Thätigkeiten beider Naturen von einander verschieden. Hätte Christus keinen menschlichen Willen, so käme ihm auch keine Wahlfreiheit zu, mithin könnte er kein Tugendmuster abgeben und die Aufforderungen Matth. 11, 29; Joh. 13, 15 hätten keinen Sinn. Christus legt sich ausdrücklich einen menschlichen Willen bei: Joh. 6, 38; Luc. 22, 42; Joh. 5, 19. Der Irrthum des Macarius scheint daher entstanden zu sein, daß er die geordnete Einheit der gottmenschlichen Thätigkeit (Joh. 8, 29) von der absoluten Einheit und Einfachheit der göttlichen Thätigkeit nicht zu unterscheiden wußte. — Die schärferen Bestimmungen und feineren Unterscheidungen der

christologischen Lehre innerhalb der durch Ausscheidung der besprochenen Irrthümer gezogenen Gränzen gehören nicht mehr der Häresiengeschichte, sondern der Geschichte der Theologie an [1]).

Ein Gegenstand specieller Angriffe von Seite der Katharer, Waldenser und der mittelalterlichen Häretiker überhaupt war die katholische Transsubstantiationslehre. Der Ausdruck: Transsubstantiation war durch Hildebert von Tours in Gang gebracht worden [2]), das Concil vom Lateran hatte ihn adoptirt und sanctionirt. Die Sache selber war im Anschluß an die von Alters hergebrachten Kirchenbücher und an die ununterbrochene Tradition der Väter: Irenäus, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Ephrem, Theodor von Mopsveste, Theodor von Heraklea, Chrysostomus, Ambrosius, Gelasius, Gaudentius von Brixen u. s. w. durch das ganze Mittelalter von Alcuin, Hinkmar, Haymo, Ratherius von Verona, Abälard u. A. vertheidigt worden; die Behauptungen Berengars hatten eine Reihe von Entgegnungen durch Hugo von Langres, Durand von Troarne, Adelmann von Brixen, Guitmund von Aversa, Deodwin von Lüttich, Lanfrank, Gottfried von Angers, Algers von Lüttich, Alberich, Hugo Metellus, Wolfelm hervorgerufen. Den scholastischen Theologen oblag es, dieser Lehre die kunstgerechte, begriffliche Ausbildung zu geben, und nach allen Seiten ihre logische und metaphysische Denkbarkeit darzuthun. Thomas theilt die Einwürfe dawider [3]) in fünf Classen [4]). Die erste Schwierigkeit betrifft den Vorgang der Verwandlung als solchen. Der Leib Christi soll anfangen an einem Orte zu sein, wo er früher nicht war; das Brot soll hiemit in etwas verwandelt werden, was an dem Orte, wo dieß geschehen soll, noch nicht vorhanden, also kein Etwas ist; es wäre denn, daß der Leib Christi selber vorerst seinen himmlischen Ort verließe, und überdieß an den vielen Orten auf Erden, wo die Consecration zu derselben Zeit vorgenommen wird, zugleich gegenwärtig wäre. Dieses Letztere, die Ortsveränderung des Leibes Christi ist nun schlechthin unzuläßig; eben darum

---

[1]) Siehe oben S. 349 ff.; 395 ff.

[2]) Sermo 6, Opp. p. 689.

[3]) Vgl. oben S. 608. die aus opusc. 3 beigebrachte Widerlegung saracenischer Einwürfe.

[4]) Gent. IV, c. 62.

kann derselbe nur in Folge einer Transsubstantiation des Brotes anfangen, an irgend einem Orte gegenwärtig zu sein. Ist der Leib Christi nicht in Folge einer Ortsveränderung gegenwärtig, so ist weiters auch ein Zugleichsein desselben mit dem Brote und eine Annihilation oder absolute Formberaubung des Brotes nicht denkbar [1]). Hätte Christus ein Zugleichsein des Brotes und seines Leibes andeuten wollen, so würde er gesagt haben: Hic est corpus meum — nicht: Hoc est corpus meum. Eine Vernichtung des Brotes kann man nicht annehmen, weil der Zweck der Erlösung überhaupt nicht Vernichtung sein kann, und durch bereits so vielfältig vollzogene Consecrationsacte Vieles von der ursprünglich geschaffenen Natur vernichtet worden sein müßte. Eine Auflösung in die erste Materie ist nicht denkbar, da diese ohne Form nicht sein kann; eine Auflösung in die Elementarkörper gleichfalls nicht, da diese sinnlich wahrnehmbar sein müßten, und zudem ein Verwandlungs- und Alterationsproceß vor sich gehen müßte, während der Transsubstantiationsact im Momente sich vollzieht. In diesem Acte wird an die Stelle des früher vorhandenen Subjectes ein gänzlich neues gesetzt; hiedurch unterscheidet sich die Transsubstantiation von jeder natürlichen Verwandlung, in welcher dasselbe Subject beharrt. Gleichwol muß auch in diesem mysteriösen Acte etwas Beharrendes sein, auf welches die Worte: Hoc est, hindeuten. Dieses Beharrende sind die Accidenzen des Brotes und Weines. Unter den Accidenzen einer sinnlichen Substanz findet aber ein gewisses Rangverhältniß statt; obenan steht die quantitative Ausdehnung, in welcher weiters die Qualitäten fundirt sind, die hinwiederum Principien von Actionen, Passionen und Relationen sind. Alles dieses bleibt nach der Consecration, während das natürliche Subject alles dessen nicht mehr vorhanden ist. Das Bleiben der Accidenzen ist

---

[1]) Petrus Lombardus referirt dieses Dilemma 4 dist. 11 als Resultat der bisher gepflogenen Untersuchungen, ohne sich zu entscheiden. Abälard (epitome c. 29) und Alanus von Ryssel (Regulae theolog. c. 107) versuchen den Ausweg, die Gestalten des Brotes und Weines seien nur in der Luft und eine eigene in dieser durch Gottes Macht bewirkte Modification. Dagegen erklärten sich jedoch die Angesehensten unter den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, ein Alexander Halesius, Bonaventura, und wie wir oben im Texte sahen, Thomas Aquinas, so wie später Duns Scotus.

eine Nothwendigkeit, um die Substitution des Leibes Christi an die Stelle der Brotsubstanz an dem Orte des vorhin dagewesenen Brotes zu constatiren.

Eben in Rücksicht auf diesen Ort erwächst aber eine zweite Classe von Schwierigkeiten. Christi Fleisch und Blut ist unter zwei Gestalten zugegen, also in keiner Gestalt der ganze Christus. Der größere Körper kann nicht unter den Dimensionen des ungleich kleineren existiren. Ein Körper kann ohne Theilung nicht an mehreren Orten zugleich sein. Um hierauf zu antworten, muß man dasjenige, was im Sacramente kraft der Verwandlung vorhanden ist, von demjenigen unterscheiden, was in natürlicher Folge auch mit (ex naturali concomitantia) vorhanden ist. Der Conversionsact zweckt auf Hervorbringung des Leibes Christi ab; aber Seele und Gottheit Christi sind im Sacramente natürlicher Weise auch zugleich mit vorhanden; bei einer Consecration während der Tage, an welchen Christi Leib im Grabe lag, würde dieß nicht der Fall gewesen sein. Die Consecration des Brotes zweckt auf Hervorbringung des Leibes Christi ab; in natürlicher Folge ist in dem hervorgebrachten Leibe Christi auch das Blut Christi enthalten. Umgekehrt verhält es sich mit der Consecration des Weines. Die Consecration des Brotes zweckt auf die Hervorbringung der Substanz des Leibes Christi ab; concomitanter sind auch die Dimensionen des Leibes Christi vorhanden, wenn schon nicht in Kraft der Consecration, welche die Dimensionen des Brotes nicht beseitigt; Christus tritt also unter Vermittelung der Dimensionen des Brotes, nicht seines eigenen Leibes zu dem bestimmten Raume, in welchem die Transsubstantiation vor sich geht, in's Verhältniß. Demzufolge kann er auch an mehreren Orten zugleich auf sacramentale Weise gegenwärtig sein.

Die dritte Classe von Schwierigkeiten betrifft die Accidenzen, die ohne Subject höchstens nur als universelle Formen, nicht aber in sinnlicher Concretheit existirend gedacht werden können. Der sinnliche Augenschein kann nicht in Zweifel gezogen werden; und eben so müssen, wie bereits bemerkt, in Ermangelung der Brotsubstanz die zurückgebliebenen quantitativen Brotdimensionen als Träger der übrigen Accidenzien genommen werden. Eine solche Subsistenz der Accidenzen ohne substanzielles Subject ist als Wirkung göttlicher Kraft denkbar, die ja auch überhaupt ohne Vermittelung der causae secundae Wirkungen setzen kann, die den Menschen ohne Samen

hervorgebracht und schon oft Fieber ohne Vermittelung der Naturkräfte geheilt hat; mithin kann Gott ohne Zweifel die Wirkungen der causae secundae ohne Mitwirkung dieser conserviren. Besonders gilt dieß von den quantitativen Dimensionen, welche, weil unter Abstraction von der Materie denkbar, von den Platonikern sogar für eigene Substanzen gehalten wurden. Kann der Verstand sie im Denken von der Materie trennen, so muß sie um so mehr Gott in der Trennung von der Materie erhalten können. Die Quantität der Ausdehnung schließt aber im Unterschied von den übrigen Accidenzen die Möglichkeit einer individuirenden Theilung in sich; daher kann sie als Wurzel und Subject der übrigen am Sacramente noch erscheinenden sinnlichen Accidenzen gedacht werden.

Die vierte Hauptschwierigkeit betrifft das Thun und Leiden der nach der Consecration übrig bleibenden Accidenzen. Das consecrirte Brot, in großer Menge genommen, würde den Körper nähren, der consecrirte Wein in großer Menge genommen würde berauschen; das Brot kann in Verwesung übergehen, verbrannt werden u. s. w. Die Wirkungen, welche den Accidenzen als solchen zukommen, würden keine Bedenken erregen, wol aber jene, welche auf die Substanz selber zurückgeführt werden müssen: Generation (bei der leiblichen Alimentation) und Corruption. Hier wollen nun Einige [1]) mit der Auskunft helfen, daß, so oft sich etwas von solcher Art ereigne, Gott durch ein neues Wunder die transsubstantiirten Gestalten wieder in ihr natürliches Wesen zurückverwandele, und in Folge dessen jene Generations- und Corruptionsprocesse möglich seien. Aber die Zurückverwandelung des Leibes Christi in Brot ist eine Absurdität, und das Wie eines derartigen Vorganges in jeder Weise undenkbar. Denn so lange die Gestalten von Brot und Wein vorhanden sind, ist auch der Leib Christi vorhanden; würden die Gestalten destruirt, so wäre das zurückverwandelte Brot einerseits eine Substanz ohne Accidenzen, andererseits eine andere Substanz als das zuerst vorhanden gewesene Brot, während doch eben dieses wieder hergestellt werden sollte. Es wird also viel besser sein zu sagen, daß den

[1]) So Innocenz III. de mysteriis Missae, lib. IV, c. 21. — Bonaventura in 4. Sent. dist. 13, art. 2, qu. 1 u. 2. Aber zu Paris wurde 1300 die Meinung: »Quod brutum non sumit verum corpus Christi« zu den Artikeln gerechnet »in quibus magister sententiarum non tenetur.«

Accidenzen durch die Consecration nebst der wunderbaren Erhaltung ohne eigene Substanz auch noch die Eigenheit zu Theil wird, Alles zu wirken und zu leiden, was sie, der ursprünglichen Substanz inhärirend, zu thun und zu leiden fähig waren.

Die letzte Schwierigkeit betrifft das Brotbrechen, welches ein Subject haben muß, während man doch nicht sagen darf, daß der Leib Christi gebrochen werde. Hierauf ist dem bereits Entwickelten gemäß zu sagen, daß die dimensive Quantität Subject der Theilung sei, wodurch die Substanz des Leibes Christi nicht afficirt werden kann, weil alles Substanzielle im Unterschiede von dem quantitativen Ganzen in jedem Theile ganz vorhanden ist; so die ganze Wassersubstanz, d. h. Wassernatur in jedem Tropfen, die ganze Seele in jedem Theile ihres Körpers [1]).

---

[1]) Es ist von Interesse, bei dieser Gelegenheit auch Albert's des Großen Ausführungen über denselben Gegenstand zu vernehmen. Albert entwickelt seine dießfälligen Ansichten in seiner Schrift de Eucharistia, dist. III, tract. 3, c. 1 (Opp. XXI, p. 67—73; vgl. auch tom. XVI, in 4 dist. 11, p. 149—162). Er unterscheidet drei Meinungen, wie solche auch beim Lombarden und im Decretum (de consecratione, dist. 2) namhaft gemacht seien. Einige deuten das Abendmahl rein symbolisch, Andere behaupten die leibhafte Gegenwart ohne Verwandlung, wieder Andere endlich die Transsubstantiation. Gegen die bloß symbolische Auffassung spricht der klare Wortlaut von Matth 26, 26; Marc. 14, 17; Luc. 22, 14, so wie 1 Kor. 10, 16. Wozu ferner die feierlichen Ceremonien des Actes, die eigens hiezu ertheilte Priesterweihe, wenn die symbolische Auffassung die richtige wäre? Die gläubige Verehrung und Anbetung des Sacramentes und der ganze Meßcult wären in diesem Falle baarer Götzendienst. Daher ist die symbolische Ansicht häretisch, und würde sie in irgend einem Buche gelehrt, so müßte dasselbe verbrannt werden. Die Erklärung der Einsetzungsworte: Hoc significat corpus meum — ist hermeneutisch unzuläßig; denn Brot und Leib müßten, wenn diese Deutung einen Sinn haben soll, similia in specie sein; wie z. B. wenn Jemand auf ein Gewächs deutend sagt: Diese Raute (d. h. eine ähnliche wie diese) wächst in meinem Garten. Gegen die zweite Ansicht (von Hrabanus Maurus, Ratramnus und theilweise auch von Ruppert von Deutz vertreten) sprechen folgende Gründe: Das Fürwort Hoc in den Einsetzungsworten müßte im Sinne der Impanationstheorie entweder auf die Substanz des Brotes, oder auf die Substanz des Leibes Christi hindeuten. Im ersten Falle wäre die Rede Christi geradezu falsch; der letztere Fall ist nicht denkbar, weil im Sinne der Gegner keine Accidenzen vorhanden sind, unter welchen der Leib Christi sichtbar ist, also dieser auch nicht

Der Behauptung zeitgenössischer Häretiker, daß fromme Menschen auch ohne kirchliche Weihe, schlechte Priester hingegen trotz der-

mit den Worten Hoc est gezeigt werden kann. Ferner kann doch Wein und Brot nicht als geistliche Speise bezeichnet werden; sind also ihrem Wesen nach zur Hervorbringung der supponirten Wirkung nicht geeignet. Auch das liturgische Meßformular spricht dagegen, wenn es sagt: Ut nobis fiat corpus et sanguis Jesu Christi. Demnach muß die betreffende Ansicht, wenn sie auch nicht geradezu als häretisch bezeichnet werden soll, wenigstens für einen sehr bedenklichen und nahezu an Häresie gränzenden Irrthum genommen werden. Dagegen wird nun freilich eingewendet: Die Accidenzen des Brotes und Weines müssen ein Subject haben; dieses kann aber nicht der Leib Christi sein. Christus kann nicht als Zerstörer jener Substanzen gedacht werden, die er doch selber geschaffen hat. Die Abendmahlselemente nähren, in größerer Menge genossen; unterliegen, über ihre Zeit aufbewahrt, einem Verwesungsprocesse u. s. w. Hierauf zur Antwort: Was die Ernährung anbelangt, muß man ein Doppeltes unterscheiden, die Stillung des unangenehmen Hungergefühles, und den Ersatz der verbrauchten Substanz des Leibes. Letzteres wird durch die Substanz, ersteres durch die Accidenzien des Nahrungsmittels bewirkt. Die Eucharistie würde, in größerer Quantität genossen, bloß die Wirkungen der Accidenzien hervorbringen; und wenn Jemand durch längere Zeit bloß von consecrirten Hostien lebt, so geschieht dieß, indem die durch die Accidenzien erhaltene natürliche Wärme den Verbrauch der Körpersubstanz aufhält. In der Fortdauer des Urzustandes würde auch die natürliche Nahrung keine andere Wirkung gehabt haben als diese; da kein Verbrauch und mithin auch kein Ersatz verbrauchter Leibessubstanz statt gehabt hätte. Das Gleiche, was vom Menschen, gilt auch vom Thiere; nur ist weiters noch hinzuzufügen, daß das Thier gar nicht den Leib Christi in sich aufnimmt, indem dieser, sobald die Hostie im Thierkörper zersetzt ist, gar nicht mehr vorhanden ist. Was endlich Fäulniß und Corruption anbelangt, so ist diese denkbar, ohne daß eine Substanz als Subject dieses Vorganges gedacht wird. Die Form an sich ist allerdings invariabel. Die sinnlich erscheinende Form ist in jeder Beziehung variabel, sowol an der Materie, als im Medium des Sinneseindruckes, als endlich im appercipirenden Organ selber. So wird der Ton im Medium der Luft öfter durch Winde zertheilt oder verschlagen; im Ohre klingt er nach Verschiedenheit der Disposition des Ohres verschieden. Nun existirt die Form im Medium und im Sinnesorgane ohne die Materie des Subjectes; also können auch die eines natürlichen materiellen Substrates ermangelnden Accidenzen des Altarssacramentes einer Variation durch Bewegung und Corruption unterworfen werden. Ein Sein der Accidenzen ohne Subject in dem eben angegebenen Sinne ist möglich; damit wird nicht behauptet, daß die Accidenzen an nichts Anderem wären;

selben keine giltigen Sacramente spenden können, setzt Thomas [1]) folgende Gründe entgegen: Der Weihecharakter ist unverlierbar; daher nichts Geweihtes dieselbe Weihe noch einmal empfängt. Der Priester übt in Spendung der Sacramente keine Macht in eigenem Namen, sondern im Namen eines Höheren; so wärmt auch das Wasser nicht aus eigener Kraft, sondern in jener des Feuers; der Valley schaltet nicht in eigenem, sondern in des Königs Namen. Mithin kann auch ein frommer Christ nicht aus eigener Kraft die Sacramente spenden, ohne besondere Ermächtigung durch denjenigen, in dessen Namen sie gespendet werden. Man muß zwischen Vermögen und Habitus unterscheiden; das Können liegt im Vermögen, im Habitus ist das Gut- oder Schlechtmachen dessen, was man vermag, begründet. Mithin involvirt ein sittlich schlechter Habitus kein Unvermögen zur Sacramentspendung, so wenig als ein sittlich guter Habitus ein Vermögen hiezu ertheilt; mithin besteht das Vermögen hiezu unabhängig von jedweder Art der sittlichen Beschaffenheit des Ausspenders der Sacramente. Dasjenige, was in der Kraft eines Anderen wirkt, macht den die Wirkung in sich aufnehmenden Gegenstand nicht sich, sondern dem Agens principale ähnlich; mithin kann die sittliche Beschaffenheit der als Werkzeuge Christi handelnden Sacramentspender (Joh. 1, 33) die Wirkung des Sacramentes auf den Empfänger niemals irritiren. Hienge die Gewißheit der Giltigkeit der Sacramente von der sittlichen Beschaffenheit ihrer Ausspender ab, so könnten die Gläubigen ihres Heiles niemals sicher sein, da kein Mensch den anderen vollkommen durch-

---

dieß wäre gegen den Begriff der Accidenz. Von einer Annihilation der Brotsubstanz ist keine Rede; die Transsubstantiation ist vielmehr Nobilitirung und Vervollkommnung der natürlichen Substanz. In dem Folgenden führt Albertus noch aus, daß Christus, wie er als Gott in einem anderen Verhältniß zum Raume steht, denn als Mensch, so auch als geistliche Speise wieder in einem anderen Verhältnisse, denn als Gott und Mensch. Die Äußerung des heiligen Hilarius über die Eucharistie: Ubi pars, ibi totum — welche von Einigen ungeschickter Weise so gedeutet wurde, als ob in jedem Körperglied Christi der ganze Christus wäre, wird dahin erklärt, daß in jedem sinnefälligen Bruchtheile der consecrirten Hostie die ganze, vollständige Natur seines Leibes enthalten sei.

[1]) Gent. IV, c. 77.

schaut. Christus gebietet Gehorsam gegen die Aussprüche der Männer, die auf Mosis Stühlen sitzen, trotzdem, daß ihre Werke böse sind, mithin überhaupt Gehorsam gegen pflichtvergessene Diener des Heiligen; dieser Gehorsam hätte keinen Sinn, wenn die Vollmacht des Amtes in den unwürdigen Verwaltern desselben nicht vorhanden wäre.

Was Thomas zur Nachweisung des von den Albigensern u. A. bestrittenen kirchlichen Primates, so wie des Fegfeuers beibringt, coincidirt mit dem, was er über dieselben Controverspuncte wider die schismatischen Griechen zu erinnern hat. Beim Nachweise des Fegfeuers [1]) hat er in der That nur die Einwendungen der Griechen im Auge. Hingegen lassen sich hier seine Auslassungen über die Suffragien für die Verstorbenen nicht umgehen. [2]) Er theilt diese Frage [3]) in vier specielle Unterfragen ab: Ob, wem, in wie weit und welche Suffragien nützen. Das Ob anbelangend hat man die Erreichung eines bestimmten Zustandes von der Erreichung der daran sich schließenden Folgen, also die Seligkeit von der Erlassung der Strafen zu unterscheiden. Erstere kann Niemand für Andere verdienen, wol aber erbitten. Letztere kann man für Andere sowol erbitten, als in Kraft der in der Kirche bestehenden Liebesgemeinschaft auch verdienen. Damit erledigen sich die Einwürfe aus Gal. 6, 8, wo vom Verdienen der eigenen Seligkeit die Rede ist — aus 1 Kön. 26, 23, bei dessen Citation übersehen wird, daß eben durch Widmung des eigenen Werkes für das Heil Anderer der göttlichen Gerechtigkeit Ersatz geleistet werden soll — aus Ezech. 18, 20, aus welcher Stelle nur so viel gefolgert werden kann, daß eine Vergeltung wider Gebühr ungerecht sei, nicht aber, daß der Erlaß einer schuldigen Strafe ungerecht sei; denn sonst wäre jedes Erbarmen ein Unrecht. — Den Verstorbenen kann durch Suffragien Trost gebracht werden, weil die Liebesgemeinschaft durch den Tod nicht aufgehoben wird (1 Kor. 13, 8). Die dagegen eingewendete Stelle 2 Kor. 5, 10 beweist nur, daß auch die Möglichkeit des Unterstützt-

---

[1]) Gent. IV, c. 91.

[2]) Über Fegfeuer und Gebet für Verstorbene ist im Besonderen eine Schrift des Hugo Ethrianus zu erwähnen, auf Bitten des Klerus von Pisa abgefaßt. Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 339—368.

[3]) 4 dist. 45, qu. 2, art. 1.

werdens durch die Suffragien der Überlebenden eine sittliche Errungenschaft dieses Lebens sei; oder man kann mit Johannes Damascenus sagen, daß die Worte des Apostels auf das Endgericht sich beziehen, wodurch die Suffragien zur Tröstung in der zwischen Tod und Endgericht eingeschlossenen Epoche nicht ausgeschlossen sind. Ähnliches ist in Hinsicht auf Offenb. 14, 13 zu erwidern. Die Folgerung aus Job 19, 8, daß die Verstorbenen schlechthin aus dem Stande der Wanderschaft in jenen der Immutabilität übergetreten seien, ist übereilt; denn sie sind noch nicht am Ziele, dessen wirkliche Ergreifung allerdings noch eine weitere Immutation der Abgeschiedenen involvirt. Ob die durch einen sündhaften Menschen dargebrachten Suffragien den Verstorbenen Trost bringen? Ohne Zweifel, wenn die Wirksamkeit, wie beim Meßopfer, ausschließlich von einem Opus operatum abhängt. In Hinsicht der übrigen Suffragien muß man unterscheiden, ob der Sünder sie in eigenem Namen darbringt, oder in fremdem Namen, sei es im Namen der Kirche oder auf Wunsch von Privatpersonen, oder des Verstorbenen selber. Bringt er sie in eigenem Namen dar, so ist sein Suffragium unwirksam; im entgegengesetzten Falle aber wirksam, obschon nicht so sehr, als wenn er selber im Stande der Gnade wäre. Daraus erledigen sich die aus Joh. 9, 31 und anderen Gegengründen entnommenen Einwendungen. Fragt man um die Wirkung der frommen Leistung, so ist zwischen compensativen und meritorischen Leistungen zu unterscheiden. Reine Genugthuungsacte gereichen bloß dem Verstorbenen, für welchen sie verrichtet werden, zum Troste; meritorische Leistungen aber, die durch sich das ewige Leben erwerben, auch dem Leistenden, und zwar in höherem Grade, als Jenem, für welchen sie geleistet worden.

Einer der wesentlichsten Puncte, die von den zeitgenössischen Sectirern bestritten wurden, ist endlich auch noch die Auferstehung der Todten. Abgesehen von den gewöhnlichen Schriftbeweisen begründet Thomas [1]) diese Lehre aus dem Begriffe der unsterblichen Seele als Wesensform des Leibes, aus der Unvollkommenheit ihres Seins und Seligseins ohne Leib, aus der Mitleidenschaft des Leibes an den sittlichen Werken dieses Lebens. Ohnedieß hat die

---

[1]) Gent. IV, c. 79. 80.

Trennung von Leib und Seele nur einen accidentellen Grund; durch Christus aber ist die Macht des Todes gebrochen.

Dawider erhebt sich eine Reihe von Einwürfen:

„Nirgends in der Natur kehrt das einmal Aufgelöste als das numerisch Dieselbige wieder, da die Natur allenthalben nur auf Erhaltung der Gattung ausgeht." Dieser Einwurf besagt aber nur so viel, als daß nichts sich selber erzeugen oder wiedererzeugen kann, da Alles nur in Kraft seiner bereits erlangten oder noch besessenen Form wirken kann; daraus folgt jedoch nicht, daß die Form des Menschenleibes von Gott mit der Materie des Leibes nicht wieder vereinigt werden könne, da er doch auch ursprünglich diese Vereinigung bewirkt hat.

„Die Wiederherstellung des Menschen muß als förmliche Neuschaffung desselben genommen werden, da ein Theil dessen, woraus das Wesen des früher vorhanden gewesenen Menschen constituirt war, mit dem zeitlichen Tode zunichte geworden ist." Dieß ist nicht der Fall; denn sowol die vernünftige Seele, welche die substanzielle Form des Leibes ist, als auch die Materie des Leibes sind noch vorhanden; und hiemit potenziell auch die Körperlichkeit des Menschen, welche in jenen beiden, in Materie und intellectiver Seele, ihre constitutiven Principien hat.

„Der Tod hebt die Continuität der menschlichen Existenz als solcher auf; mithin muß der wiedererstehende Mensch ein Anderer sein, als der Gestorbene." Man übersieht, daß die Wesensform des leiblich Aufgelösten fortdauert.

„Es läßt sich nicht denken, wie Alles, was dem Leibe einmal geeignet, von ihm aber noch während seines Lebens entweder durch einen täglich wiederkehrenden Proceß, oder durch ein freiwilliges Thun des Menschen abgeschieden worden ist, zugleich und auf einmal wieder in dem neuerstandenen Körper vereinigt werden soll." Aber es handelt sich ja nicht um die stoffliche Vollständigkeit, sondern um die formelle Identität und Integrität; wie ein continuirliches Feuer für ein numerisch Eines gilt, trotz dem, daß es sich durch die verschiedensten nach einander verbrauchten Brennstoffe in seiner Continuität erhält. Allfällige Defecte des zeitlichen Leibes werden durch die Allmacht des Schöpfers ergänzt werden; wenn etwas Stoffliches nach einander den Leibern Mehrerer angehörte, wie

bei Menschenfleischessern, so wird es demjenigen wieder eignen, dem es ursprünglich gehörte u. s. w.

„Wenn Christus der Befreier von Schuld und Tod ist, so können nur Jene auferstehen, die an ihn glauben." Diese Folgerung ist falsch; die Auferstehung ist eine Folge dessen, daß Christus die menschliche Natur annahm; somit erstreckt sie sich auf Alle, die an dieser Natur Theil haben; mit der Einschränkung jedoch, daß eine vollkommene Reparation der Menschennatur nur an Jenen vorgenommen werden wird, welche in Kraft ihres Glaubens oder wenigstens eines Sacramentes des Glaubens Christo wahrhaft angehören.

Eine andere Angelegenheit von derselben hohen Wichtigkeit, wie die Bewältigung und Niederschlagung der vielen Häresien des Abendlandes, war für die mittelalterliche Kirche und Welt die Beilegung des Schisma zwischen der lateinischen und griechischen Kirche. Neben der griechisch-byzantinischen Kirche bestanden nebstdem noch die von den Griechen selber bekämpften Secten der Nestorianer in Persien und Indien, der monophysitischen Kopten, Armenier und Jacobiten, der monotheletischen Maroniten. Auch auf diese Secten erstreckte sich, soweit sie für den Versuch einer näheren Verständigung erreichbar waren, das Vereinigungsstreben der lateinischen Kirche, in Hinsicht auf die Maroniten und Armenier nicht ohne Erfolg.

Die Spaltung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche war durch mancherlei Ursachen grundgelegt; die Hauptursache lag jedoch letztlich in der Abneigung der cäsareopapistisch gesinnten byzantinischen Kaiser sowol, wie der Patriarchen von Byzanz, eine kirchliche Oberhoheit des Hauptes der lateinischen Kirche anzuerkennen. Bereits in früher Zeit hatte das Ringen des byzantinischen Bischofes nach Machterweiterung den Widerspruch des Papstes, und nicht desselben allein hervorgerufen. Der Beschluß des Concils von Chalcedon (381), daß dem Bischofe von Constantinopel der nächste Rang nach dem Papste gebühre, wurde weder von der römischen noch von der alexandrinischen Kirche anerkannt. Gegen die durch eine minderzählige Faction in's Werk gesetzte Erneuerung dieses Beschlusses beim Auseinandergehen des zweiten Concils von Chalcedon (451), so wie gegen die sofortige Zuweisung der Diöcesen Thracien, Asien und Pontus an den Bischof von Byzanz protestirten die Legaten der römischen Bischöfe in feierlicher Weise. Papst Leo I. wiederholte

den Protest seiner Legaten; und Papst Felix III. begründete die ein paar Decennien über den Patriarchen Acacius ausgesprochene Excommunication unter Anderem auch mit dem Vorwurfe jenes widerrechtlichen Eingriffes in die Patriarchalrechte der Bischöfe von Antiochien und Jerusalem. Johannes Jejunator (582—595) nahm unter Widerspruch der Päpste den Titel eines ökumenischen Patriarchen an, welchen von nun an die meisten Patriarchen von Constantinopel führten. Die damit angesprochenen Rechte dehnten sie sogar auf Gebietstheile des römischen Patriarchates aus; als der Bilderstürmer Leo der Isaurier die Diöcesen der Präfectur Illyricum von der römischen Kirche abriß (730), eigneten sich die Patriarchen von Byzanz das kirchliche Jurisdictionsrecht über dieselben an. Der durch das theils schwächliche, theils feindselige Verhalten der byzantinischen Kaiser geförderte Anschluß der Päpste an die Frankenkönige und die Krönung Carl's des Großen durch Leo III. erweiterte die Kluft zwischen der römischen und griechischen Kirche noch mehr. Eine förmliche Trennung aber wurde erst durch Photius herbeigeführt. Die Weigerung des Papstes Nicolaus I., den durch die ungerechte Verdrängung des Patriarchen Ignatius auf den byzantinischen Bischofsstuhl gelangten Photius in seiner neuen Würde zu bestätigen, hatte dessen leidenschaftlichsten Haß gegen die Römer geweckt; die durch den Bulgarenkönig Michael eingeleitete Zurückführung einiger Diöcesen des Illyricum in den unmittelbaren Verband mit dem römischen Patriarchate wurde von ihm als Anlaß benützt, gegen Nicolaus I. und überhaupt gegen die Lehre und Übung der lateinischen Kirche als feindseliger Ankläger aufzutreten. Er versammelte insgeheim eine Synode seiner Anhänger, und unterschob dieser in einer darauf folgenden Veröffentlichung ihrer angeblichen Verhandlungen den Beschluß der Excommunication und Absetzung des Papstes. Gleichzeitig forderte er den Kaiser Ludwig II. auf, gegen Nicolaus mit Gewalt einzuschreiten, und entwickelte in einem Rundschreiben an die Patriarchen des Orients die Gründe seines Verfahrens wider den Papst. Er schuldigt ihn an, die von griechischen Priestern mit unsäglicher Mühe bekehrten Bulgaren dem Patriarchalverbande mit Byzanz entrissen und die falschen Lehren und Übungen der lateinischen Kirche unter ihnen verbreitet zu haben; so das Fasten am Samstage; die Verkürzung der Quadragesimalfasten; die Verachtung der Priester, welche in anständigen Ehen leben; die abermalige

Firmung der durch griechische Priester bereits Gesalbten; die Verfälschung des kirchlichen Symboles durch den Zusatz filioque. Nicolaus, bereits dem Ende seines von schweren Kämpfen erfüllten Lebens nahe, erließ zwei Rundschreiben an Hinkmar von Rheims und Luitbert von Mainz, in welchen er die Anschuldigungen des Photius beleuchtete und den fränkischen und deutschen Klerus zur Hilfeleistung in der gemeinsamen Sache aufforderte. In Folge dessen versammelten die deutschen Metropoliten ihre Suffraganen auf der Synode zu Worms, wiesen daselbst die Anklagen der Griechen zurück, und vertraten die lateinische Fassung der Trinitätslehre als die ächt katholische Lehre. Odo von Beauvais, Äneas von Paris und Ratramnus verfaßten Vertheidigungsschriften wider die Griechen. Auch bei den übrigen Patriarchen des Orients fand Photius wenig Anklang; und als sein Beschützer Kaiser Michael ermordet wurde (867), gieng auch seine Macht zeitweilig zu Ende. Der neue Kaiser Basilius restituirte den Patriarchen Ignatius und erwirkte von Papst Hadrian II. die Berufung einer Synode, welche als die achte allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel zusammentrat (869). Auf dieser wurde das Recht des römischen Primates aus göttlicher Einsetzung anerkannt, und Jenen, die sie nicht anerkennen wollten, die kirchliche Gemeinschaft verweigert. Die Patriarchalrechte über die Bulgaren wollte indeß auch Ignatius nicht fahren lassen, und nach seinem Ableben (878) gelangte Photius abermals auf den Patriarchenstuhl. Papst Johann VIII. erkannte ihn unter der Bedingung an, daß er die Anordnungen der achten ökumenischen Synode achte und die Gerechtsame der römischen Kirche anerkenne. Photius mißverstand geflissentlich die Verwahrungen des Papstes und stellte der Synode von 869 eine andere entgegen (880), wurde aber von Johann VIII. excommunicirt, von des Basilius Nachfolger Leo IV. verbannt und starb im Banne (891), den neun Päpste über ihn ausgesprochen hatten. Von Stephan, dem Nachfolger des Photius, bis auf Michael Cerularius waren die lateinische und griechische Kirche vereinigt. Indeß hatte Photius durch seine schriftlichen Erklärungen wider die Lateiner bei den Griechen das Bewußtsein eines Gegensatzes zwischen beiden Kirchen fixirt, welches zur offenen Kundgebung nur eines äußeren Anstoßes bedurfte. Diesen gab Cerularius, gleich Photius gegen die Bestimmungen der Synode von 869 vom Laienstande durch alle

Grade der Weihe zur Patriarchenwürde erhoben und nach der Herrschaft über die gesammte Kirche des Orients strebend. Er schickte in Gemeinschaft mit dem Metropoliten von Achrida an Papst Leo IX. ein Schreiben voll Schmähungen wider die Lateiner. Zu den von Photius erhobenen Beschuldigungen fügte er noch mehrere andere hinzu, namentlich die jüdische Ketzerei des ungesäuerten Brotes. Dieß geschah 1073; die Bemühungen der nach Constantinopel abgesandten päpstlichen Legaten waren fruchtlos, und so legten sie denn auf dem Hauptaltare der Sophienkirche die Bannbulle wider Cerularius nieder, und schüttelten den Staub von ihren Füßen (1054, 16. Juli). Cerularius stützte sich auf den Haß des griechischen Volkes wider die Lateiner; die Kirchen von Antiochien und Jerusalem folgten ihm nur widerstrebend, die unabhängigere russische Kirche blieb noch ein halbes Jahrhundert in Vereinigung mit Rom.

Es fehlte nicht an Ausgleichungsversuchen. Noch in demselben Jahrhundert berief Urban II. eine Synode nach Bari, auf welcher namentlich die Griechen Süditaliens zahlreich vertreten waren. In dieser Versammlung zeichnete sich besonders Anselm von Canterbury aus, welcher damals als Exulant in Italien sich aufhielt. Paschalis II. schickte den Erzbischof von Mailand, Petrus Chrysolanus, nach Constantinopel (1110—1112); der Kaiser Alexius Komnenus hörte in feierlicher Versammlung die Rede des Erzbischofs über den Ausgang des heiligen Geistes an [1]), die Unionsverhandlungen führten jedoch zu keinem Erfolge. Bischof Anselm von Havelberg gieng als Gesandter des Kaisers Lothar II. nach Constantinopel; sein kirchlicher Rang gab Anlaß, daß sich oftmals vornehme Griechen mit ihm über die Differenzpuncte zwischen beiden Kirchen besprachen; endlich veranstaltete der Kaiser Johannes Komnenus selbst ein öffentliches Gespräch, an welchem mehrere Lateiner Theil nahmen. Auf besonderen Wunsch des Papstes Eugenius III. zeichnete Anselm dieses Gespräch später schriftlich auf. Daran schließt sich die von Hugo Ethrianus verfaßte Widerlegungsschrift an, welche von ihrem Verfasser, einem gebornen Tuscier, der sich am Hofe des

---

[1]) Baronius, Annal. ad ann. 1116, n. 8—14; Leo Allatius, Graecia orthodoxa, tom. I, p. 379 ff.; Romae 1652 in 4°.

Kaisers Manuel befand, an Papst Alexander III. gesendet wurde 1177 [1]). Alexander führte mit Manuel Verhandlungen, und letzterer berief zu Constantinopel ein Concil (1168) in Unionsangelegenheiten; die hartnäckige Opposition des Patriarchen Michael ließ es jedoch zu keinen Erfolgen kommen. Die Kreuzzüge, von welchen man ein günstiges Ergebniß in dieser Sache gehofft, trugen nur bei, die nationale und kirchliche Entfremdung zwischen Griechen und Lateinern zu steigern. Nachdem zu Antiochien und Jerusalem lateinische Patriarchate errichtet worden (1100), schloßen sich die griechischen Patriarchen dieser Kirchen desto enger an jenen zu Constantinopel an; und dieser nahm nach Errichtung des lateinischen Kaiserthums seinen Sitz zu Nicäa, nunmehr erst in erbittertster Hartnäckigkeit am Schisma festhaltend. Über den unduldsamen Haß der Griechen gegen die Lateiner wurde auf dem Lateranensischen Concil 1215 laute Klage geführt; griechische Priester lassen die Altäre, auf welchen lateinische Priester das heilige Opfer dargebracht hatten, eher abwaschen, bevor sie an dieselben treten, als ob diese durch den lateinischen Gottesdienst verunreinigt würden; die von den Lateinern Getauften werden von den Griechen wieder getauft [2]). Papst Innocenz III. hatte nach Gründung des lateinischen Kaiserthums in Byzanz den Cardinal Benedictus mit der Betreibung der Unionssache beauftragt. Als in den hierüber gepflogenen Unterhandlungen — erzählt der als Dollmetscher dienende Metropolit Georg von Korcyra — auf die gesäuerten und ungesäuerten Brote die Sprache kam, weigerte sich der Cardinal, über den berührten Gegenstand auch nur Ein Wort zu sprechen. Die Griechen hingegen meinten, es sei auch gar nicht einmal möglich, gegen ihre Ansicht etwas vorzubringen, nachdem bei der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner in der räuberisch erbrochenen kirchlichen Geräthekammer des großen Palastes nebst anderen Heiligthümern auch das gesäuerte Brot, welches Christus beim letzten Abendmahle ausgetheilt, gefunden worden sei. Es sei in einem goldenen, mit Perlen und Edelsteinen geschmückten Gefäße aufbewahrt gewesen; eine in das Gefäß mit griechischen Buchstaben eingegrabene Inschrift habe

---

[1]) De haeresibus, quas Graeci in Latinos devolvunt, sive quod Spiritus Sanctus ex utroque, Patre scil. et Filio procedat. Basel 1543.

[2]) Hardouin, Acta Conciliorum, tom. VII, p. 22 ff.

den Lateinern gezeigt, was sie hier gefunden hätten. Sie hätten zwar diese Entdeckung zu verheimlichen gesucht; Gott aber habe ihr böses Vorhaben durch lautes Bekanntwerden der Wahrheit zu Schanden werden lassen [1]). Daß mit Menschen von solcher Denkart keine Verständigung zu erzielen war, ist unschwer zu begreifen; es muß aber auch zugestanden werden, daß die Lateiner ihr Mögliches thaten, den Haß der Griechen gegen sich zu schüren. Wie auf Cypern, nachdem es Richard einem Prinzen aus dem Hause der Komnenen entrissen, das lateinische Kirchenthum mit blutiger Gewalt eingeführt worden war, so rief auch in Byzanz der päpstliche Legat Pelagius durch seinen unklugen und überstrengen Eifer einen Volksaufstand hervor, welchen Kaiser Heinrich durch Desavouirung der Maaßregeln des Legaten beschwichtigen mußte. Das von seinen Mönchen fanatisirte Volk wollte von einer Vereinigung mit den Lateinern durchaus nichts wissen; die Verblendung der Griechen und ihre Verachtung gegen unsere Sacramente — klagen Dominicaner-Missionäre [2]) — ist zu einem solchen Grade gestiegen, daß sie sich nicht allein weigern, in der Todesstunde es von uns zu empfangen, sondern auch lieber das Feuer wählen, als uns beitreten. So sind jetzt neuerdings zwölf griechische Mönche in den Flammen Martyrer des Satans geworden. Denn sie sagten, das Sacrament der Lateiner sei Unrath, und Jene, die es darbrächten oder empfiengen, Teufelsdiener nach Art der Heiden.

Unter Gregor IX. entspannen sich Verhandlungen mit Batazes, Kaiser von Nicäa, welche durch zwei Schreiben des Patriarchen Germanus eingeleitet worden waren. Germanus hatte sich zu diesem Schritte durch einige Franciscanermönche bewegen lassen, welche ihm auf seine Klagen über das Schalten der Lateiner im Orient geantwortet hatten, daß das Oberhaupt der Kirche solche Vorgänge gewiß höchlich mißbillige und zum Frieden mit der griechischen Kirche gerne die Hand biete, wofern man ihm nur auch griechischerseits entgegenzukommen gewillt sei. Germanus sendete zwei Schreiben nach Rom, eines an den Papst, ein anderes an die

---

[1]) Georgii Acropolitae historia interprete Leone Allatio cum ejusdem notis. Paris 1651, p. 704.

[2]) Tractatus contra Graecos, um das Jahr 1252 verfaßt in Canisii Lect. Antiqu., tom. IV, p. 50.

Cardinäle [1]), beide voll von Klagen über römische Härte, Unterdrückungen und Erpressungen, indeß nicht ohne eine gewisse Anerkennung der römischen Suprematie. Gregor IX. antwortete nach einander in zwei Schreiben, voll ernster Würde, mit dem Bewußtsein eines Mannes, der einer großen Sache dient, und genau so viel, aber nicht mehr heischt, als diese gebietet. Die griechische Kirche ist durch Losreißung von der römischen eine Magd der weltlichen Gewalt geworden; der Papst, ein Knecht der Knechte Gottes, dient dem Heile Aller, nicht um schändlichen Gewinnes willen, sondern freiwillig und von seinen Brüdern aus göttlicher Eingebung gewählt, eine Mauer wider Kirchenstürmer aller Art, Häretiker, Schismatiker und Tyrannen, zur Beschützung der kirchlichen Freiheit. Die Griechen und Lateiner stehen sich in Hinsicht auf die Abendmahlsfeier nicht so ferne, als Einige glauben machen wollen; das gesäuerte Brot ist Sinnbild des leidensfähigen Körpers Christi, das ungesäuerte ist Sinnbild des verherrlichten. Zugleich kündigte Gregor an, daß er mehrere Mönche aus dem Prediger- und Franciscanerorden zum Zwecke weiterer Besprechung nach Nicäa senden werde. Diese traten auch wirklich ihre Sendung an, und verhandelten, nachdem sie längere Zeit hingehalten und von einem Orte an den anderen beschieden worden waren, in mehrmaligen Zusammenkünften mit den griechischen Prälaten, jedoch ohne Erfolg. Zuletzt wollte der Kaiser Vatazes sich in's Mittel legen und verlangte, die Lateiner sollten um den Preis, daß ihr Sacrament als gültig anerkannt würde, ihr Symbol fahren lassen. Die Gesandten erklärten, die römische Kirche könne kein Jota davon aufgeben; und damit zerschlug sich die Verhandlung [2]).

Unter Innocenz IV. kamen mehrere vornehme Griechen mit großem Gefolge nach Rom (1254) und meldeten sich zu Besprechungen über die controverse Angelegenheit. Sie brachten die gewöhnlichen Beschuldigungen wider das filioque vor, und legten der römischen Kirche Simonie zur Last; in anderen Puncten hingegen zeigten sie sich versöhnlicher und nachgiebiger, und nahmen Beleh-

---

[1]) Vgl. Matthaeus Paris. Hist. Angl. ad a. 1237; Raynald. Annal. ad a. 1232, n. 46 ff.

[2]) Siehe den genauen Bericht hierüber bei Echard et Quetif, Script. Ord. Praed. I, p. 103 und 911—927.

rung und Unterricht an. Der Papst entließ sie, mit kostbaren Kleidern beschenkt. Um dieselbe Zeit entschied Innocenz auch über die auf Cypern noch bestehenden rituellen Verschiedenheiten zwischen Griechen und Lateinern. Den Griechen wurde ihr Taufritus, der Modus ihres Quadragesimalfastens, Priesterehe weiterhin bewilligt; hingegen befiehlt er ihnen, in den von ihnen bisher vernachläßigten niederen Weihegraden sich der römischen Kirche zu conformiren, von der Verdammung der Wiederverheirathung abzustehen, die Eheverbote bis auf den vierten Verwandtschaftsgrad nach römischer Berechnung auszudehnen, und nach dem Vorgange der Kirchenväter den dogmatischen Terminus Fegfeuer anzuerkennen.

Die Wiedererrichtung des griechischen Kaiserthums in Byzanz durch den Paläologen Michael schien der Hoffnung auf Versöhnung der streitenden Kirchen ein Ende zu machen. Gleichwol überraschte Michael den Papst Urban 1263 mit einem sehr angelegentlichen Ansuchen um Wiederaufnahme der bisher stets mißlungenen Unionssache. Die Feindseligkeiten des Kaisers gegen den der römischen Kirche ergebenen Fürsten von Patras drohten der Sache plötzlich eine andere Wendung zu geben; denn der Papst fühlte sich aufgefordert, zum Schutze der Lateiner in Griechenland einen Kreuzzug zur Wiedereroberung des lateinischen Kaiserthums in Byzanz predigen zu lassen. Da sandte Michael abermals Botschaft mit Versicherungen, welche wo möglich noch günstiger lauteten und eine vollkommene Aussöhnung des Kaisers mit der lateinischen Kirche in Aussicht stellten. Ein an Clemens IV. übersendetes Glaubensbekenntniß der Griechen lautete jedoch so irrig und mangelhaft, daß der Papst zu sehr ausführlichen Erinnerungen gegen dasselbe sich bewogen fand. Die nach allen Seiten hin empfundene Schwäche des Reiches und Thrones von Byzanz, welcher von den Bulgaren und von Carl von Anjou, dem Verbündeten Balduin's, des letzten lateinischen Kaisers, bedroht war, machte den Paläologen, der zudem wegen Blendung seines Mündels das Mißfallen seines Volkes und den Bann seiner Kirche sich zugezogen hatte, die Wiedervereinigung mit Rom um jeden Preis wünschen. Auch fehlte es in der griechischen Kirche nicht an Männern, welche der Unionssache aufrichtig mit Überzeugung zugethan waren. Unter diesen ragten Nicephorus Blemmida und Johannes Beccus hervor, nachdem bereits zu Anfang des Jahrhunderts Nicetas, Erzbischof von Thessalonich, in einem gelehrten Werke

über den Ausgang des heiligen Geistes den Lateinern beigepflichtet hatte. Der Widerstand, auf welchen Michael bei einem großen Theile der griechischen Bischöfe stieß, so wie das dreijährige Interregnum in der römischen Kirche nach Clemens IV. Tode verzögerten die Ausführung seines Vorhabens, bis endlich Gregor X., aus eigener Anschauung mit den Verhältnissen des Orients vertraut, auf den päpstlichen Thron gerufen (1271) der Sache sich auf's Lebhafteste annahm, dem Kaiser Michael seine Bereitwilligkeit zur Friedensstiftung in kirchlichen und politischen Nöthen erklärte, und die Griechen zu einer auf das Jahr 1274 ausgeschriebenen Kirchenversammlung einlud. Diese trat in der That auch zu Lyon zusammen, und die griechische Kirche war auf derselben in ansehnlicher Weise vertreten; der Großlogothet Georgius Acropolita schwor im Namen des Kaisers das Schisma ab, ein anderer griechischer Abgeordneter that dasselbe im Namen des griechischen Klerus, und hierauf sangen Lateiner und Griechen vereint das Symbolum der römischen Kirche ab, das Bekenntniß des Ausganges des Geistes von Vater und Sohn wurde von den Griechen zweimal gesungen. Dafür vermittelte der Papst nun auch baldigst den Frieden zwischen Michael und dessen Gegnern Carl von Anjou und Philipp, Balduin's II. Sohne, der sich bis dahin noch immer Kaiser von Constantinopel genannt hatte.

Diesen Verlauf hatte die Unionsangelegenheit bis zu dem Jahre genommen, in welchem Thomas aus seiner irdischen Berufssphäre abgerufen wurde. Auch er hatte mit Schrift und Rede für ihr Zustandekommen gewirkt, und für das Concil von Lyon, das er nicht mehr erlebt, war ihm dieselbe Rolle zugedacht gewesen, welche der heilige Anselm von Canterbury mit so viel Ruhm und Auszeichnung auf dem Concil von Bari übernommen hatte. Um das Verhältniß, welches Thomas als Theolog zu dieser Angelegenheit einnahm, und seine Leistungen für dieselbe zu würdigen, ist es nothwendig, die Hauptpuncte des Streites zwischen beiden Kirchen im Besonderen zu beleuchten, und dasjenige, was bis auf Thomas' Zeiten dafür und dawider gesprochen worden, im geschichtlichen Überblicke vorzuführen.

Der erste und vornehmste Streitpunct ist der Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn. In der griechischen Theologie

war allerdings unter dem Einflusse der Antiocheniſchen Schule die Anſicht zur Geltung gekommen, daß der Geiſt vom Vater allein ausgehe und nicht auch vom Sohne. Man findet dieſe Behauptung zuerſt bei Theodor von Mopsveſte und Theodoret, darnach bei Maximus und Johannes von Damascus [1]), deſſen Anſehen ihr im Bereiche der griechiſchen Kirche allgemeine Geltung verſchaffte. Der geſchichtliche Grund dieſes Ganges der griechiſchen Lehrentwickelung lag wol nur im mißverſtändlichen und einſeitig reactiven Beſtreben gegen die ſubordinatianiſtiſche Auffaſſung, welche in der Alexandriniſchen Schule den Arianismus erzeugt und weiters noch in den zu Conſtantinopel (381) verurtheilten ſemiarianiſchen Pneumatomachen nachgeklungen hatte. Wenn Theodoret die Formel des Cyrillus ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ nebſtdem, daß er ſie macedonianiſch findet, auch noch wegen ihrer Verwandtſchaft mit den Apollinariſtiſchen Irrthümern tadelt, ſo gibt ſich ihm hierin weiters auch die Antiocheniſche Reaction gegen den Platonismus griechiſcher Theologen zu erkennen. Dagegen hatte in der lateiniſchen Kirche bereits Auguſtinus [2]) erkannt, daß gerade das Homouſianiſche Intereſſe eine völlige Gleichſtellung des Sohnes mit dem Vater auch in Beziehung auf den heiligen Geiſt erfordere, und daß dieſer, wofern er doch nicht minder Geiſt des Sohnes, als Geiſt des Vaters ſein ſoll, eben ſo gut vom Sohne wie vom Vater ausgehen müſſe; daß er überhaupt als die dritte Perſon der Gottheit nur die Einheit der beiden anderen ſein, mithin auch nur von beiden zugleich ausgehen könne. Und ſo ſehr war man überzeugt, daß erſt in dem Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn der volle Gegenſatz der kirchlichen Trinitätsbeſtimmungen zum Arianismus ausgebildet ſei, daß, als Reccared mit ſeinen Arianiſchen Weſtgothen in die katholiſche Kirche übertrat (589), die Synode zu Toledo die Einrückung des Zuſatzes filioque in die Nicäniſch-Conſtantinopolitaniſche Formel: Qui a

---

[1]) De fide orthodoxa I, capp. 8. 12; ep. ad Jordanem de Trisagio (versus finem). Er unterſcheidet jedoch von dem ἐξ αὐτου das δι' αὐτου, welches letztere er feſthält. Vgl. Opp. tom. I (ed. Lequien), p. 141, Note 1. Gegen dieſe Unterſcheidung eiferten ſpäter die Karolingiſchen Bücher (III, 3); Papſt Hadrian erklärte jedoch auch das δι' αὐτου für dogmatiſch zuläſſig (Epist. ad Carolum M. de Imaginibus).

[2]) Vgl. beſonders de Trin. V, 14. 15.

Patre procedit, beschloß [1]). Mit diesem Zusatze wurde das Symbol auch auf der achten Synode zu Toledo (653), auf der Synode zu Merida (666) und auf der zwölften Toletanischen (681) wiederholt. Auf der fränkischen Synode zu Gentilly (755) wurde bereits zwischen lateinischen und griechischen Theologen über das filioque controvertirt. Der Bischof Paulinus von Aquileja erklärte auf einer 796 zu Forum Julium berufenen Synode, daß der Zusatz filioque keine Änderung oder Entstellung, sondern eine Ergänzung der Nicänischen Formel sei. Die zu Constantinopel versammelten Väter folgten den Worten Christi: der Geist, der vom Vater ausgeht; die Urheber des Zusatzes aber waren veranlaßt, sich auch an das andere Lehrwort Christi zu erinnern: Wer mich sieht, sieht den Vater; ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Christus ist Sender des heiligen Geistes, und theilt ihn in der Taufe mit; er hat befohlen, diese im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes zu ertheilen — lauter Thatsachen, durch welche die Wahrheit des filioque bestätigt wird. Sonach geht die Urheber desselben jene Drohung nicht an, welche in der Offenbarung Johannis gegen solche gerichtet wird, die von diesem geheimnißvollen Buche etwas wegzunehmen oder etwas zu demselben hinzuzufügen wagen würden. Auch in dem Schreiben Karl's des Großen an die spanischen Bischöfe, welches einen Anhang zu den Acten der Frankfurter Synode 794 bildet, ist das filioque nicht vergessen. Unter den Päpsten wurde zuerst Leo III. zu einer Äußerung in dieser Frage veranlaßt. Fränkische Mönche auf dem Ölberge bei Jerusalem wurden von Sabas, einem griechischen Mönche für heterodox erklärt, ja sogar mit Vertreibung bedroht, weil sie nebst anderen Abweichungen von den Griechen in einigen Kirchengesängen und im Vaterunser auch die unerhörte Formel: Qui a patre filioque procedit, im Symbole hätten. Die Mönche fragten demgemäß beim Papste an, was von den Vorwürfen der Griechen zu halten sei und wie sie es in Zukunft zu halten hätten. Sie brachten zur Unterstützung ihrer bisherigen Übung vor, daß sie den nun plötzlich verpönten Zusatz in einer Homilie des Papstes Gregor, auch in der von Kaiser Karl empfangenen Regel des heiligen Benedict gefunden; Einer aus ihnen

[1]) Das Gleiche war schon früher auf der ersten Synode zu Braga (Bracara) a. 441 geschehen.

hatte das Symbol in denselben Ausdrücken in der Hofkapelle des Frankenkaisers singen gehört. Mit dieser Anfrage an den Papst wird auch die von Karl dem Großen veranstaltete fränkische Synode zu Aachen (809) in Verbindung gebracht, wo dieselbe Angelegenheit neuerdings berathen und im Sinne der vorausgegangenen Synoden entschieden wurde. Als ein Hauptzeugniß für das filioque wurde Offenb. 22, 1 geltend gemacht. Karl wünschte, daß der Beschluß der fränkischen Kirche durch eine förmliche Erklärung des Papstes allgemeine kirchliche Gültigkeit erlangen möchte. Leo war nun wol mit der Sache selber vollkommen einverstanden, wie ein an die morgenländischen Gemeinden von ihm erlassenes Bekenntniß bezeugt [1]; gleichwol rieth er den Abgeordneten des Kaisers Karl, im kirchlichen Gebrauche des Symbols von dem Zusatze Umgang zu nehmen [2].

Die fränkische Kirche hat aus dieser Zeit zwei besondere Schriften über den Ausgang des heiligen Geistes aufzuweisen; die eine von Alcuin [3], die andere von Theodulf von Orleans [4], beide an Karl den Großen gerichtet. Alcuin zeigt, dem heiligen Augustinus folgend, in drei Abtheilungen, daß der Geist von Vater und Sohn ausgehe; daß er der Geist des Vaters und des Sohnes sei; daß er von Vater und Sohn gesendet werde. Die Beweise dafür werden aus der Schrift und den Vätern entnommen. Theodulf's Schrift ist lediglich eine Zusammenstellung aus Zeugnissen der Väter, aus welchen Athanasius [5], Cyrillus, Didymus, Proklus (Bischof von Constantinopel in einem Sendschreiben ad Armenios), ferner Ambrosius, Hilarius, Augustinus, Fulgentius, Prosper, Vigilius von Thapsus, Agnellus, die Päpste Leo, Hormisdas, Gregorius und endlich noch Isidor, Cassiodor und der Dichter Prudentius angeführt werden.

Ausführlicher sind die Arbeiten des Ratramnus und Äneas von Paris, welche mit Rücksicht auf die durch Nicolaus I. bekannt

---

[1]) Baluzii Miscell., lib. VII, p. 18—21; Paris 1715.

[2]) Mabillon, Vetera Analecta p. 357. Paris 1723.

[3]) Opp. ed. Frobenii, tom. I, p. 743—756.

[4]) Sirmond, Opera varia, tom. II, p. 967—1018.

[5]) Einige der dem Athanasius beigelegten Stellen sind aus dem unterschobenen Werke de Trinitate.

gemachten Anschuldigungen des Photius wider die Lateiner abgefaßt worden waren. Die Schrift des Ratramnus [1]) besteht aus vier Büchern, deren drei der Frage über den Ausgang des heiligen Geistes gewidmet sind. Das erste Buch befaßt sich mit den Beweisen aus der Schrift: Joh. 15, 26; 16, 14. 15; ferner Joh. 16, 13 zusammengehalten mit Joh. 14, 6; 1 Joh. 4, 16 vgl. mit 1 Joh. 2, 27 und Joh. 16, 16; Joh. 7, 37. 39 und 4, 13; Joh. 20, 22; Joh. 6, 64; Luc. 4, 14; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; Apstgsch. 16, 6. 7; Tit. 3, 5; Apstgsch. 2, 1. 17. 18. 32. 33; 5, 32 vgl. mit 2, 33; Röm. 8, 9; 2 Kor. 3, 2; Offenb. 5, 4 vgl. mit Jesai. 11, 2; 2 Kor. 3, 17. 18; 1 Petr. 1, 10; Offenb. 5, 6 vgl. mit Zach. 3, 8 und 4, 2. 10; Offenb. 1, 13. 14 (wo die Flammen des Auges den heiligen Geist bedeuten); 7, 16. 17 vgl. mit Joh. 7, 38; Offenb. 8, 5 (wo der Engel Christum, das Feuer auf dem Altare den heiligen Geist bedeutet — vgl. Luc. 12, 49 und Joh. 16, 7); Offenb. 19, 21; Luc. 8, 45. 46 vgl. mit 1 Kor. 12, 9. Der Ausgang des heiligen Geistes ist eine unmittelbare Consequenz aus der von der Kirche feierlich erklärten Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater. Wäre jeder nachfolgende Zusatz zu einer feierlichen Erklärung der Kirche unerlaubt, so hätte das Constantinopolitanische Concil das Procedentem a Patre zu dem Nicänischen Credimus in Spiritum Sanctum nicht hinzufügen dürfen. Unter den im zweiten und dritten Buche angezogenen Vätern nimmt Augustinus den größten Raum ein; aus den griechischen sind Athanasius, Gregorius Nazianzenus, Didymus, Gennadius von Constantinopel citirt. Die Citate aus Athanasius sind aus dessen ächten Werken entnommen; daß er gleich Theodulf das Symbolum Quicunque für ein Werk des Alexandrinischen Kirchenlehrers hält, darf nicht befremden. Gennadius von Constantinopel wird von ihm für den Urheber der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus gehalten. Unter den aus Gregor Nazianzenus (Orat. 44) entnommenen Stellen ist jene, welche die Einheit in der Dreiheit der göttlichen Personen durch das vom Feuer entlehnte Bild erläutert, nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach angeführt, und auch der Grund mißdeutet, weßhalb beim heiligen Geiste der Beisatz Gott wegge-

[1]) Ratramni Corbeiensis monachi contra Graecorum opposita latinam Ecclesiam infamantium Libri quatuor. In d'Achery Spicileg., tom. I, p. 63—112.

lassen werde; Ratramnus glaubt nämlich, es soll damit angedeutet sein, daß Vater und Sohn, deren jeder ausdrücklich Gott genannt wird, das gemeinsame Princip des heiligen Geistes seien, während Gregor, wie auch Basilius nur aus einer gewissen schonenden Berücksichtigung von Vorurtheilen seiner aufgeregten Zeit und Umgebung die in der Bibel nirgends als Apposition des heiligen Geistes vorkommende Benennung Gott gleichfalls ungebraucht ließ.

Der Bischof Äneas von Paris, welcher in Abfassung seiner Schrift [1]) sichtlich Theodulf's und Alcuin's Arbeiten vor sich hatte, beschränkt sich in dem die Lehre vom heiligen Geiste betreffenden Theile ausschließlich auf Anführung von Zeugnissen der Väter und anderer kirchlicher Schriftsteller. Als griechische Zeugen führt er zwar nur Athanasius und Cyrillus an; dafür aber von ersterem allein 19 Stellen aus verschiedenen Werken desselben.

Äneas und Ratramnus leisteten, was sie ohne nähere Kenntniß der Schriften des Photius leisten konnten. Sie kannten die in Photius Rundschreiben an die orientalischen Bischöfe enthaltenen Anschuldigungen nur im Allgemeinen, soweit Papst Nicolaus dieselben durch den Bulgarenkönig in Erfahrung gebracht hatte. Zudem bildete Photius seinen Widerspruch gegen das lateinische Dogma erst in späteren Schriften, und wol nicht ohne Rücksicht auf die ihm bekannt gewordenen Entgegnungen der Lateiner noch vollkommener aus. Es sind außer der Encyclica noch vier andere aus seinen Schriften hieher zu beziehen, unter diesen die wichtigste das Werk de Mystagogia Spiritus Sancti [2]), welches in 96 Kapiteln Alles enthält, was zur Zeit sich gegen das filioque aufbringen ließe. Spätere vermehrten das von Photius zusammengestellte Material und bildeten

---

[1]) Liber adversus Graecos. Bei d'Achery, tom. I, p. 113—149.

[2]) *Φωτίου Πατριάρχου λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσαγωγίας.* Zum ersten Male herausgegeben von Hergenroether, Regensburg 1857. Beigeschlossen ist dieser Ausgabe die kleinere Schrift: *Κατὰ τῶν τῆς παλαίας Ῥώμης, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Über die zweifelhafte Ächtheit dieser Schrift vgl. Hergenröther's Praefatio p. XX. — Weiters gehören noch hieher: Der Brief des Photius an den Patriarchen von Aquileja (Siehe Photii Epistolae, ed. Montacutii, London 1651) und ein Theil seiner Quaestiones Amphilochicae (herausgegeben von Scottus zu Neapel 1814).

seine Deductionen noch kunstgemäßer aus; er aber war es, welcher Methode in den Streit brachte, und die Hauptpuncte desselben für alle seine Nachfolger formulirte [1]). Aus Photius schöpften Theophylaktus, Euthymius Zagabenus [2]), Nicolaus von Methone [3]), Nicetas Choniates [4]). Andronicus Kamaterus trug zuerst alle Stellen griechischer Väter zusammen, von welchen er meinte, daß sie der schismatischen Auffassung günstig wären. Nebstdem sind noch Nicetas Byzantinus, Michael Psellus, Eustratius von Nicäa, der Mönch Phurnus als namhafteste Vertreter der schismatischen Formel bis auf die Zeiten des Lyoner Concils herab zu nennen.

Die Summe der Einwendungen des Photius gegen das filioque reducirt sich auf Folgendes: Die Lateiner verdrehen aus Unverstand das ex meo accipiet bei Joh. 16, 13—15 in ex me accipiet; was Christus über die Wahrheitsmittheilung durch den Geist sagt, verstehen sie als Wesensmittheilung an den Geist. Gal. 4, 6 spricht nicht vom Ausgange des heiligen Geistes, sondern von der Mittheilung der Gnadengaben, und kann nur zum Belege für die Consubstanzialität der drei Personen angeführt werden. Joh. 15, 26 lehrt den Ausgang des Geistes vom Vater, aber keinen Ausgang des Geistes vom Sohne. Wäre der Sohn Princip des Geistes, so müßte dieser hinwiederum auch Princip des Sohnes sein, weil beide vermöge ihres Ausganges vom Vater in Wesenheit, Macht und Rang dem Vater gleich sind; es müßte deßhalb eine neue Relation in Gott ausfindig gemacht werden, damit auch der heilige Geist als Principiirender sich bethätigen könnte. Daraus entstünden dann vier Personen in der Gottheit; diese vierte müßte abermals als Principiirendes eine neue Person setzen u. s. f., womit dem heidnischen Polytheismus alle Thore geöffnet wären. Eine doppelseitige *προβόλη* des Geistes aus Vater und Sohn ist undenkbar, mag der Geist vom Sohne dasselbe, was er vom Vater empfängt, oder etwas davon Verschiedenes empfangen; im ersteren Falle ist der Ausgang vom Sohne vom Überfluß, der letztere Fall würde die

---

[1]) Vgl. Hergenröther, S. 143. 144.

[2]) Vgl. Hergenröther, S. XX.

[3]) Ebend. S. XXIV.

[4]) Im 22sten Buche seines Thesaurus orthodoxiae. Siehe oben S. 581. 596.

Person des heiligen Geistes als etwas Zusammengesetztes erscheinen lassen. Nebstdem erscheint bei der an sich anstößigen Annahme eines doppelten Principes noch dieß Widersinnige, daß das eine derselben zugleich Principiirtes ist. Eine gemeinsame Spiration des Vaters und des Sohnes hebt deren persönliche Proprietäten auf; dieß führt auf den Sabellianismus zurück. Statt zwei Principien müßten vielmehr, wenn man von der μια ἀρχη abgeht, drei Principien statuirt werden, da Gottes Wesen über die Dualität erhaben sein muß. Die Festhaltung der Dualität führt auf Marcion oder Manes hin. Die Spiration gehört entweder zur göttlichen Natur und ist dann allen drei Personen gemein; oder sie ist incommunicable Proprietät des Vaters. Wer von Beiden soll im eminenten Sinne Princip des Geistes sein: der Vater oder der Sohn? Ist es der Vater, so ist der Sohn nur im uneigentlichen Sinne Princip; dem Sohne die eminente Principialität beizulegen ist eine Blasphemie gegen den Vater. Der Vater ist nicht als Gott, sondern als Vater, nicht seiner Natur nach, sondern als Person Princip des Sohnes; daher kann er seine principiirende Proprietät nicht auf den Sohn übertragen. Die entgegengesetzte Annahme führt auf eine Theilung der Person des Vaters hin, und macht den Sohn zu einem Theile des Vaters. Wenn das Proprium des Vaters vom Sohne und nicht auch vom Geiste gelten soll, so ist der Geist anderer Natur und Wesenheit als Vater und Sohn. Überträgt man die Proprietät des Vaters auf den Sohn, so muß auch das Umgekehrte geschehen und der Vater als Gezeugter gelten. Der Geist wäre als nicht Principiirender vom Vater mehr verschieden als der Sohn, und der Einzige, der ein polyarches Princip hätte. Er wäre nach lateinischer Ansicht der Enkel des Vaters, der Vater wäre in seinem Verhältniß zu ihm zugleich mittelbares und unmittelbares Princip, der heilige Geist im Verhältniß zum Sohn zugleich ein Mitgezeugter und Ausgehender. Bei solchem Sachverhalte können die Auctoritäten abendländischer Väter, eines Ambrosius, Augustinus, Hieronymus u. A., die das Gegentheil vertreten, keine Geltung haben. Entweder sind ihre Schriften durch die Pneumatomachen verfälscht worden, oder sie haben sich zur Condescendenz zu gewissen Vorurtheilen verstanden, ähnlich wie Basilius mit Rücksicht auf die Macedonianer; oder endlich, sie haben wirklich geirrt, gleichwie auch mehreren sonst hochgepriesenen griechischen Vätern, einem Dionysius

von Alexandrien, Methodius von Patara, Pierius, Pamphilus, Theognostus, Irenäus und dessen Schüler Hippolytus mitunter Verstöße begegneten. Endlich hat das Bekenntniß der griechischen Kirche die Zeugnisse einer Reihe von Päpsten für sich: eines Damasus, Cölestin, Leo des Großen, Vigilius, Agatho, Gregor des Großen, Zacharias, Leo III., Leo IV., Benedict III., Johannes VIII., Hadrian III., welche die Constantinopolitanische Formel bestätigten, bekannten, publicirten, unveränderte Beibehaltung anbefahlen, oder auch monumental verewigten, wie Leo III., welcher sie auf zwei silberne Schilde mit griechischen Buchstaben eingraben ließ. Gregorius, welcher nach der sechsten ökumenischen Synode den päpstlichen Thron bestieg (Photius verwechselt Gregor I. mit Gregor II.), sagt in seinen Dialogen, die Papst Zacharias im Orient bekannt machte, daß der Geist vom Vater ausgehe und im Sohne bleibe [1]). Die Namen der Päpste Hadrian II. und Marinus ließ Photius weislich ungenannt.

Den Lateinern blieb die Mystagogie des Photius durch fast drei Jahrhunderte unbekannt, was nicht Wunder nehmen darf, da die schließliche Wendung der Geschicke des Photius und die darauf folgende Erneuerung der Einheit zwischen Griechen und Lateinern bis auf Michael Cärularius das Interesse an dieser Frage hinter andere näher liegende zurücktreten machte. Auch später, als das Schisma zum zweiten Male anhob, lernten die Lateiner die griechische Begründung der Verwerfung des filioque erst allmählig im näheren Verkehr mit byzantinischen Theologen und Gelehrten kennen. So Anselm von Havelberg (siehe oben S. 715), aus dessen Aufzeichnungen über das in Constantinopel gehaltene öffentliche Gespräch [2]) das zweite Buch hieher gehört, welches die Frage vom heiligen Geiste zum Gegenstande hat. Die Unterredner sind der Bischof Anselm und Nechites, Erzbischof von Nicomedia. Dieser stellt als Fundamentalsatz auf, daß in Gott keine Polyarchie statt haben dürfe. Anselm erwidert, daß Vater und Sohn als Ein Gott, Ein Licht und Eine Weisheit nicht zwei, sondern Ein Princip des heiligen Geistes seien; darum nennt sich Christus selbst Princip Joh.

---

[1]) So lauten allerdings Gregor's Worte in der unrichtigen griechischen Übersetzung von Dialog. II, c. 38.

[2]) Dialogorum libri III, d'Achery I, p. 161—207.

8, 25 vgl. 1 Mos. 1, 1; Joh. 1, 1; Psalm 109, 4. Die Coäternität von Vater und Sohn involvirt keine Synarchie, weil eben keine Dyarchie oder Triarchie statt hat (Joh. 10, 30. 38; Joh. 8, 9). Nechites fragt, ob das Ausgehen des Geistes der Substanz nach oder der Person nach zu verstehen sei. Anselm: Das Ungezeugtsein des Vaters, das Gezeugtsein des Sohnes, das Ausgehen des Geistes wird weder der Substanz, noch der Person nach gesagt; Ersteres höbe die Mehrheit und substanzielle Identität zugleich auf, ein Ausgehen des Geistes der Person nach käme einem Ausgehen der Substanz nach gleich, weil die Person wesentlich substanziell ist. Das Ausgehen ist somit ein Relationsbegriff. Es muß aber — wird auf den weiteren Vorwurf der Dyarchie wider das lateinische filioque bemerkt — eben so eine Relation zwischen Sohn und Geist bestehen, wie sie zwischen Vater und Sohn und zwischen Vater und Geist besteht; und während der Grieche der lateinischen Auffassung ungerechtfertigter Weise zwei προβολεῖς — was damit gemeint sei, will Anselmus nicht bestimmen, da er als Lateiner an den ihm verständlicheren Terminus Emissor sich hält — zur Last legt, läßt er es in der göttlichen Trias nicht zur allseitig abgeschlossenen Einheit kommen. Den Ausgang des Geistes vom Sohne läugnen, heißt dem Sohne die gebührende Ehre aberkennen und die Gemeinschaft des Geistes mit dem Sohne aufheben; Beides ist blasphemisch. Den Vorwurf blasphemischer Denkart weist Nechites ernst von sich; er wünscht für das filioque Zeugnisse aus Schrift und Tradition zu vernehmen. Gegen Joh. 20, 22 wendet er ein, daß den Jüngern gewiß schon vor dem Anhauchen der heilige Geist einwohnte; mithin kann die Stelle keinen Anhalt für das von Anselm daraus gefolgerte filioque abgeben. Anselm bemerkt, man müsse zwischen der Gegenwart und fruchtbringenden Wirksamkeit des heiligen Geistes unterscheiden; mit ersterer, die aus der göttlichen Allgegenwart fließt, ist nicht nothwendig auch die letztere verbunden. Als weitere Belegstelle macht Anselm die Worte Christi bei Heilung des blutflüssigen Weibes geltend Luc. 8, 46; die von Christus ausgegangene Kraft muß im Hinblick auf Luc. 1, 35; 24, 49; Apstgsch. 1, 8 als Kraft des heiligen Geistes genommen werden. Daß Christus Joh. 7, 16 den Geist bloß vom Vater ausgehen läßt, geschieht in dem Sinne, in welchem er sonst das, was ihm eignet, auf den Vater zurückführt (vgl. Joh. 7, 16). Nechites

gibt zu, daß der heilige Geist ein Geist Beider, des Vaters und des Sohnes sei; aber er sieht nicht ein, daß damit auch das Ausgehen von Beiden ausgesagt sein soll. Anselm erwidert: Wenn es gewiß ist, daß das Sein des Geistes vom Vater mit seinem Ausgehen vom Vater schlechthin zusammenfällt, so muß das Gleiche auch in Hinsicht auf das Verhältniß des Geistes zum Sohne gelten. Rechites verlangt zu wissen, ob dieser Schluß nicht durch den Unterschied im Sein des ungezeugten Vaters und gezeugten Sohnes unsicher gemacht werde. Nein, bemerkt Anselm; denn das Ausgehen bezieht sich als ein substanzieller Vorgang auf die Beiden gemeinsame göttliche Substanz, nicht auf deren persönliche Proprietäten. So stammte auch Abel eben so gut von Eva wie von Adam, obgleich Adam und Eva darin verschieden waren, daß Adam aus keiner anderen Menschensubstanz, Eva aber aus einer dem Adam entnommenen Substanz gebildet war. Zudem möge sich Rechites fragen, ob denn das Gesendetwerden des Geistes vom Sohne etwas anderes, als das Ausgehen oder Sein vom Sohne sein könne, da doch das Hören und Wissen des Geistes der Sache nach nichts anderes als sein Sein ist? Daß der Terminus Ausgehen in der Schrift nicht vom Verhältniß des Geistes zum Sohne gebraucht wird, beweist nicht, daß der mit dem Terminus verbundene Begriff der Bibel fremd sei. Lassen sich doch auch die übrigen Dogmen nicht in der ihnen von der Kirche gegebenen Formulirung in der Bibel auffinden. Endlich wird außer dem Symbolum Quicunque auch noch Didymus, Cyrillus Alexandrinus und Chrysostomus angeführt. Didymus sagt, daß das Hören des Geistes vom Sohne keine Nescienz des Geistes in sich schließt, indem der Geist das ist, was vom Sohne gesprochen wird. Cyrillus spricht im achten Briefe an Nestorius von einem Ausfließen des Geistes aus dem Sohne, Chrysostomus spricht an drei Stellen (Hom. 26 und 28 de expositione Symboli) mit directen Worten die lateinische Formel aus. Aus Augustinus und Hieronymus erhelle übrigens, daß der Geist principaliter vom Vater ausgehe. Ein procedere a Patre per Filium ist eine gefährliche Neuerung, die durch unpassende Bilder erläutert, leicht auf irrthümliche Vorstellungen führt, und dadurch von selbst der kirchlichen Verurtheilung anheimfällt. Übrigens kommt das a Patre per Filium einige Male bei Hilarius von Poitiers vor.

Die bedeutendste aller bisher erwähnten Entgegnungen auf die Vorwürfe der Griechen ist offenbar jene des Hugo Etherianus [1]). Man kann ihn als den Ersten bezeichnen, welcher eine wissenschaftlich gelehrte Widerlegung der durch Photius in Gang gebrachten Argumente unternahm, und zwar in einer Weise, welche sich bis auf die Äußerlichkeiten des Stiles und Ausdruckes herab dem Geiste der griechischen Denkweise und Darstellungsart möglichst anschloß. Hieher gehört der feierliche Ton, in welchem er über die Mysterien der Gottheit, der zoarchica et omnium conditrix Trinitas spricht; der lebendige, bilderreiche Vortrag voll gelehrter Anspielungen; die große Sorgfalt, welche der dialektischen Behandlung des Stoffes gewidmet ist. Darein legt er eigentlich das Hauptgewicht; es ist ihm um Widerlegung der Syllogismen und Sophismen zu thun, mit welchen man die lateinische Lehrformel wegzuräumen bemüht war. Darum zerlegt er die Einwürfe der Gegner immer ganz genau, bringt sie in die Form von Schlüssen, und prüft sie nach den Regeln der Logik, wobei er nicht selten Aussprüche des Aristoteles herbeizieht, als maßgebender Auctorität in Bezug auf die formelle Seite des wissenschaftlichen Verfahrens. Eben so gut kommt er aber auch auf Plato und andere speculative Denker des Alterthums zu sprechen, obwol weit entfernt, ihnen ein entscheidendes Gewicht beizulegen, oder überhaupt ein eigentlich speculatives Verfahren einzuschlagen. Für ein solches Beginnen ist ihm der zu behandelnde Gegenstand zu erhaben und zu geheimnißvoll; es handelt sich für ihn hauptsächlich nur um die logischen Deductionen aus feststehenden Sätzen und Lehren der Schrift und Kirche, und daneben auch um analogische Erläuterungen der zu entwickelnden Wahrheiten. Unter den Kirchenvätern führt er vornehmlich den großen Theologen Gregorius als beständige Auctorität an; auch Basilius und Chrysostomus werden von ihm öfter als besonders verehrte Gewährsmänner hervorgehoben. Die Gegner, welche er am häufigsten redend einführt, sind der Erzbischof Nicetas von Nicomedien, der byzantinische Philosoph Nicetas und der Bischof Nicolaus von Methone; auch Theophylakt und der Erzbischof Nicetas von Thessalonicä werden ein paarmal berücksichtigt. Die Editoren seiner Schrift

[1]) Siehe Bibl. Magn. Patr. XII, 2. Abth., p. 359—419 sammt zwei vorausgeschickten Schreiben Alexander's III. an Hugo. Vgl. oben S. 716.

legen ihm einen theilweisen Mangel an theologischer Correctheit zur Last; dahin gehört namentlich, daß er den Vater die causa des Sohnes und Geistes nennt. Indeß benimmt dieß seinen Ausführungen nicht ihren Werth und ihre eigenthümliche Geltung; sie sind in der That oft sinnreich und überraschend, und den Gegnern gegenüber in der Regel treffend [1]). Einige derselben mögen hier eine Stelle finden. Die Griechen behaupten einen Ausgang des Geistes vom Vater durch den Sohn (*δι' υἱοῦ*). Nun aber ergibt sich aus den Functionen des logischen Verstandes sowol, als auch aus jenen der Natur, daß dasjenige, was durch Anderes auf ein Erstes bezogen wird, so viele Verbindungen eingeht, als Vermittelungen vorhanden sind. Das genus generalissimum ist zwar Ursache von Allem, was unter ihm befaßt ist, hebt aber die Subalternursachen nicht auf, durch welche das Besonderste aus dem Allgemeinsten abzuleiten ist. Das Besondere und Individuelle steht demnach zur Subalternspecies in einem eben so wesentlichen Verhältnisse, wie zum allgemeinen Genus, unter welches es mittelst der Subalternspecies gehört. Der beseelte Körper gehört nicht bloß unter das Genus der Substanzen, sondern auch unter die Subalternspecies der beseelten Körper, hat also eine doppelte causa seines Bestandes. Dasselbe gilt im Bereiche der natürlichen Dinge; wo die reine Materie die Stelle des genus generalissimum vertritt, die Form aber der subalternirenden Species der Logik entspricht, und die nächste Ursache des Concreten ist, wie die Materie dessen entfernte Ursache. Es zeigt sich ferner auf den beiden Gebieten der Logik und Natur, daß die erste allgemeinste Ursache bloß Princip und nicht principiirt, die subalternirende Ursache als solche principiirend und principiirt ist, also analog dem Vater und Sohn in der göttlichen Trinität. — Das Wort ist Mittler des Ausganges des Geistes vom Vater. Also muß der Geist eben so im Sohne sein und von ihm ausgehen, wie er im Vater ist und von ihm ausgeht. Würde er im Sohne bloß bleiben ohne von ihm auszugehen, so wäre er von ihm nicht verschieden. Den Vorwurf, daß die lateinische Auffassung dem Geiste zwei Principien zuweise, weist er durch eine analogische Erklärung ab. Der Weg von Athen nach Theben, und von Theben nach Athen

[1]) Hergenröther hat in seiner bereits angeführten Schrift einige Mängel angedeutet, z. B. S. 245, 309.

sind der Sache nach Ein Weg, und nur dem Begriffe nach verschieden. Dasselbe Gewächs kann nach zwei verschiedenen Beziehungen Same und Frucht sein; man kann nicht sagen, daß, wenn es als Speise aufgefaßt wird, die Speise ein zweifaches Princip in Same und Frucht habe. So wenig als Vater und Sohn zwei Principien des heiligen Geistes sind, eben so wenig sind sie zwei Ursachen des heiligen Geistes. In der Schrift wird der Sohn Weltschöpfer genannt, und Christus nennt hinwiederum den Vater und sich den Wirkenden; Niemand fällt ein, zu sagen, daß zwei auf die Welt Wirkende oder zwei Schöpfer gemeint seien, sondern man spricht nur von Einem schaffenden und wirkenden Gotte. Wenn nun in dem Wirken Gottes nach Außen Vater und Sohn nicht als zwei Ursachen aufgefaßt werden, um wie viel weniger kann eine solche Dualität der Ursachen in Hinsicht auf die Emission des heiligen Geistes angenommen werden! Die vollkommene Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn fordert ein gleichmäßiges Haben des Geistes; dieß involvirt aber ein gleichmäßiges Ausgehen des Geistes von Beiden. Gegen den Einwand, daß dem Sohne in der lateinischen Formel zwei Contraria, ein Thun und ein Leiden, beigelegt werden, bemerkt Hugo, daß das Gezeugtwerden des Sohnes kein Leiden sei, indem nur zeitliche Dinge der Kategorie des Leidens unterstellt sind. Ferner ist das Senden des Geistes ein Act der göttlichen Natur im Sohne, das Gezeugtwerden hingegen bezieht sich auf seine Person. Die Gegner sagen, daß die Gemeinschaft von Vater und Sohn im Senden des Geistes zu einer Vermengung der persönlichen Proprietäten führe. Aber, man beachte doch, daß in jeder Person die ganze Gottheit ist; dieß bringt schon nothwendig mit sich, daß es außer den ausschließlichen Proprietäten der einzelnen Personen auch gemeinsame geben muß. Es gibt überhaupt verschiedene Proprietäten: solche, welche die Naturen verschiedener Wesenheiten distinguiren; durch andere innerhalb der gemeinsamen Natur werden die numerisch verschiedenen Personen oder Proprietäten distinguirt; wieder andere Proprietäten endlich sind selbst von dieser numerischen Unterscheidung unabhängig, da sie ihrer Natur nach an allen Personen oder Individuen derselben Wesenheit vorhanden sein müssen. Demgemäß muß man auch in Gott die hypostatischen und die nicht hypostatischen Proprietäten der Personen unterscheiden, entsprechend den beiden letzteren Gattungen der eben angeführten

drei Species von Proprietäten. Hypostatische Proprietäten sind bloß drei: Vaterschaft, Sohnschaft und Ausgang. Die nicht hypostatischen Proprietäten sind nicht durch die Person, sondern durch das Wesen bedingt, und können entweder allen drei göttlichen Personen oder zweien aus ihnen gemeinsam sein. Wenn Geist und Leib des Menschen, die so weit von einander abstehen, mehrere Proprietäten mit dem Geiste gemeinsam haben können, wie dieß insbesondere an den verherrlichten Gestalten Christi und der heiligen Jungfrau unstreitig und in ausgezeichneter Weise statt hat, um wie viel mehr müssen Vater und Sohn, zwischen welchen jener Abstand nicht besteht, bestimmte, ihnen Beiden gemeinsame Proprietäten haben können! Dieß wird freilich wieder nicht zugegeben, wenn man so argumentirt: Was Gott ist, das ist er eigentlichst, mit Ausschluß des Gegentheils; so ist er in der zweiten Person auch eigentlichst Sohn, also ex causa mit Ausschluß dessen, selbst causa zu sein. Man übersieht, daß der Obersatz nur mit Rücksicht auf die hypostatischen Proprietäten gilt. Es ist aber eben so wenig ein hypostatisches Proprium des Vaters, causa zu sein, als es hypostatisches Proprium des Sohnes ist, ex causa zu sein; denn da letzteres offenkundig nicht statt hat, so kann das Erstere nicht statt haben. — Aber — wendet man ein — wäre der Vater nicht ratione personae Ursache, so müßte er es ratione naturae sein, was doch gewiß nicht zugegeben werden will; somit kann man dasselbe auch rücksichtlich des Sohnes nicht zugeben. Das hiemit gestellte Dilemma beruht auf einer unpassenden Unterscheidung. Der Vater ist weder ratione naturae, noch ratione personae als Ursache zu nehmen; ersteres nicht, weil die Natur nicht sich selbst gebiert — letzteres nicht, weil der Vater nicht als Vater den heiligen Geist emittirt. Daraus ergibt sich aber auch, daß der den Lateinern gemachte Vorwurf der Dyarchie grundlos sei; denn wenn der Vater nicht als Vater den Geist emittirt, so ist er hierin dem Sohne nicht persönlich entgegengesetzt, also der Sohn, den wir gleicherweise als Emittirenden auffassen, nicht als ein zweites Princip der Emission neben dem ersten zu nehmen. Daß beide zusammen Ein Princip genannt werden, wird Derjenige nicht unerhört finden, der sich erinnert, daß auch die Grammatiker mittelst Eines Terminus Substanz und Qualität bezeichnen, und wenn durch einen solchen Terminus ein Ursächliches bezeichnet wird, dieses als Eines genommen werde, ohne auf den

im Wirkenden statthabenden Unterschied von Substanz und Qualität zu reflectiren. Die Gegner bemerken dawider: Wenn Vater und Sohn Ein Princip des Geistes sind, so ist diese Einheit entweder eine numerische oder specifische; erstere kann nicht gemeint sein, und somit bleibt nur die letztere; diese begreift aber nothwendig auch den heiligen Geist in sich, da die Species auf die gemeinsame Natur sich bezieht. Dieser Schluß ruht auf einer falschen Voraussetzung; die Frage nach einer numerischen oder specifischen Einheit der Ursache hat nur statt, wo es sich um eine causa materialis oder formalis des Gewirkten handelt; das ursächliche Verhältniß des Vaters zu Sohn und Geist, so wie jenes des Vaters und Sohnes zum Geiste gehört unter gar keine Species der vier in der Logik unterschiedenen Species von Ursachen, es ist vielmehr unaussprechlich und über jeden Begriff erhaben, mithin dem Einwande jede Stütze entzogen. Warum entzieht man — lautet eine weitere Frage — dem Sohn den Vaternamen und nennt den Geist nicht den Enkel der ersten göttlichen Person? Weil die erste Person als Person und nicht vermöge ihrer göttlichen Wesenheit Vater ist, daher kann sie diese ihre hypostatische Eigenheit nicht auf den Sohn übertragen; mithin auch der Sohn nicht die Vaterschaft vom Vater erben, um den Ausdruck des Gegners zu gebrauchen. Daß der Vorwurf einer Enkelschaft des heiligen Geistes absurd sei, ergibt sich von selbst schon aus natürlichen Analogien; der Vogel, der aus dem Ei schlüpft, ist nicht mittelbarer, sondern unmittelbarer Sprößling des Brutvogels; Brutvogel und Ei entsprechen dem Vater und Sohn in der Trinität, der ausgebrütete Vogel dem heiligen Geiste. Umgekehrt muß man den Griechen vorwerfen, daß nach ihrer Ansicht der heilige Geist zum Bruder des Sohnes werden muß, weil nach ihnen der Vater als Vater Ursache des heiligen Geistes ist; weiters müßten eben deßhalb die zweite und dritte Person in Eine Person zusammenfallen, weil beide der Sohn wären. Die Griechen stoßen sich daran, daß der Sohn Mittler zwischen Vater und Geist sein soll; der Geist stehe demzufolge tiefer als der Sohn, der keinen Mittler zwischen sich und dem Vater braucht. Dawider läßt sich zunächst wieder aus Naturanalogien repliciren; der Nil hat sein Wasser aus dem Ursprungsorte mittelst des diesem entströmenden Quelles, ist aber nicht kleiner als dieser, sondern größer. Daß der Vater nach lateinischer Ansicht nur ein principium remotum des heiligen Geistes sein soll,

ist nicht zuzugeben; weil in Gott überhaupt keine Unterscheidung zwischen einem principium remotum und proximum zuläßig ist. Die Unterscheidung zwischen einer causa mediata und immediata des heiligen Geistes kann zugestanden werden, ohne daß daraus eine Dyarchie folgt; so wenig als ein Ditheismus daraus folgt, daß es Einen gibt, der Gott ist und einen Sohn hat, und einen Anderen, der Gott ist und keinen Sohn hat. Indeß wird von Einigen auch die Unterscheidung einer causa mediata und immediata des heiligen Geistes verworfen.

Das Hauptverdienst der Schrift des Ethrianus besteht in der einläßlichen Analyse und Prüfung der dialektischen Argumente, welche die Gegner aus den Schriften des Photius gezogen und logisch formulirt hatten; und insofern behauptet auch seine Schrift durchwegs eine speculative Haltung, aber nicht von so constantem und durchgebildetem Charakter, wie die darauf folgende Schrift des heiligen Anselmus von Canterbury. Anselm war von mehreren Seiten aufgefordert worden, dasjenige, was er auf der Synode von Bari gesprochen, schriftlich aufzuzeichnen. Er kam diesem Wunsche nach auf besonders dringliches Bitten des Bischofes Hildebert von Mans; und so entstand seine Abhandlung vom Ausgange des heiligen Geistes [1]), ein Werk, welches, seines Verfassers vollkommen würdig, zum ersten Male eine principielle Ableitung und Begründung des lateinischen Bekenntnisses aus inneren theologischen Gründen in streng methodischer Folge und Ordnung gab. Er leitet seine Entwickelungen mit Angabe der Sätze ein, welche von Griechen und Lateinern gemeinsam bekannt werden, stellt sonach die orientirenden Principien aller weiteren Entwickelung fest; von da aus geht er dann zur theologisch-speculativen Erörterung seines Gegenstandes über. Griechen und Lateiner stimmen darin überein, daß Vater, Sohn und Geist Gott in substanzieller Einheit und persönlicher Geschiedenheit seien; daß diese persönliche Geschiedenheit statt habe, weil Gott in doppelter Weise ist, als Deus de Deo und Deus de quo est Deus; daß Sohn und Geist Deus de Deo sind — der Sohn insofern er Sohn ist, der heilige Geist aber nicht darum, weil er der heilige Geist ist, sondern einfach als Gott. Diese Sätze bilden die Grundlage aller weiteren Bestimmungen, in deren

[1]) Liber de processione Spiritus Sancti, verfaßt um a. 1100.

Entwickelung ein doppelter Fehler zu vermeiden ist: die Betonung der Dreiheit auf Kosten der Einheit, der Einheit auf Kosten der Dreiheit. Sohn und Geist müssen in irgend einem Verhältnisse zu einander stehen; den angegebenen Grundbestimmungen zufolge muß in diesem ihrem gegenseitigen Verhältnisse der eine aus beiden Deus de Deo, der andere Deus a quo est Deus sein; man muß daher entweder den Geist vom Sohne, oder den Sohn vom Geiste ableiten. Letzteres ist nicht möglich, mag man an ein Ausgehen oder an ein Gezeugtwerden des Sohnes vom Geiste denken. Den Sohn vom Geiste gezeugt sich denken, hieße den Geist zum Vater des Sohnes machen; ein Ausgehen des Sohnes vom Geiste würde den Sohn zum Geiste des Geistes machen, und dieß wäre directe Aufhebung dessen, was Griechen und Lateiner bekennen, wenn sie den Geist als Geist des Sohnes verehren. Die Griechen geben zu, daß der Geist als der Geist Gottes der Geist des Vaters und des Sohnes sei. Wenn er nun nicht als Besitzstück beider, auch nicht als Theil Gottes der Geist Gottes ist, so kann er nur darum der Geist Gottes sein, weil er von Gott stammt, d. h. aus Gott ist, was er ist; mithin auch Geist des Vaters und des Sohnes nur darum, weil er von Gott dem Vater und von Gott dem Sohne stammt. Der exegetische Einwurf aus Joh. 15, 26 ist nichtig; mit gleichem Rechte könnte aus Joh. 17, 3 gefolgert werden, daß es nicht zum ewigen Leben nothwendig sei, an den heiligen Geist zu glauben; aus Matth. 16, 17, daß nur der Vater, nicht auch der Sohn und Geist dem Petrus die göttliche Wahrheit offenbarten u. s. w. Einige Griechen geben ein Ausgehen des Geistes vom Vater durch den Sohn zu, mit Berufung auf Röm. 11, 36. In dieser Stelle ist jedoch nur von einem Sein der Welt, nicht des heiligen Geistes durch den Sohn die Rede; und zudem, ist nicht Alles, was durch den Sohn geschaffen ist, auch von ihm geschaffen? Gesetzt, das Bild vom Teiche, der durch den Bach aus einer Quelle sich bildet, wäre richtig, bildet der Teich sich bloß durch den Bach und nicht auch vom Bache? Ist Christus, weil er durch die Jungfrau von David herstammt, nicht auch aus der Jungfrau? Die Griechen werden vielleicht den Unterschied von ex und per premiren; ex beziehe sich auf das principium originale, per auf den Sohn als Mittelursache. Aber man vergißt hiebei, daß der Sohn dem Vater immanent sei, mithin der Geist vom Vater nicht ursprünglicher (prius = princi-

palius) ausgehen könne, als vom Sohne; ein bloßes per ohne ex hat hier keinen Sinn. Das Endergebniß der Anſelm'ſchen Entwickelung iſt, daß der Vater Deus de quo est Deus, nicht aber Deus de Deo iſt — der Sohn Deus de quo est Deus und Deus de Deo — der Geiſt Deus de Deo, aber nicht Deus de quo est Deus. Hieraus ergeben ſich ſechs Differenzen, indem jede der drei Perſonen zwei Proprietäten hat, eine, durch welche ſie ſich von den beiden anderen Perſonen unterſcheidet, eine andere Proprietät, welche ſie mit der anderen aus den drei Perſonen theilt, um ſich in Gemeinſchaft mit dieſer von der dritten Perſon zu unterſcheiden. Auf dieſe Art iſt jede Perſon ein Inbegriff von Proprietäten, welche ſich in dieſer Verbindung nur bei ihm und bei keiner der anderen finden.

Daß Anſelm's Schrift bei den Griechen nicht unbeachtet blieb, beweist eine gute Anzahl griechiſcher Überſetzungen derſelben, welche handſchriftlich noch exiſtiren [1]). In der griechiſchen Kirche ſelber traten, wie bereits erwähnt, mit Beginn des dreizehnten Jahrhunderts Männer hervor, welche die lateiniſche Formel für die ächt kirchliche erkannten. Einer der erſten unter ihnen, mit deſſen hieher bezüglichen Schriften Leo Allatius die Reihe der von ihm veröffentlichten Denkmäler der beſtändigen Übereinſtimmung beider Kirchen eroffnet [2]), war Nicephorus Blemmida, deſſen frommem und ſittlich ſtrengen Charakter auch die Schismatiker die vollſte Anerkennung zollen [3]). Von ſeinen zwei Aufſätzen oder Reden über den Ausgang des heiligen Geiſtes iſt die eine an Jacob, Biſchof der Bulgaren, die andere an den Kaiſer Theodor Laskaris, ſeinen ehemaligen Zögling gerichtet, der ihm vergeblich das Patriarchat von Conſtantinopel angeboten hatte. Daß der Ausgang des Geiſtes vom Sohne in der Schrift nicht mit ausdrücklichen Worten gelehrt werde, iſt keine Inſtanz wider die kirchliche Formel, da ſie von den Vätern feſtgehalten iſt, deren Auctorität, wie Gregor von Nazianz gegen Julian bemerkt, durch ſich ſelbſt genügend beweist. Der Vorwurf, daß ihre Schriften zu Gunſten der Formel filioque gefälſcht worden

---

[1]) Nähere Nachricht hierüber bei Monſaucon, Bibliotheca Bibliothecarum, tom. I, p. 12 und 231.

[2]) Graecia orthodoxa, tom. I, p. 1—60; ſiehe auch Raynald. Annal. XIII, p. 650—660.

[3]) Niceph. Greg. Hist. Byz. lib. II, c. 7.

seien, ist sinnlos, da das anerkannt ungefälschte per Filium im Grunde eben so viel besagt; zudem hätte diese Fälschung nicht in allen Exemplaren der ganzen Welt vorgenommen werden können. In der berühmten ἱερα ὁπλοθηκη wird das per geradezu benützt, um das ex zu bestreiten. Es handelt sich nämlich um eine Stelle aus Cyrillus (dial. cum Palladio), in welcher gesagt wird: essentialiter ex utroque, ex Patre scil. per Filium Spiritus profluit. Der schismatische Commentator dieser Worte meint, daß die Lateiner, per und ex identificirend, keinen Grund angeben können, warum Cyrillus ausdrücklich per gewählt habe, während er ex Patre gesetzt; daß sie auch das erste ex im Sinne von per nehmen und per Patrem und per Filium lesen müßten. Dagegen hat aber bereits Nicetas von Thessalonicä bemerkt, daß das Cyrillische ex Patre per Filium nur den Modus des unmittelbar früher erwähnten Ausgehens ex utroque angeben soll. Auch gibt Nicetas aus anderen Vätern Stellen an, welche Ähnliches besagen, wie jene des Cyrillus; so Athanasius: Spiritus ex Patre, quemadmodum ex Verbo, quod est ex Patre procedens; Gregorius Nyssenus: Filius immediate ex Primo, Spiritus per eum, qui immediate est, ex Primo; Johannes Damascenus wollte durch das per Filium durchaus nicht das ex Filio ausschließen, und konnte es nicht wollen, da ex und per — wie den heiligen Vätern wol bewußt war und aus der heiligen Schrift klar hervorgeht — in Absicht auf das Verhältniß des Geistes zum Sohne denselben Sinn haben. Einige Neuere wollen nun freilich nicht einmal das per Filium mehr gelten lassen. Gegen dieselben spricht aber Athanasius (Ep. ad Serapionem), wenn er sagt, daß die heiligende und erleuchtende Kraft Gottes vom Vater ausgeht, indem sie vom Worte, das aus dem Vater ist, hervorleuchtet, gesendet und verliehen wird. Freilich sagen nun Einige, das Hervorleuchten bedeute hier die Verkündung des heiligen Geistes durch Christus. Dann aber würde Athanasius dem Contexte zufolge sagen, daß der heilige Geist zufolge seiner Verkündung durch Christus vom Vater ausgehe; also wäre er vor der Schöpfung nicht ausgegangen. Der bildliche Ausdruck des Athanasius wird richtiger auf eine Analogie der drei göttlichen Personen mit Sonne, Licht und Glanz gedeutet werden. Daß das Hervorglänzen oder Hervorleuchten in Gott eine leidenlose, ewige Subsistenz bedeute, geht aus hieher bezüglichen Äußerungen eines Basilius, Gregorius

Nyssenus, Johannes Damascenus hervor. Das Hervorleuchten der Kraft Gottes kann nichts Anderes bedeuten als den Ausgang des Geistes vom Vater durch den Sohn, wie aus den Erklärungen von Basilius, Epiphanius, Cyrillus, Gregorius Nyssenus sattsam erhellt. Epiphanius nennt den heiligen Geist Deus ex Patre et Filio und a Patre et Filio. Gregor von Nyssa gebraucht vom heiligen Geiste die Redensart: quod per Filium appareat. Um dieses apparere willen versuchen nun Viele die angeführte Beweisstelle zu entkräften, und wollen glauben machen, daß damit nicht die Existenz, sondern die Offenbarung des Geistes durch den Sohn gemeint sei. Dawider sprechen aber wieder Stellen aus Basilius und Cyrillus, in welchen das apparere mit anderen so bestimmten und unzweideutigen Ausdrücken verbunden ist, daß über den Sinn des von Gregor gebrauchten Wortes gar kein Zweifel bestehen kann. Die Gegner müßten nach ihrer Deutung des apparere zeigen, daß unter dem heiligen Geiste, soweit er durch den Sohn offenbar wird, keine in sich subsistirende absolute Realität gemeint sein könne. Dieß widerlegt sich aber durch die Bilder, durch welche die Väter den Hervorgang des Sohnes und Geistes zu erläutern gewohnt sind. So nennt Athanasius den Sohn die herausgestreckte Hand Gottes, Johannes Damascenus gebraucht ein ähnliches Bild; man wird nicht fehlen, wenn man den heiligen Geist als Finger dieser Hand versteht. Daß das apparere eine Subsistenz ausdrücken soll, geht aus anderweitigen Bildern hervor, welche die Väter von Sohn und Geist gebrauchen, wenn sie dieselben zwei aus dem Vater ausgehende Strahlen, zwei Ströme, zwei Lichter nennen; damit ist, nebenher bemerkt, der Ausgang des Geistes durch den Sohn nicht in Abrede gestellt, da die fraglichen Bilder nur die Subsistenz der göttlichen Personen und ihr gemeinsames Verhältniß zum Vater erläutern sollen. Daß es nicht anders gemeint sei, geht daraus hervor, weil Gregor von Nazianz Sohn und Geist in das Verhältniß zu einander stellt, wie Strahl und Licht, Quelle und Fluß. Daraus erhellt nun auch, wie man sich die Aussprüche des Dionysius zu deuten habe, welcher Sohn und Geist bina Patris viscera, bina lumina, binos flores, bina germina nennt; nicht ihr Verhältniß unter einander, sondern ihr gemeinsames Verhältniß zum Vater ist damit gemeint. Dem Sohne die Emission des Geistes absprechen, heißt ihm die Consubstanzialität mit dem Vater absprechen. Man beruft

sich auf Leontius, welcher sage, daß der Geist vom Vater allein ausgehe. Der Ausdruck ist in der fraglichen Stelle eine bestrittene Lesart; gesetzt aber, sie wäre richtig, so bliebe noch zu erklären übrig, warum Leontius den Geist dem Sohne, und nicht umgekehrt den Sohn dem Geiste eigen nennt? Wenn Athanasius sagt, daß nur der Vater den Geist gibt, wird da nicht der Sohn als Mitgebender verstanden? Wenn Christus sagt, daß den letzten Tag Niemand weiß, als der Vater, denkt man da nicht auch wieder an einen anderen Ausspruch Christi, der da sagt, daß das ewige Leben in der Erkenntniß des Vaters und des Sohnes, den er gesendet, bestehe? Christus nennt den Geist einen Geist der Wahrheit, sich selbst aber die Wahrheit. Die von den Gegnern premirte Stelle Jac. 1, 17 handelt nur von Wirkungen des Vaters auf die Geschöpfe. Wenn Johannes Damascenus sagt: Spiritus non ex Filio, so stimmen wir mit ihm insoweit überein, als der Geist keinesfalls antecedenter vom Sohne ausgehen kann, sondern nur vom Vater durch den Sohn; denn allerdings muß die erste Hypostase als Princip und Ursache des Sohnes und Geistes genommen werden. Der Sohn wird niemals die causa prima desjenigen genannt, dessen Ursache der Vater als Vater ist. Daß trotz des Schweigens der älteren Symbole über diesen Punct das per Filium geglaubt wurde, geht aus dem synodischen Briefe des Patriarchen Sophronius hervor, welcher von der sechsten ökumenischen Synode durchaus nicht mißbilligt wurde; der Patriarch Tarasius hat dieselbe Formel in einem synodischen Schreiben aus Anlaß des zweiten ökumenischen Concils von Nicäa öffentlich ausgesprochen und bekannt; sein Schreiben wurde auf der Synode feierlich bestätigt. In das Bekenntniß der Synode wurde die Formel deßhalb nicht aufgenommen, weil allgemein geglaubte und nicht bestrittene Sätze überhaupt nicht Gegenstand der Lehrentscheidungen ökumenischer Synoden sind. Nach Basilius verhält sich der heilige Geist zum Sohne, wie der Sohn zum Vater. Athanasius sagt, der Geist sei mit dem Sohne auf dieselbe Weise Eins, wie der Sohn mit dem Vater. Die göttliche Einheit entfaltet sich durch die Zweiheit zur Trias; das Zweite ist demnach der nothwendige Durchgangs- und Vermittelungspunct der Dreiheit [1]).

---

[1]) Ausführlicher und umfassender, als von Blemmida, wurde die Frage über

Auch von den Theologen der abendländischen Kirche wurde im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes ausführlich und umständlich besprochen, in dogmatischer wie in speculativer Beziehung. Wir nennen aus dem zwölften Jahrhunderte Rupert von Deutz, Abälard, Robert Pullein, Petrus Lombardus, Richard von St. Victor. Rupert von Deutz behandelte die fragliche Lehre vom biblisch-exegetischen Standpuncte [1]). Abälard glaubte [2]), den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn auch aus seinen philosophischen Auctoritäten, aus Plato, Priscian und Makrobius nachweisen zu können. Im Sohne als Weisheit des Vaters existirt die Conception der göttlichen Urbilder der Dinge, welche durch den Geist, der die seinsspendende Güte ist, in die reale Wirklichkeit übersetzt werden. Da nun das schöpferische Wirken

---

den Ausgang des heiligen Geistes von dem Patriarchen Johannes Beccus (siehe oben S. 719) erörtert. Leo Allatius hat verschiedene Streitschriften des Beccus wider die Schismatiker veröffentlicht; zunächst einmal eine im dritten Buche des an Theodorus, Bischof von Sugdäa, gerichteten Werkes enthaltene Widerlegung der Photianischen Schriftexegese mit Rücksicht auf die in der Mystagogie angezogenen Bibeltexte (mitgetheilt im Anhange zu Allatius' Werk: de utriusque ecclesiae perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rom 1655, p. 825—856). Beccus stellt in dieser Schrift dem Photius die Auslegung der betreffenden Texte durch Athanasius, Epiphanius, Basilius entgegen. Ferner die Widerlegung eines der Panoplia des Euthymius eingeschalteten Bruchstückes, welches gleichfalls, obwol fälschlich, als Photius' Arbeit ausgegeben wurde (die Gegenschrift des Beccus: Oratio de unitate ecclesiae bei Allatius: Graecia orthodoxa, tom I, p. 154—179). Sodann eine Widerlegung der bereits erwähnten Schrift des Andronikus Kamaterus (beide Schriften, die des Andronikus und jene des Beccus in Graec. orthodox. II, p. 293—521); endlich die Epigrapha Patrum, eine Sammlung von Texten griechischer Väter zu Gunsten der lateinischen Formel (ebend. p. 522 ff.). Diesem letzteren Werke stellte im folgenden Jahrhunderte Gregorius Palamas seine ἀντιῤῥήσεις gegenüber, die später von Bessarion widerlegt wurden. (Beider Schriften mitgetheilt von Arcudius: Opuscula aurea quorumdam clarissimorum virorum circa processionem Spir. S., Rom 1630. 1670.)

[1]) Libri tres de processione Spiritus Sancti. In Ruperti Tuit. Opp. (Paris 1638), tom. II, p. 133—208.

[2]) Theologia christiana, lib. IV, im Thessaurus von Martene et Durand, tom. V, p. 1336 ff.

Gottes durch seine Weisheit bedingt ist, so legt es sich von selbst nahe, daß der Geist aus dem Sohne und durch den Sohn vom Vater ausgehe. Priscian sagt, daß die generellen und speciellen Formen der Dinge vor ihrer Verkörperung ein intelligibles Sein in Gott hatten. Makrobius läßt die Weltseele, welche wir Christen in den heiligen Geist umdeuten, aus dem göttlichen *νοῦς*, d. i. aus dem Sohne, so wie den *νοῦς* aus dem Vater hervorgehen. Die näheren Erklärungen Abälard's über den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn als der Beiden gemeinsamen Liebe sind freilich nichts weniger als befriedigend; der Geist ist da nichts Anderes, als die in's creatürliche Sein ausströmende Güte Gottes, eine dem Vater und dem Sohne gemeinsame Willensdisposition. Abälard's falsche Erklärung wurde durch Wilhelm von Thierry [1]) bekämpft, denselben, welcher noch vor Peter dem Lombarden die Aussprüche der Väter in Glaubenssachen gesammelt, und seine Zusammenstellung dem heiligen Bernhard zur Durchsicht übergeben hatte.

Petrus Lombardus, offenkundig von Johannes Damascenus stark beeinflußt, ist der Ansicht, daß die Griechen, indem sie den heiligen Geist schriftgemäß als den Geist des Vaters und des Sohnes anerkennen, im Wesen mit den Lateinern zusammenstimmen, und eigentlich nur in Worten abweichen [2]). Damit soll gesagt sein, daß in jener von den Griechen anerkannten schriftgemäßen Auffassung die lateinische Formel der Sache nach schon enthalten sei. Spätere Pariser Theologen scheinen anders gedacht zu haben; unter den Sätzen, welche Bischof Wilhelm von Paris 1240 censurirte, findet sich auch die Behauptung, daß der heilige Geist, sofern er die Liebe und das Band der Personen in der Dreieinigkeit ist, vom Vater allein ausgehe [3]). Hingegen ist die eben von der Idee der Liebe

---

[1]) Disputatio adv. Abaelard. c. 4.

[2]) Sent. I, dist. 11.

[3]) Diese Hinneigung zur schismatisch-griechischen Formel erscheint in einem eigenthümlichen, überraschenden Lichte, wenn man unter den von Alexander IV. verurtheilten Sätzen des Introductorius in Evangelium aeternum (siehe oben S. 208 ff.) folgende liest: Spiritualis intelligentia Novi Testamenti non est commissa Papa Romano, sed tantum literalis. — Recessus ecclesiae Graecorum a Romana ecclesia fuit bonus. — Populus Graecus magis ambulat secundum Spiritum, quam populus Latinus. —

ausgehende speculative Construction des trinitarischen Processes und Lebens, welche Richard von St. Victor gab [1]), ganz und gar auf den Nachweis der lateinischen Formel angelegt. Die dritte Person muß, da sie nicht aus sich selbst ist, entweder von einer, oder von beiden ihr vorausgehenden Personen sein. Es ist nicht denkbar, daß sie von der zweiten Person nicht ausgehe; denn diese wäre keine der ersten gleichwürdige Person, als welche sie doch gefordert ist, damit die erste in einem höchst würdigen Gegenstande ihrer Liebe als die höchst würdige erscheine — wenn die zweite nicht dieselbe Allmacht hätte, welche der ersten eigen ist. Hat sie dasselbe posse wie die erste, so besitzt sie durch diese und mit dieser ein posse, von welchem das posse, esse und existere omnium, mithin auch des heiligen Geistes ist. Dasselbe Resultat ergibt sich aus dem Existenzgrunde der zweiten und dritten Person. Wie die Vollkommenheit der ersten Person die Gemeinschaft mit einer zweiten erfordert, so involvirt die Vollkommenheit Beider das Vorhandensein eines dritten Mitgeliebten. Bei der höchsten Seligkeit darf weder die liebreichste Verbrüderung der Personen, noch bei der höchsten Schönheit die geordnetste Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten fehlen. Erstere bringt es mit sich, daß sich mit dem Sohne auch der Geist unmittelbar auf den Vater beziehe und ihn von Angesicht zu Angesicht schaue. Die geordnete Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, welche sich in der Dreizahl erschöpft, involvirt die geordnete Darstellung aller wesentlichen Arten der wahren Liebe: die erste Person hat in ihrer Eigenthümlichkeit die Fülle der unentgeltlichen Liebe, die dritte die Fülle der schuldigen Liebe (die unentgeltliche kann sie nur gegen die Creaturen hegen); die zweite Persönlichkeit hat die Fülle der schuldigen Liebe gegen den Vater, der unentgeltlichen Liebe gegen den heiligen Geist. Der Rhythmus des göttlichen Lebens bringt es mit sich, daß es in einer Dreizahl sich abschließe. Würde aber die personensetzende Productivität auch weit mehr Hypostasen in Gott hervorbringen, so müßten jederzeit alle vorausgehenden zusammen die Ursache der nächstfolgenden sein, aus dem-

---

Sicut Filius operatur salutem populi Romani sive Latini, qui Filium repraesentat, sic Pater operatur salutem populi Graeci, qui Spiritum repraesentat. Vgl. Bulaeus III, p. 330.

[1]) De Trinitate V, c. 8 ff und sonst passim.

ſelben Grunde, aus welchem Vater und Sohn zuſammen Urſache des Geiſtes ſein müſſen. Daraus ergibt ſich dieſes rhythmiſche Verhältniß, daß das Sein der erſten Perſon a nullo, das Sein der zweiten ab uno, jenes der dritten a duobus iſt; dieß iſt der arithmetiſche Rhythmus im göttlichen Liebeleben. Daß aber die erſte bloß gebende mit der dritten bloß empfangenden im Sohne geeinigt iſt, welcher ſowol gibt als empfängt, macht den geometriſchen Rhythmus des göttlichen Lebens aus. Es können nicht mehr als drei Perſonen in Gott ſein; die erſte, welche von keiner anderen ausgeht, die zweite, welche von der erſten unmittelbar ausgeht, die dritte, welche von der erſten unmittelbar und mittelbar durch die zweite ausgeht. Damit ſind die möglichen Ausgangsarten erſchöpft, ein bloß mittelbares Ausgehen iſt dem früher Geſagten zufolge nicht möglich.

Wenn wir nun Thomas Verhalten zu dieſer Frage in's Auge faſſen, ſo mag zuerſt in Kürze berührt werden, wie er ſich zu ſeinen lateiniſchen Vorgängern ſtellte. Richard hatte einen mittelbaren und unmittelbaren Ausgang des heiligen Geiſtes unterſchieden; Thomas läßt dieß nur in ſehr bedingter Weiſe zu, indem die Eine virtus spirativa im Vater und Sohn das Sein des Geiſtes wirkt [1]); damit fällt auch die Behauptung des Lombarden, daß der Sohn vom Vater plenius ausgehe, als vom Sohn [2]), und die Meinung des Robert Pullein, daß der Vater und Sohn in ihrem Verhältniſſe zum Geiſte als zwei Spiratores zwei Principien genannt werden könnten [3]); ſie ſind wol zwei Spiratores [4]), aber nur Ein

---

[1]) 1 dist. 12, art. 3.

[2]) 1 dist. 12, art. 2. Einige Spätere ſagen indeß noch immer, unter Auguſtin's Vorgang (Trin. XV, c. 17), daß der Geiſt vom Vater principalius ausgehe, als vom Sohne. So Bonaventura, Duns Scotus, Durandus u. ſ. w.

[3]) Pullus kam auf dieſe Behauptung durch ſein Beſtreben, den Griechen gegenüber nachzuweiſen, daß die Subſiſtenz des heiligen Geiſtes die zwei anderen Suppoſita, Vater und Sohn zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung habe, und fehlte wol nur durch einen unpaſſenden Gebrauch des Wortes Princip. Anders verhält es ſich mit dem ſpäteren Durandus, welcher ungeachtet der Entſcheidungen des zweiten Concils von Lyon auf zwei Principien beſteht, und das auctoritativ feſtgeſtellte ab uno principio zu einem tanquam ab uno principio abſchwächt.

[4]) 1 dist. 12, art. 2.

Princip [1]). Das Filioque selber wird den Griechen gegenüber in folgender Weise erhärtet [2]):

Sohn und Geist müssen durch irgend etwas von einander verschieden sein. Wo nun die materielle Verschiedenheit wegfällt, kann der Unterschied nur in einem Gegensatzverhältnisse gegründet sein. Dieser Gegensatz zwischen Sohn und Geist kann kein contradictorischer sein, denn dieß ist der Gegensatz von Sein und Nichtsein; auch nicht der Gegensatz von Habitus und Privation, wodurch Vollkommenes und Unvollkommenes einander gegenüber gestellt werden; noch auch ein conträrer Gegensatz, welcher eine Formverschiedenheit des Entgegengesetzten involvirt [wogegen Phil. 2, 6] [3]). Somit bleibt nur der Relationsgegensatz übrig. Die Relationsgegensätze sind aber wieder von zweierlei Art; die einen wurzeln in der Kategorie der Quantität, jene der anderen Art in der Kategorie des Thuns und Leidens. Die Gegensätze ersterer Art können hier nicht in Betracht kommen, weil sie eine Ungleichheit des Entgegengesetzten voraussetzen. Somit bleibt nur der auf die Wechselbeziehung des Thätigen und Leidenden gegründete Gegensatz übrig, und innerhalb desselben wieder nur die relatio originis, da jede andere Relation eine Ungleichheit im Vermögen der Gegensatzglieder voraussetzt.

Der ersten Person kommen in Bezug auf Sohn und Geist die Paternität und Spiration zu. Da nun diese beiden Relationen keine Verdoppelung der ersten Person causiren, so könnten auch die ihnen entsprechenden Relationen die filiatio und processio keinen Unterschied zwischen Sohn und Geist begründen, wenn diese nicht abgesehen hievon in einem Gegensatzverhältnisse zu einander ständen. Nun ist kein anderer Gegensatz denkbar, als jener secundum originem; mithin muß der Geist auch vom Sohne ausgehen.

Zwei von einander verschiedene Dinge, welche in etwas Gemeinsamem übereinkommen, müssen sich durch etwas unterscheiden, was auf ihr gemeinsames Genus Bezug hat. Sohn und Geist

---

[1]) 1 qu. 36, art. 4.

[2]) Gent. IV, c. 24. 25.

[3]) Daher censurirte Bischof Wilhelm von Paris 1240 die Propositiun: Licet divina essentia eadem sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut haec essentia est in ratione formae, una est in Patre et Filio et non una in his et in Spiritu Sancto.

kommen in der Gemeinsamkeit ihres Ursprunges aus einer ersten Person überein; mithin müssen sie auch unter einander eben durch die Relation des Ursprunges von einander verschieden sein.

Der Ausgang des Geistes vom Sohne ist eine nothwendige Consequenz des unterschiedenen Ausganges beider vom Vater. Denn zwei Ursprünge oder Ausgänge können sich nur entweder durch ihr Ziel, oder durch ihr Subject, oder durch ihr Princip unterscheiden. Der Unterschied im Subject fällt bei den göttlichen Personen Sohn und Geist weg, weil sie immateriell sind; eben so der Unterschied im Ziel, weil beide die gemeinsame göttliche Natur erlangen; somit bleibt nur der Unterschied hinsichtlich des Principes möglich, welcher nicht anders, als in der bereits angegebenen Weise gedacht werden kann. Denn wollte man etwa sagen, daß Sohn und Geist darum von einander verschieden seien, weil der eine per modum intellectus, der andere per modum voluntatis vom Vater ausgehe, so würde man sich dem Sabellianismus nicht entziehen können. Übrigens würde selbst diese Erklärungsart nur zur Unterstützung des Filioque dienen, indem ja das Wollen aus dem Erkennen hervorgeht.

Alle unterschiedenen Dinge sind nach einer bestimmten Rangordnung gereiht; die immateriellen Dinge vermögen sich nur durch den Unterschied ihrer Rangstellung von einander zu unterscheiden; in den göttlichen Personen ist kein anderer Unterschied der Rangstellung oder Ordnung denkbar, als jener, welcher sich auf die Ordnung des Ursprunges bezieht.

Vater und Sohn stehen sich nur in Hinsicht auf Vaterschaft und Sohnschaft gegenüber, alles Übrige haben sie mit einander gemein, mithin auch dieß, daß sie beide Princip des heiligen Geistes sind. Das Filioque könnte nur dann bestritten werden, wenn es einen Widerspruch in sich schlösse, daß der Sohn, der nach einer Seite Ausgehender ist, nach der anderen ein Emittirender sei.

Der Ausgang des Geistes vom Sohne wird durch die Schrift, durch das Symbolum Athanasianum, durch die vornehmsten griechischen Lehrer und Väter, am ausdrücklichsten durch Cyrillus und Didymus bezeugt; die fünfte ökumenische Kirchenversammlung entschied feierlich, in Allem, was den rechten Glauben und die Bekämpfung der Irrlehre betrifft, den heiligen Vätern und Lehrern der Kirche: Athanasius, Hilarius, Basilius, Gregor dem Theologen, Gregor dem Nyssener, Ambrosius, Augustinus, Theophilus, Johann

von Constantinopel, Cyrillus, Leo, Probus zu folgen; nun aber spricht sich Augustinus an vielen Stellen für den Ausgang des Geistes vom Sohne aus; mithin müssen die Griechen der lateinischen Formel beipflichten. Das Verbot, zu den Acten der Constantinopler Kirchenversammlung etwas hinzuzufügen, wurde gegen Jene gerichtet, welche durch angeblich schriftgemäße Zusätze die bereits dogmatisch festgestellte kirchliche Lehre vom heiligen Geiste abzuschwächen versuchten. Zudem schließt die Entscheidung der Chalcedonensischen Synode, auf welche dieses Verbot gegeben wurde, die lateinische Formel Filioque schon in sich; denn die Synode lehrt, wo sie vom Ausgange des heiligen Geistes spricht, daß, was vom Vater gilt, auch vom Sohne gelte [1]). Urheber der entgegengesetzten Lehre ist Nestorius, welchem sich unter Anderen Theodoret und später auch Johannes Damascenus anschloß, obschon Einige behaupten, daß er den Ausgang vom Sohne nicht eigentlich geläugnet, sondern nur nicht positiv behauptet habe [2]).

Die Einwendungen der Griechen sind eitel. Joh. 15, 26 würde selbst dann noch nicht beweisen, daß der Ausgang vom Sohne nicht statt habe, wenn das Ausgehen vom Vater so ausschließlich betont würde, wie Matth. 11, 27 das Erkanntwerden des Sohnes einzig durch den Vater. Wenn durch letztere Stelle das Erkanntwerden des Sohnes durch den Geist nicht in Abrede gestellt wird, so kann um so weniger durch Joh. 15, 26 das Ausgehen des Geistes vom Sohne in Abrede gestellt werden wollen [3]). Dawider sprechen so viele andere Stellen der Schrift, aus welchen die bestrittene Formel direct oder indirect folgt [4]). So jene Stellen, in welchen der heilige Geist der Geist des Sohnes genannt wird: Gal. 4, 6; Röm. 8, 9; 1 Kor. 2, 16; Joh. 15, 26; Röm. 8, 2 vgl. Joh. 14, 2. Hieraus, wie aus Psalm 32, 6 schließen die griechischen Lehrer selber, daß der heilige Geist der Geist Christi sei. Die Identität des Geistes Christi mit dem heiligen Geiste geht aus Joh. 15, 26 und Röm. 8, 9 hervor, was Basilius gegen Eunomius her-

---

[1]) Gent. IV, c. 25.

[2]) 1 qu. 36, art. 3.

[3]) Gent. III, c. 25.

[4]) Opusc. 1: Contra errores Graecorum. c. 33 ff.

vorhebt. Theodoret zieht aus Röm. 8, 9 die Folgerung, daß der Geist dem Vater und Sohne gemeinsam sei. Man könnte vielleicht einwenden, daß der Apostel unter dem Spiritus Filii oder Christi nur den dem Menschen Jesus zugewendeten Vollbesitz der Gnade meine. Dagegen erklären jedoch Athanasius und Cyrillus ausdrücklich, daß der heilige Geist auf natürliche Weise Christi Geist sei. Eben so schließen die Erklärungen Cyrill's die Möglichkeit aus, den erwähnten Ausdruck der Schrift auf die zeitliche Sendung des Geistes durch den Sohn zu deuten. Weiters sagt die Schrift, daß der Sohn den heiligen Geist sende (Joh. 15, 26; 16, 7; 10, 22), woraus auch griechische Theologen: Athanasius und Nicetas folgern, daß der Geist aus dem Wesen des Sohnes, wie aus jenem des Vaters (Joh. 14, 16) hervorgehe. In Joh. 16, 14 sagt die Schrift, daß der Geist von dem empfange, was des Sohnes ist; der folgende V. 15 macht die Folgerung unvermeidlich, daß dieses Empfangen zugleich auch ein Empfangen vom Sohne sei. Diese Folgerung wird auch von Athanasius und Cyrillus gezogen, welche anerkennen, daß der Geist durch den Sohn wirke (Röm. 15, 19; 1 Kor. 2, 10). Das Wirken durch einen Anderen kann man sich in doppelter Weise vorstellig machen; entweder nach Art dessen, wie der Balley durch den König, oder wie der König durch den Balley wirkt. Auf den gegebenen Fall ist bloß die letztere Analogie anwendbar, damit aber constatirt, daß der Sohn dem Geiste das Wirkungsvermögen verleiht, was nicht verschieden sein kann von der Setzung des Geistes durch den Sohn. Diese Folgerung wird auch von Athanasius und Cyrillus anerkannt. Weiters folgern die griechischen Väter aus der Schrift (Röm. 8, 29; 1 Kor. 15, 49), daß der Geist des Sohnes Bild, und zwar natürliches Bild sei (Athanasius, Gregor von Cäsarea); wie aber der Sohn nur dadurch natürliches Bild des Vaters ist, daß er die Natur des Vaters empfängt, so kann auch der Geist nur unter derselben Bedingung natürliches Bild des Sohnes sein; eine Folgerung, welche durch die Aussprüche eines Athanasius, Cyrillus, Basilius bestätigt wird. Weiters sagen die griechischen Väter, daß der Geist Ausdruck und Siegel des Sohnes sei (Athanasius, Basilius, Chrysostomus; vgl. 2 Kor. 1, 22; Ephes. 1, 13); daß er vom Vater durch den Sohn ausgehe, wornach der Sohn im bereits angegebenen Sinne Thätigkeitsprincip des Geistes sein muß; daß der Geist vom Sohne sei

(Athanasius, Basilius); daß er zugleich vom Vater und vom Sohne sei (Epiphanius) und zwar von beiden seit ewig; daß er persona de personis sei (Athanasius, Epiphanius); daß er aus der Wesenheit des Vaters und des Sohnes sei (Athanasius); daß er naturaliter vom Sohne sei (Cyrillus, Basilius), von demselben gehaucht werde (Athanasius, Cyrillus); daß der Sohn ihn aus sich hauche (Athanasius, Basilius), aus der Wesenheit des Sohnes (Athanasius); daß der Geist vom Sohne emanire (Athanasius, Theodoret), hervorfließe (Athanasius, Cyrillus) und urspringe (Athanasius), daß der Sohn Urheber (Athanasius), Princip (Gregor Naz.) und Quelle (Athanasius) des heiligen Geistes sei. Hervorfließen und ausgehen sind im Sprachgebrauche der griechischen Väter identische Ausdrücke (Cyrillus, Gregor Naz., Athanasius, Epiphanius). Die griechischen Väter bedienen sich derselben Gründe, den Ausgang des Geistes zu erklären, wie die Lateiner. Wenn Anselm hervorhebt, daß Vater und Sohn Eine Wesenheit seien, und aus dieser der Geist hervorgehe, so trifft er mit Cyrillus und Athanasius zusammen. Wie Richard von St. Victor, findet auch Gregor von Nyssa, daß Sohn und Geist lediglich dadurch von einander zu unterscheiden seien, daß der eine Principiirender, der andere Principiirter ist. Wenn Augustinus die natürliche Ordnung der göttlichen Personen betont, und Richard daraus deducirt, daß es in Gott nicht zwei Personen geben könne, die nur von einer ausgehen, so findet sich damit Verwandtes auch bei den griechischen Vätern; Athanasius gebraucht das Bild einer kettenartigen Gliederung, Cyrillus erläutert den Zusammenhang der drei Personen durch die Trilogie von Leib, Hand, Finger (Sohn = Arm Gottes Jesai. 51, 9; heilige Geist = Finger Gottes Luc. 11, 20).

Zwar sind — bemerkt Thomas weiter [1]) — die Äußerungen der rechtgläubigen Väter und Lehrer der griechischen Kirche in den die Dreieinigkeit betreffenden Lehrstücken vielfach nicht ganz correct; dieß darf jedoch nicht befremden, da der correcte theologische Sprachgebrauch erst im Hinblick auf die häretische Opposition sich geschärft und vollkommen ausgebildet hat. Andere Stellen klingen — obwol an sich unverfänglich — wenigstens für ein lateinisches Ohr nicht

[1]) Opusc. 1, prooem., c. 1 ff.

correct, vermöge des verschiedenen Sinnes, welchen der Lateiner mit der dem griechischen Worte entsprechenden lateinischen Bezeichnung verbindet. In letzterem Falle handelt es sich einzig um die Verständigung über den eigentlichen Sinn des griechischen Ausdruckes; so wird man Hypostase niemals mit Substanz, sondern mit Person übersetzen, und es ganz in der Ordnung finden, daß der Grieche von drei Hypostasen in der Gottheit spricht. Die Äußerungen ersterer Art bedürfen aber in der That einer mildernden Ausdeutung, wozu ihre Urheber selber durch anderweitige Aussprüche die geeigneten Anhaltspuncte darbieten. So verhält es sich mit dem Ausdrucke causa, welchen griechische Väter (Athanasius, Basilius, Theodoret) vom Vater als Princip des Sohnes, und von Vater und Sohn als Princip des Geistes gebrauchen. Die Lateiner wählen dafür den Ausdruck Principium, und zwar deßhalb, weil causa nur im Sinne einer causa efficiens genommen werden könnte, wodurch aber eine Wesensverschiedenheit zwischen Verursachendem und Verursachtem involvirt wird und Letzteres als Product oder Werk des Ersteren, die zweite und dritte göttliche Person somit gewissermaaßen als Geschöpfe des Sohnes erscheinen; auch ist diese Ausdrucksweise unbiblisch, und die Schrift kennt bloß den Ausdruck: Princip. Indeß erklären hinwiederum Gregor von Nyssa und Basilius selber ganz befriedigend, in welchem Sinne und warum sie das Wort causa gebrauchen. Ein ähnliches Bewandtniß hat es mit der Redensart: daß der Sohn der Zweite, der Geist der Dritte nach dem Vater sei, wie Athanasius und Basilius sagen, während doch keinerlei Priorität, weder in Hinsicht auf die Zeit, noch in Hinsicht auf Natur, Rang oder Wesensbegriff zuzugeben ist. Indeß erklären Basilius und Epiphanius selber wieder, daß damit nur ein Ordnungsverhältniß der Zahl nach gemeint sei. Epiphanius nennt den heiligen Geist das dritte Licht im göttlichen Wesen. Obwol nun die drei Personen, weil Ein Wesen, auch nur Ein Licht sind, so läßt sich dennoch in Hinsicht auf die diffusive Kraft des Lichtes und die darin begründete Analogie mit dem Hervorgang einer göttlichen Person aus der anderen auch der von Epiphanius gewählte Ausdruck mit dem kirchlichen Dogma vereinbaren. Athanasius und Cyrillus sagen öfter, daß die göttliche Essenz im Sohne gezeugt, im Geiste gehaucht werde. Dieß erinnert an die Formel, welche Joachim irriger Weise statt der vom Lombarden aufgestellten rich-

tigen Sentenz [1]) geltend machen wollte, während der Lombarde ganz richtig bemerkt hatte, daß die den drei Personen gemeinsame Essenz als das Gemeinsame derselben nicht zugleich auch dasjenige sein könne, was sich als Unterscheidendes im Generationsacte und Hauchungsacte herausseße [2]). Da aber Gott und Gottheit, obwol dem Begriffe nach verschieden, dennoch in der Sache Eines sind, so läßt auch jener Ausdruck eine mildernde Auslegung zu, um so mehr, als Cyrillus über den Sinn desselben genügende Erklärungen gibt. Ähnliches gilt von der Äußerung Cyrill's, daß Jesus der Sohn der Wesenheit des Vaters sei. Wenn er die essentiellen Attribute als naturaliter propria des Vaters und des Sohnes bezeichnet, so hat man dieß naturaliter proprium im Gegensatze zum creatürlichen Sein zu verstehen, welchem die propria als etwas Verliehenes inhäriren. Athanasius sagt, daß der Vater zu seiner Vollkommenheit des Sohnes und Geistes bedürfe; an anderen Stellen sagt er das Gegentheil. Das Nichtbedürfen des Vaters kann nur so gemeint sein, daß er seine Vollkommenheit ganz aus sich selbst hat, weil er ganz aus sich selbst ist. Gregor von Nazianz nennt den heiligen Geist ingenitus im Widerspruche gegen Hilarius, welchem zufolge zwei Ingeniti zwei Götter wären — und gegen Athanasius, welcher das Ingenitum als mit Inprincipiatum gleich bedeutend ausschließlich dem Vater vindicirt. Man kann Ingenitus indeß auch im weiteren Sinne als non genitus nehmen, und in diesem Sinne läßt auch Hieronymus den Geist als Ingenitus zu. Wenn Gregor weiters den Geist den Mittleren zwischen dem Gezeugten und Ungezeugten nennt, so meint er damit, daß der Geist das Band zwischen Vater und Sohn als die gemeinsame Liebe Beider sei, wodurch der festgestellten numerischen Ordnung der Personen nicht derogirt werden soll. Athanasius, Basilius u. A. nennen den Geist die imago filii, eine Bezeichnung, welche von den Lateinern nicht gebraucht, ja vielmehr zurückgewiesen wird, wofür Richard von St. Victor den Grund angibt, daß Sohn und Geist in keiner relativen Proprietät übereinkommen. Die Schrift besagt bloß vom Sohne, daß er die imago Patris sei (Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3). Die von den Griechen für ihre Formel angezogenen Schriftstellen Röm. 8, 29;

---

[1]) Siehe oben S. 43 in der Note.

[2]) Vgl. Opusc. 24.

1 Kor. 15, 49 besagen das nicht ausdrücklich, was in sie hineingelegt wird. Gleichwol kann man den Begriff der imago erweitern, und neben den persönlichen Proprietäten auch noch die Wesensproprietäten der göttlichen Personen in's Auge fassen, um sich mit den Auctoritäten so gefeierter Lehrer, wie die Vorgenannten, zurecht zu setzen. Wenn Athanasius den Vater die imago filii nennt, so ist imago im Sinne von exemplar zu nehmen. Anstößig würde es lauten, mit Basilius den Geist das Wort des Sohnes zu nennen, wenn nicht Basilius selber erklärte, daß hier unter Verbum eine Rede aus göttlicher Eingebung zu verstehen sei. Daß Cyrill Christum den heiligen Geist nennt, gilt nur ratione concomitantiae, indem, wo Christus ist, auch der heilige Geist ist. Um den Ausspruch des Athanasius: der Geist sende den Sohn nicht, richtig zu würdigen, muß man neben der Person des Sendenden auch noch die Wirkung der Sendung oder Verleihung in's Auge fassen, und diese Wirkung, das Einwohnen der Trinität im gottgeheiligten Menschen, ist auf alle drei Personen zugleich zurückzuleiten. Daß der Geist durch den Sohn wirke, wie Basilius sagt, ist richtig, wenn es auf die menschliche Natur Christi bezogen wird. — In ähnlicher Weise werden denn auch mehrere Aussprüche griechischer Väter zurecht gelegt; so: daß Gott vor der Menschwerdung Christi nicht mit seiner Gnade bei den Menschen war; daß die ungeschaffene göttliche Essenz empfangen und geboren worden sei; daß die Gottheit Mensch geworden; daß der Sohn die menschliche Natur in seine Wesenheit aufgenommen habe; daß er den Menschen Jesus angenommen und vergöttert habe; daß Christus nach der Auferstehung nicht mehr das Bild Adam's an sich getragen; daß das Geschöpf mit dem Schöpfer nicht mitwirken könne; daß es unter den Engeln keine Rangordnung der Naturgaben gebe; daß wenn Paulus lehrt, auch die Seraphim horchen und lernen; daß Gott, indem er Adam anhauchte, ihm nicht die vernünftige Seele, sondern den heiligen Geist einhauchte; daß Derjenige, der einmal Gott lästerte, nicht ablassen könne, wieder zu lästern; daß der Glaube nicht gepredigt werden könne; daß er uns nicht durch die Engel gebracht worden sei u. s. w.

Die an Wichtigkeit der Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes zunächst stehende Controversfrage betraf den kirchlichen Primat, dessen Anerkennung auf das Genaueste mit der Geltung der lateinischen Formel Filioque zusammenhing. War diese Formel eine

häretiſche Neuerung, ſo konnte der Papſt, welcher ſie vertrat, nicht mehr die höchſte Lehrauctorität in der Kirche ſein; er konnte überhaupt kein maaßgebendes Anſehen mehr in der allgemeinen Kirche behaupten, und zwar um ſo weniger, wenn es richtig war, daß in der lateiniſchen Kirche auch noch Anderes in Übung ſei, was gegen das altchriſtliche, apoſtoliſche Herkommen verſtoße. Dieſem Vorwurfe, welchen beſonders Michael Cärularius mit abſichtlichſter Rückſichtsloſigkeit ausſprach, lag unverkennbar ſchon der Wille zu Grunde, jedwede Jurisdiction des Papſtes in Angelegenheiten der allgemeinen Kirche für immer und für alle Fälle abzulehnen; und wenn man zur Zeit noch zugeſtand, daß der römiſche Biſchof in früheren Jahrhunderten, da Rom noch zum Gebiete des byzantiſchen Reiches gehörte, einen kirchlich anerkannten Vorrang behauptet habe, ſo giengen ſpätere Griechen weiter und ſuchten nachzuweiſen, daß dem Papſte eigentlich nie eine über den Bereich ſeines Patriarchates hinausreichende Jurisdiction zugeſtanden habe. So der Archimandrit und ſpätere Notar der Kirche zu Conſtantinopel Nilus Doxopatrius aus dem zwölften Jahrhunderte [1]). Dieſem zufolge gab es urſprünglich drei von einander ganz unabhängige Patriarchate der Welttheile Aſien, Europa und Africa in den von Petrus geſtifteten Kirchen zu Antiochien, Rom und Alexandrien; Petrus kam ſpäter nach Rom als Paulus, und war vielleicht nicht einmal der erſte Biſchof von Rom, da er einigen Nachrichten zufolge den bereits von Paulus beſtellten Linus als Biſchof traf. Später kam Jeruſalem als viertes Patriarchat hinzu, nachdem es zuerſt der Alexandriniſchen Kirche untergeordnet geweſen. Weil aber die Kirche, deren einziges Haupt Chriſtus iſt, deſſen vollkommener Leib ſein ſollte und jeder Leib durch fünf Sinne regiert wird, ſo hat der heilige Geiſt den verſammelten Vätern der zweiten ökumeniſchen Synode den Beſchluß eingegeben, der Kirche zu Conſtantinopel gleiche Vorrechte mit dem Biſchofe von Rom einzuräumen; dieſer Beſchluß wurde auf der vierten allgemeinen Verſammlung zu Chalcedon beſtätigt. Der 28ſte Canon dieſer Synode macht zugleich erſichtlich, daß dem römiſchen Biſchofe deßhalb der Vorrang zuerkannt wurde, weil er ſeinen Sitz in der regierenden Stadt hatte; alſo nicht, weil er der Nachfolger Petri ſei. Seit nun Rom unter die

[1]) Vgl. Le Moyne, Varia Sacra, tom. I, p. 211—267; Leyden 1685.

Herrschaft der Barbaren gerathen, hat es aufgehört, die regierende Stadt zu sein, und demzufolge auch der Bischof von Rom seine Vorrechte verloren, die nunmehr an jenen von Constantinopel übergegangen sind; dieser kann sich nunmehr mit Recht den ökumenischen Patriarchen nennen und hat die Macht, die drei übrigen Patriarchen zu richten. Ähnlich lauten andere griechische Stimmen aus dem dreizehnten Jahrhunderte. Der Geschichtschreiber Johannes Cinnamus[1]) leitet das Papstthum, d. i. den Vorrang des römischen Bischofes vor allen übrigen, von einer Verleihung Constantin's ab; da nun der römische Bischof von den Nachfolgern Constantin's sich losgesagt habe, so könne er auch das von diesem an die römische Kirche übertragene Recht nicht mehr beanspruchen. Der abendländische Kaiser, der dem Papste als Reitknecht diene, sei kein wahrer Kaiser, sondern entehre den kaiserlichen Rang durch seinen erniedrigenden Dienst, wie umgekehrt der Papst, welcher Kaiser einzusetzen sich anmaßt, durch seinen Hochmuth sich verabscheuungswürdig mache. Noch feindseliger äußerte sich der Patriarch Michael Anchialus (1169—1177), als der Kaiser Manuel 1166 eine Synode zusammenberief, um über die Unionsanträge römischer Abgeordneten zu berathen, welche nicht mehr verlangten, als daß die Griechen den Primat des Papstes anerkennen, Appellationen an denselben verstatten und im Kirchengebete seiner eingedenk sein möchten. Die Synode lehnte diese Bedingungen ab, und der Patriarch behauptete in einer dem Kaiser überreichten Denkschrift, daß der römische Bischof gar kein Recht habe, sich den Nachfolger Petri zu nennen, da Petrus nicht so sehr Lehrer von Rom, als vielmehr Lehrer der ganzen Welt gewesen; daß Antiochien als erster Sitz Petri den Primat weit eher beanspruchen könnte; daß der Papst nicht nur für kein Kirchenhaupt, sondern überhaupt nicht einmal für einen Priester gelten könne; daß er, weit entfernt, Andere heiligen zu können, selber der Heiligung durch Andere bedürfe u. s. w.

Die lateinischen Theologen ermangelten natürlich nicht, die Primatialgewalt der römischen Kirche eifrigst zu vertheidigen. So hatten bereits Ratramnus und Äneas aus der Geschichte der älteren Kirche den Vorrang und die höchste Jurisdiction des römischen Bischofes in allen allgemeinen Angelegenheiten der Kirche als ununter-

[1]) Historiar. lib. V, p. 99, ed. Venet.

brochen geübtes und unverlierbares Recht nachzuweisen gesucht. Rom ist — bemerkt Ratramnus [1]) — vom Herrn selber zur Hauptstadt der christlichen Welt ausersehen worden; wie Jerusalem der Schauplatz des Lebens und Wirkens Christi war und sein Grab umschließt, so bewahrt Rom das Grab, das Gedächtniß und die Lehre der Apostelfürsten, als das Jerusalem der ecclesia peregrinans, gleichwie Christus im himmlischen Jerusalem der verklärten Kirche thront. Die auszeichnenden Prärogativen der römischen Kirche sind auch von jeher anerkannt worden, und es ist gegen alles Recht und Herkommen, wenn die byzantinischen Kaiser aus Eifersucht gegen Rom dem Patriarchen von Byzanz einen Rang neben oder über dem römischen Bischofe zuweisen wollen. Von jeher ist in den allgemeinen Kirchenversammlungen dem Papste oder seinem Legaten der Vorsitz eingeräumt worden. Der griechische Kirchengeschichtsschreiber Sokrates bemerkt, daß die von Arianischen Bischöfen zu Antiochien gehaltene Synode gegen die kirchliche Regel verstieß, weil weder der Papst Julius, noch ein Stellvertreter desselben anwesend war. Auf dem Concil zu Sardica, welches in einer asiatischen Provinz gehalten worden (Ratramnus verwechselt Sardica mit Sardes), wurde beschlossen, daß ein von den Bischöfen seiner Provinz entsetzter Bischof an den römischen Bischof appelliren könne. Eusebius von Cäsarea erzählt in seiner Lebensbeschreibung des heiligen Silvester, daß Kaiser Constantin dem Bischofe der römischen Kirche das Privilegium verliehen habe, Haupt aller Priester des römischen Reiches zu sein, wie der König Haupt aller Richter ist. Der auf der Synode zu Ephesus ungerechter Weise abgesetzte Patriarch Flavianus appellirte an Papst Leo, auf dessen Ausspruch die Kaiser Valentinian und Marcian den Widerrruf der Verhandlungen zu Ephesus anbefahlen. Die aus diesem Anlaß an Leo gerichteten kaiserlichen Schreiben sprechen die unumwundenste Anerkennung des römischen Primates aus: der römische Bischof nehme den ersten Rang unter den Bischöfen ein; ihm stehe es zu, Synoden zusammenzurufen und zu leiten. In einem Briefe an seinen Vater Theodosius anerkennt Valentinian den römischen Bischof als Inhaber des Stuhles Petri und höchsten Richter in Glaubenssachen. Der Papst Leo läßt dem Bischof Anatolius von Constantinopel Weisungen zugehen, wie

[1]) Contra Graecorum opposita, lib. IV, c. 8 ff.

derselbe ihn auf dem Concil zu vertreten und in Gemeinschaft mit den römischen Legaten zu handeln habe u. s. w.; den Legaten weist Leo in einer Zuschrift an die Synode von Chalcedon den in seinem Namen einzunehmenden Vorsitz zu. Die an den Bischof Anastasius von Thessalonicä erlassene Rüge Leo's beweist, daß der Papst nicht bloß für das Abendland, sondern auch in den griechischen Diöcesen als oberster Richter in kirchlichen Angelegenheiten galt. Der Bischof von Constantinopel errang erst allmählig den zweiten Rang nach dem Papste, aber nur als Ehrenrang vermöge seines Sitzes in Neu-Rom und unbeschadet der Machtbefugnisse des römischen Bischofes, wie aus der Pragmatik Justinian's und aus dem Berichte des Kirchenhistorikers Sokrates deutlich erhellt. Demnach erkennt auch der Bischof Acacius in seinem Schreiben an den Papst Simplicius dessen apostolische Vollgewalt über alle Kirchen unumwunden an; und der Papst Felix übt diese Gewalt gegen Acacius selber aus, indem er ihn wegen Verletzung der kirchlichen Canonen und schlechter Verwaltung seines Amtes zur Rechenschaft zieht.

In gleicher Weise citirt Äneas von Paris [1]) eine Reihe von Aussprüchen und Zeugnissen aus den älteren Zeiten seit der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa. In der Einleitung zu den Acten dieses Concils wird gesagt, daß die römische Kirche ihren Vorrang nicht erst durch einen Synodalbeschluß, sondern durch Christus selber erhalten habe, weil sie die Kirche des Felsenmannes Petri ist, über welchem die Kirche Christi erbaut ist. In den Canonen des Papstes Silvester heißt es, daß die erste Kathedra von Niemand, weder vom Klerus, noch vom Kaiser, noch von Königen gerichtet werde. Weiters werden allegirt: Can. apost. de primatu Episcoporum c. 35; conc. Nic. I, can. 6. 7; conc. Constantinop. I, can. 2; conc. Sardic. can. 3. 4; die Anrede des Papstes Silvester an das Concil zu Nicäa (Canones Silvestri c. 3); die Briefe des Papstes Gelasius an den Kaiser Anastasius (epist. 8) und an die Dardanischen Bischöfe (ep. 13), an die Bischöfe des Orients (ep. 15), an den römischen Legaten Faustus zu Constantinopel (ep. 4 in Concil. Chalced. pars III); die Schreiben Leo's an Kaiser Marcian (ep. 6), an den Bischof Anatolius (ep. 5), an die Synode von Chalcedon (ep. 16); der Ausspruch der Synode von Chalcedon,

[1]) Adversus Graecos c. 87 ff.

welche den Papst Leo den Archiepiscopus primae sedis und sein Bekenntniß die Confessio Petri nennt; endlich das Schreiben des Papstes Gregor I. an den Bischof Johannes von Syrakus (Epist. lib. VII, ep. 64). Schließlich wird noch erwähnt, wie Constantin, weil er es für unzukömmlich hielt, daß zwei Herrscher in Einer Capitale thronen sollten, freiwillig Rom verlassen, das römische Gebiet sammt einem großen Theile der übrigen Provinzen dem apostolischen Stuhle unterworfen und diesen seinen Willen in einer Schenkungsurkunde verewigt, deren Abschriften durch das ganze Reich verbreitet werden.

Diese letzterwähnte Schenkungsurkunde wird in dem langen Schreiben, mit welchem Leo IX. auf die Schmähungen des Michael Cärularius antwortete [1]), ausführlich mitgetheilt, um den Beweis zu liefern, daß die in derselben theils als bereits bestehend vorausgesetzten, theils in Kraft der Schenkung an den Papst übertragenen Rechte nicht durch Ursurpation und Mißbrauch erworben worden, sondern aus dem Range des Papstes als Nachfolgers Petri und aus der verehrungsvollen Anerkennung dieses Ranges erwachsen seien. Daß Petrus in der That einen auszeichnenden Vorrang vor den übrigen Aposteln hatte, wird ausführlich aus verschiedenen Stellen der Schrift gezeigt. Als Petrus den Hauptmann Cornelius bekehrt, ergoß sich über diesen und sein ganzes Haus die Fülle des heiligen Geistes, noch vor Ertheilung der Taufe; von keinem der anderen Apostel wird etwas Ähnliches berichtet. Keinem Apostel und keinem Heiligen außer Petrus ist bis jetzt eine solche Fülle von Gnadengaben zu Theil geworden, daß selbst der Schatten ihrer Körper Kranken und Leidenden sich heilskräftig erwies. Die römische Kirche ist niemals durch solche Vorgänge befleckt worden, wie die griechische in den Zeiten der Bilderstürmerei; unter Obsorge der Päpste hat sich das Abendland reiner von Häresien erhalten, als die griechische und orientalische Kirche, aus welcher im Laufe der Zeiten allmählig mehr als 90 Secten aufgetaucht sind. Möge Cärularius, welcher über die römische Kirche zu Gericht sitzen will, sich erinnern, wie viel Schlimmes bereits von dem Sitze, den er einnimmt, ausgegangen! Möge er sich erinnern, welche Männer er in der Reihe seiner Vorgänger zählt, einen Eusebius von Nico-

[1]) Hardouin Concil., tom. VI, P. I, p. 927—947.

medien, einen Macedonius, Eudoxius, Demophilus, lauter Arianisch gesinnte Bischöfe; den Cyniker und Apollinaristen Maximus; einen Arsacius, Nestorius, Acacius, Anthimus, Eutychius, einen Johannes voll des ehrgeizigsten Hochmuthes, einen Pyrrhus, welchen der heilige Papst Martin sammt seinen Gesinnungsgenossen Cyrus, Sergius, Paulus von Constantinopel verdammen mußte u. s. w. Leo will zwar nicht glauben, daß, wie allgemein gesagt, wirklich einmal ein für einen Eunuchen gehaltenes Weib auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben worden sei; findet es aber anstößig genug, daß mit Außerachtlassung des ausdrücklichen Verbotes des Concils von Nicäa Eunuchen zu Priestern geweiht werden und zur bischöflichen Würde aufsteigen können.

In dem Mitgetheilten ist das Wesentlichste von dem enthalten, was bis auf Thomas von römischer Seite auf die Angriffe der Griechen wider den Primat des römischen Bischofes erwidert wurde [1]). Die bei den Griechen üblich gewordene Rede, es sei nicht zu ertragen, daß der Papst in stolzer Vornehmheit die höchsten Würdenträger der Kirche meistere, wurde von Gregor IX. mit dem Vorwurfe erwidert, daß die griechische Kirche eben durch ihre Losreißung von der römischen um ihre Freiheit gekommen und durch ein göttliches Gericht zur Magd der weltlichen Gewalt erniedrigt worden sei. Übrigens zeigte der beharrliche und oft wiederholte Widerspruch der griechischen Prälaten gegen die kirchliche Oberhoheit des Papstes hinlänglich, worin der tiefste Grund der stets wachsenden Entfremdung beider Kirchen lag.

Die häufigen Disputationen der Lateiner mit den Griechen führten zu einer präcisen Formulirung der den Primat betreffenden Frage. Um drei Puncte handelt es sich — heißt es in dem bereits erwähnten Tractatus contra Graecos vom Jahre 1252 [2]) — in der den Vorrang der römischen Kirche betreffenden Frage: Wann, von wem und über wen hat der römische Bischof seine Gewalten empfangen? Er hat sie von Christus als legitimer Nachfolger Petri; die Ausübung der Primatialgewalt aber datirt von der ersten allgemeinen Kirchenversammlung her, auf welcher jeder Kirche nach

---

[1]) Bei Anselm von Havelberg: Dialog. IV, 5 ff. findet sich nichts, was nicht schon in den bisher besprochenen Schriften enthalten wäre.

[2]) Canisii Lectiones antiquae, ed. Basnage, tom. IV, p. 60.

Maaßgabe ihrer Beziehung zu den Aposteln Rechte und Privilegien zuerkannt wurden; seine weltliche Gewalt und Würde hat der Papst von glaubenstreuen Kaisern seit den Zeiten des heiligen Silvester. So als erster Bischof der Kirche mit einer Fülle von Gewalten ausgestattet und allgemein anerkannt, fieng er an, sein Recht frei über Alle und aller Orten auszuüben. In Kraft dieser Machtfülle hat er zwei Patriarchen von Constantinopel, den Photius und noch einen Anderen (Anthimus) abgesetzt und mehrere Andere excommunicirt. Aus eben demselben Grunde sind auch seinen Legaten vor Eintritt des Schisma in Byzanz jederzeit die größten Ehren erwiesen worden; der Kaiser selbst stieg von seinem Pferde und führte das Pferd des Legaten bis zu dem sogenannten Pallaste der Cardinäle. Wollen die Griechen den Vorrang der römischen Kirche nicht anerkennen, so müssen sie auch den übrigen apostolischen Patriarchalkirchen ihren kirchlichen Rang absprechen. Der schismatische Patriarch von Constantinopel kann seinen angemaßten Vorrang über die übrigen Kirchen des Orients mit nichts beweisen. Die Concilien nennen allenthalben den Sitz Petri als die erste Kirche; der byzantinische Patriarch konnte ohne Zustimmung des Papstes kein Concil berufen oder auflösen. Die wider den römischen Papst erhobene Beschuldigung der Häresie müßte auf einem allgemeinen Concil ausgesprochen werden, um Geltung zu haben; dieß ist bezüglich des Filioque nicht geschehen, und so lange es nicht geschieht, behauptet der Papst nach kirchlichem Rechte seine bisher geübten kirchlichen Gewalten. So wurde es von jeher gehalten; so haben auch Dioskorus und Eutyches, obwol Beklagte, auf der Synode von Chalcedon die ihnen gebührenden Sitze eingenommen und wurden, bis über sie entschieden war, Venerabiles Patres und Sanctissimi genannt.

Thomas bespricht die Frage vom römischen Primat an mehreren Stellen; in seinem Werke contra gentes beweist er, daß es einen Primat in der Kirche geben müsse — in der Schrift contra errores Graecorum, daß der römische Bischof der rechtmäßige Träger der Primatialgewalt sei. Die Gründe für die Nothwendigkeit eines Primates überhaupt [1]) sind vielleicht mehr gegen die abendländischen Sectirer Tanchelm, Katharer, Waldenser u. s. w., als gegen die

[1]) Gent. IV, c. 76.

Griechen gerichtet; jedenfalls aber passen sie auch als Antwort auf die Auslassungen eines Nilus Doxopatrius, welche wir bereits kennen gelernt haben. Wie die Kirche muß auch das christliche Volk Eins sein; wie nun das gläubige Volk einer Diöcese im Bischofe seine Einheit hat, so die Gläubigen aller Diöcesen in einem gemeinsamen Haupte der ganzen Christenheit. Ein solches gemeinsames Haupt ist zur Erhaltung der Einheit in der Lehre nothwendig; daher läßt sich nicht denken, daß Christus kein Oberhaupt der Kirche sollte eingesetzt haben. (Jesai. 5, 4.) Die Kirche muß die denkbar beste Verfassung erhalten haben; diese ist aber die monarchische. Die streitende Kirche muß die triumphirende Kirche abbilden; in dieser ist aber Ein Herr (Offenb. 21, 3), mithin auch in der streitenden Kirche Ein höchstes Haupt als sichtbares Abbild des Hauptes der verklärten Kirche. Man kann nicht sagen: Christus bedürfe keiner Repräsentation durch ein sichtbares Haupt. Denn mit demselben Grunde könnte auch gesagt werden, er bedürfe keiner Priester und Spender der Sacramente, da er selber der Hohepriester ist und in seiner Kraft das Opfer auf dem Altare täglich consecrirt wird. Für die Übertragung der kirchlichen Oberhoheit an Petrus beweisen die Stellen Joh. 21, 17; Luc. 22, 32; Matth. 16, 19; für ihre Fortsetzung in den Nachfolgern Petri Jesai. 9, 7 in Verbindung mit Matth. 28, 20. Die Bestreitung des Primates von Seite der Griechen ist ihrer Läugnung des Ausganges des heiligen Geistes vom Sohne analog, weil auch das Verhältniß des Primates zur allgemeinen Kirche eine Nachbildung des Verhaltens Christi und seines Wirkens auf die Kirche durch seinen Geist ist. Dem Primate Roms in der allgemeinen Kirche gibt die griechische Kirche Zeugniß; denn auf der Synode zu Chalcedon rief die ganze Versammlung einmüthig: Leo sanctissimus, apostolicus et oecumenicus Patriarcha per multos annos vivat! Und Chrysostomus sagt (hom. 55 in Matth.): „Der Sohn Gottes hat dem Petrus die Gewalt über alle Welt übergeben, ja er hat einen sterblichen Menschen, da er ihm die Schlüssel des Reiches Gottes übergab, mit der Macht über Alles, was im Himmel ist, ausgerüstet.“ „Dem Jakobus hat er einen bestimmten Ort als Machtbereich angewiesen, den Petrus hat er zum Lehrer des ganzen Erdreiches verordnet (hom. 87 [88] in Joann.); er hat ihm Gewalt gegeben über alle Söhne Gottes, und nicht bloß wie dem Moses über jene eines bestimmten Volkes“

(hom. sup. act. apost.). Der Papst vereinigt in sich die Fülle der kirchlichen Gewalten. Cyrillus sagt: „Wie Christus den Scepter der alle Gewalten und Mächte übersteigenden Gewalt über die Kirche der Völker vom Vater empfangen, so hat er die Fülle seiner Gewalten an Petrus und seine Nachfolger übertragen. Der von Einem der himmlischen Drei zur persönlichen Einheit mit Gott erhobene und himmlisch verklärte Mensch Jesus ist durch Weihe und Gewaltübertragung in Petrus und seiner Kirche repräsentirt." Eben so bezeugt Chrysostomus [1]), daß dem Petrus die Fülle der kirchlichen Gewalt übertragen worden sei. Daß die Gewalt Petri und seiner Nachfolger eine Stellvertretung Christi sei, bestätigt der Ausspruch der Synode von Constantinopel, welche den Bischof der Roma antiqua als höchsten Richter bei Anklagen wider Bischöfe erkennt, da Petrus allein vermöge der ihm eingehändigten Schlüssel vollkommen frei an Gottes Statt über die Vergehen der Bischöfe richten könne. Cyrill von Jerusalem läßt Christum zu Petrus sagen: „Du wirst eine bestimmte Zeit regieren, ich ohne Ende mit allen Jenen, die ich an deine Stelle setzen werde, durch Weihe und Gewaltübertragung vollkommen mit ihnen seiend, wie mit dir." Cyrillus von Alexandrien sagt, daß die Apostel in ihren Evangelien und Briefen bestätigt haben, Petrus und seine Kirche vertrete in Allem, was die Lehre betrifft, Gottes Stelle, und daß sie ihm in allen Versammlungen, in allen Ernennungs- und Bestätigungsangelegenheiten die oberste Entscheidung eingeräumt haben. Petrus, d. i. der Papst, behaupte mit göttlichem Rechte den Vorrang, vor welchem alle Primaten der Welt wie vor Jesus Christus das Haupt neigen. Chrysostomus sagt, daß Petrus an Christi Stelle den Aposteln zu befehlen habe. Dem Papste steht die höchste Entscheidung in Glaubenssachen zu. Cyrillus Alexandrinus sagt, daß wir, um mit unserem Haupte, dem apostolischen Throne der römischen Bischöfe, vereinigt zu bleiben, bei diesem Anfrage zu halten haben über das, was wir glaubend festhalten sollen. Maximus nennt in seinem Rundschreiben an die orientalischen Bischöfe die römische Kirche die Sonne, von welcher das Licht der katholischen Wahrheit ausgehe. Der römische Primat steht über allen Patriarchen; nach Cyrillus kann er nur von jenem gerichtet und getadelt werden, der ihn

[1]) Nach Guyard wäre „Chrysologus" zu lesen.

gegründet; Chryſoſtomus (hom. sup. act.) nennt ihn den hochheiligen Gipfel des apoſtoliſchen Thrones, den guten Hirten.

Thomas hatte dieſe patriſtiſchen Nachweiſungen jenem Werke entlehnt, welches ihm Papſt Urban zur Durchſicht geſendet hatte. Die darin enthaltenen Stellen der griechiſchen Väter waren vermuthlich aus einem jener Sammelwerke genommen, deren im Mittelalter mehrere aus lateiniſchen Kirchenvätern und aus den lateiniſchen Überſetzungen der griechiſchen Concilienverhandlungen und Kirchenväter zuſammengetragen wurden. Daß nun ſolche Zuſammenſtellungen nicht immer ganz zuverläßig waren, davon liefern mehrere von Thomas in gutem Glauben beigebrachte Zeugniſſe der griechiſchen Kirche zu Gunſten des römiſchen Primates einen Beweis. Launoy [1]) macht zwölf ſolche Allegate namhaft, welche theils nicht ganz ſo lauten, wie Thomas in ſeiner Quelle las, theils aus dem Contexte geriſſen in einem anderen Sinne genommen werden, als ſie gemeint ſind, theils endlich unächt und unterſchoben ſeien, ungerechnet die verſchiedenen Stellen, welche nicht nur in der Schrift contra errores Graecorum, ſondern zum Theile auch in dem Commentare über die Sentenzen (4 dist. 24, qu. 3, art. 2), in der Abhandlung contra Impugnantes Religionem und in der Catena aurea (zu Matth. c. 16) dem Cyrillus Alexandrinus zugeſchrieben werden, ohne daß ſie in den vorhandenen vierzehn Büchern der Thesauri, aus welchen ſie citirt werden, ſich fänden. Man könnte vielleicht mit Bellarmin [2]) ſagen, daß die betreffenden Stellen aus einem verloren gegangenen Buche der Thesauri entnommen geweſen ſeien. Dawider ſpricht aber — wie Launoy bemerkt —, daß Thomas ausdrücklich das zweite Buch der Thesauri citirt; ferner, daß er ſelber in ſpäteren Schriften die genannten Citate ſtillſchweigend fallen läßt, und zwar an Orten, wo ſich ihm die Berufung auf die Autorität ſehr nahe gelegt hätte; ſo an mehreren Stellen ſeiner Summa theologica — ſo in quodl. 9, art. 9. Er muß alſo — ſchließt Launoy [3]) — ſpäter ſich ſelber von der Unächtheit der angeblichen Ausſprüche des Cyrillus überzeugt haben. Der gelehrte Dominicaner de Rubeis

---

[1]) Epist. ad Paulum Ratuynum, opp. (Genfer Ausgabe 1730), tom. V, P. I, p. 19 ff.

[2]) De Romano Pontifice, IV, c. 3.

[3]) A. a. O., Ep. 1 ad Antonium Faurium, p. 2.

(de Rossi) gibt dieß zu, weist aber nach [1]), daß jene mehreren Stellen des Cyrillus eigentlich nur die einzelnen Sätze einer einzigen längeren Stelle waren, welche sich vollständig in einer anderen Streitschrift gegen die Griechen, von Banacursius, einem Zeit- und Ordensgenossen des heiligen Thomas verfaßt (um a. 1260), mitgetheilt finde. Was die übrigen Bemängelungen anbelangt, so betreffen drei derselben unrichtige Allegate aus den Canonen der Synoden von Constantinopel und Chalcedon; die vierte einen angeblichen Ausspruch des Cyrillus von Jerusalem; zwei weitere Texte, welche dem Maximus, man wisse nicht welchem, zugeschrieben werden, fänden sich gleichfalls nicht, die übrigen sechs aus Chrysostomus seien nur zur Hälfte ächt, ohne jedoch so zu lauten, und so viel zu beweisen, als Thomas meint. Denn in der vorletzten der aus Chrysostomus angeführten Stelle: „Petrus soll den Aposteln vorstehen" fehle der Zusatz: „loco mei", welchen Chrysostomus angeblich Christo in den Mund lege; in der Stelle aus hom. 55 in Matth. werde eigentlich die göttliche Macht Christi bewiesen, der seiner Kirche das Amt der Sündenvergebung überträgt und unerschütterlichen Bestand verheißt; die Stelle aus hom. 87 in Joann. soll nur besagen, daß Petrus als der Mund der Apostel für die Übrigen zu reden habe. Die zwei angeblich aus den Homilien über die Apostelgeschichte entnommenen Stellen seien geradezu unterschoben; die Stelle aus des Chrysostomus angeblichem Responsum ad consulta Bulgarorum gebe der Vertheidiger ihrer Ächtheit, der Dominicaner Guyard [2]),

---

[1]) Dissertationes praeviae ad Summam theol. S. Thomae Aqu. Diss. V, c. 4.

[2]) Guyard gehörte nebst Vincentius Baro und Nicolajus zu denjenigen, welche zunächst gegen Launoy als Gegner auftraten. Baro ließ zu Paris 1666 ein Buch erscheinen, dessen Absicht aus dem Titel erhellt: Libri quinque apologetici pro religione, utraque Theologia, moribus ac juribus ordinis Praedicatorum adversus Theophili Raynaldi tres, totidem Petri de Alva libros, aliquot epistolas Launoii, expostulationes Carterii aliosque. Quinta pars manuductionis ad analyticam Theologiam etc. Die Antwort Launoy's ist in seiner epistola ad Fortinum opp., tom. V, P. II, p. 148—208 enthalten, und bezieht sich, soweit ihr Inhalt hieher gehört, vornehmlich auf die schon besprochenen Citate aus Cyrill's Thesaurus. Launoy macht aber bei dieser Gelegenheit auch mehrere andere Citate in der Summe des heiligen Thomas namhaft, welche nicht zu verificiren seien; so eine Berufung auf Cyprian in 3 qu. 74, art. 4; — auf Hieronymus in

ſelber Preis, wenn er ſagt, daß die handſchriftliche Abkürzung Chryso. nicht Chryſoſtomus, ſondern Chryſologus zu leſen wäre, bei welchem letzteren übrigens die betreffende Stelle auch vergeblich geſucht werde.

Wir würden fürchten, in der Mittheilung dieſer Bemängelungen bereits zu umſtändlich geworden zu ſein, wenn ſie nicht ein geſchichtliches Intereſſe hätten. Das endgültige Reſultat der von Launoy wider die angeführten Zeugniſſe aufgerufenen Kritik iſt in der That ein ſehr unerhebliches. Richtig iſt, daß die dem Cyrillus von Jeruſalem in den Mund gelegten Worte in deſſen Werken nicht zu finden ſind; die Citate aus Maximus hingegen laſſen ſich faſt förmlich nachweiſen [1]). Geſetzt, daß die Zeugniſſe, welche als Stellen aus des Chryſoſtomus Homilien über die Apoſtelgeſchichte vorgeführt werden, ihrem Wortlaute nach ſich nicht vorfinden, ſo iſt damit noch nicht bewieſen, daß ſie geradezu erfunden ſeien. Chryſoſtomus bedient ſich, von Petrus redend, allerdings nicht des Ausdruckes: Vertex beati apostolici throni; wol aber heißt es hom. 6 in Act. n. 1: *Ἅγιος οὗτος ὁ κορυφαῖος τοῦ μακαρίου χοροῦ*, und augenſcheinlich hat ſich nur der Überſetzer geirrt, der *θρόνου* ſtatt *χοροῦ* las. Die andere Stelle findet ſich zwar nicht in den Homilien über die Apoſtelgeſchichte, wol aber, dem Sinne nach, jedoch ausführlicher in hom. 55 (56) n. 2 in Matth. [2]), und ſagt wenigſtens zum Theile dasjenige, was in Thomas' Citate dem Chryſoſtomus in den Mund gelegt wird; nämlich: daß Petrus beſtimmt war, Be-

---

Suppl. qu. 2, art. 2; — Auguſtinus qu. 4, art. 2; — Gregor d. Gr. qu. 9, art. 2; — Hieronymus qu. 15, art. 3. — Eine weitere Entgegnung Baro's wies Launoy in ſeiner höchſt ausführlichen ep. ad Ludovicum Maraesium (l. c. p. 319—411) ab. Nicolajus antwortete auf eine ihn betreffende Bemerkung Launoy's (in deſſen ep. ad Faurinum) mit einem Excurſe, welchen er der von ihm neubeſorgten Ausgabe der Catena aurea 1668 beiſchloß: Appendix pro Cyrilli testimonio contra nugas Launoianas vindicando. Von Guyard erſchien: Dissertatio, utrum S. Thomas calluerit linguam graecam; sequuntur observationes in tres priores Launoii epistolas et in 2 epistolam ad Thomam Fortinum.

[1]) Vgl. S. Maximi Confessoris Opera ed. Combefis, Paris. 1675, tom. II, p. 72. 73, woneben aus tom. I in der Vita Maximi pag. XLII u. XLIV — und tom. II, p. 76 berückſichtigt werden möge.

[2]) S. Chrysostomi opp. (ed. Montfaucon), tom. VII, p. 567. 568.

kehrer der ganzen Welt zu werden, während Moses nur Ein Volk beherrschte. Man kann somit das Citat kein unterschobenes nennen; es ist nur sein Ort unrichtig angegeben. Eben so ist es verfehlt, wenn Launoy den Sinn der übrigen Allegate aus Chrysostomus (sup. Matth. hom. 55, sup. Joann. hom. 87) durch vergleichende Zusammenhaltung mit Stellen aus anderen Werken desselben Kirchenlehrers abzuschwächen sucht, und das consilium loquentis in letzteren für die Deutung der ersteren maaßgebend macht. Weil Chrysostomus im dritten Buche de sacerdotio sage, daß allen Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung zu Theil geworden sei, soll die in hom. 55 sup. Matth. erwähnte Übergebung der Schlüssel des Himmelreiches an Petrus, welche Chrysostomus gleichfalls auf die Macht der Sündenvergebung deute, keine jurisdictionelle Prärogative des Apostels Petrus ausdrücken können. Es fragt sich vielmehr, ob sie diesen Vorrang nicht ausdrücken wollen? Und dieß ist nicht nach der Erklärung, welche Chrysostomus in hom. 55 nebenher gibt, sondern nach dem, wie er an dieser und anderen Stellen die Stellung Petri zu den übrigen Aposteln auffaßt, zu entscheiden. Daß er an der genannten Stelle die Schlüsselgewalt auf die Vergebung der Sünden restringirt, erklärt sich aus seiner Absicht, die göttliche Gewalt Christi hervorzustellen, welcher aus eigener Macht an Petrus eine Gewalt überträgt, welche kein Mensch, sondern nur Gott verleihen kann. Daß es aber gewiß nicht in seinem Sinne lag, die Verleihung der Schlüssel des Himmelreiches auf eine dem Petrus mit den übrigen Aposteln in gleichem Grade zukommende Gewalt zu deuten, geht aus hom. 6, 1 sup. act. hervor, wo es von Petrus heißt: Hic Sanctus, beati chori princeps, amator Christi, ardens discipulus, cui commissae sunt claves regni coelorum, qui revelationem spiritualem accepit.... Im Zusammenhange dieser Stelle ist Petrus als erster Bekenner der Gottheit Christi und Fürst der Apostel der Inhaber der Schlüssel des Himmelreiches. Daraus geht nun auch hervor, was von der Bemängelung jener Stelle zu halten ist, in welcher Launoy das „loco mei“ als unterschoben anzeigt, offenbar in der Meinung, daß damit die specifische Machtvertretung Christi durch Petrus und dessen Nachfolger als ein dem heiligen Chrysostomus fremder Gedanke ersichtlich gemacht werde. Das Wahre ist, daß dem heiligen Kirchenlehrer der Gegensatz zwischen Gallicanismus und Curialsystem etwas ganz Fremdes war, daher

es ihm auch nicht in den Sinn kam, daß seine unbefangene Äußerung, den Petrus und Jacobus betreffend (hom. 85 sup. Joann.) irgend einmal durch eine so künstliche Auslegung, wie jene Launoy's, abgeschwächt werden würde. Chrysostomus sagt ausdrücklich: Wie Jacobus das Bisthum zu Jerusalem empfieng, so wurde Petrus dem ganzen Erdkreise als Lehrer vorgesetzt. Damit nun daraus nicht eine specifische Vertretung Christi durch Petrus sich ergebe, muß nach Launoy die Stelle aus dem Contexte so erklärt werden, daß Petrus, den Chrysostomus den Mund der Apostel nennt, nur im Namen aller übrigen Apostel zur Welt zu sprechen hatte [1]). Dieß möge hinreichen, die Mäkeleien des gelehrten Sorbonnisten zu charakterisiren. Eine Mäkelei ist es auch, wenn er sich an dem Worte icumeraycos [2]) stößt, welches in der von ihm als fingirt

---

[1]) Die Einrede, daß nach des Chrysostomus Ansicht Christus die oberste kirchliche Regierungsgewalt nicht an Petrus allein, sondern an das ganze Collegium der Apostel übertragen habe, wurde von den Griechen bereits im dreizehnten Jahrhunderte erhoben. Die Lateiner behaupteten dagegen, die von den Griechen citirten Texte seien durch den Erzbischof der Bulgaren Theophylakt corrumpirt worden, woneben aber noch unverfälschte Exemplare in griechischen Klöstern zu finden wären. Siehe tract. adv. Graecos, in Canisii Lect. Antiq., tom. IV, p. 55.

[2]) Das Wort icumeraycos ist zweifelsohne in allen handschriftlichen Exemplaren des opusc. 1 zu finden; sonst würden die Editoren den richtigen Ausdruck in die gedruckten Ausgaben gesetzt haben. Guyard (in seiner schon genannten Schrift: Utrum S. Thomas calluerit linguam graecam) will in dem Worte icumeraycos einen bloßen Druckfehler sehen. Mit seiner Behauptung jedoch, daß Thomas des Griechischen sehr kundig gewesen, drang er selbst bei seinen eigenen Ordensgenossen nicht durch. Baro und Nicolajus widersprachen ihm, und letzterer mahnte ihn ab, auf Vertheidigung einer unhaltbaren Sache zu bestehen; bereits Sixtus von Siena hatte sich über diesen Punct entschieden und unzweideutig erklärt. Guyard wollte indeß mit seiner Ansicht durchdringen, daß Thomas die oben erwähnten Stellen aus Cyrillus aus einem griechischen Exemplar der Thesauri übersetzt habe; daß Launoy dieß in Abrede stellte, war der Anlaß zur Abfassung von Guyard's Schrift. Thomas' ausgezeichnete Leistungen in Auslegung des Aristoteles machten es wol selbst einem Erasmus unglaublich, daß Thomas nicht sollte griechisch verstanden haben; andererseits enthalten aber Thomas' Werke zu viele Belege für das Gegentheil, als daß sich an seiner Unkunde des Griechischen zweifeln ließe. So z. B. die Herleitung des Wortes *μανία* von manere (2, 1 qu. 46, art. 8);

nachgewieſenen Acclamation der Väter von Chalcedon vorkommt, und unverkennbar ſo viel als oecumenicus (ökumeniſcher Patriarch) heißen ſoll. Mit Recht beſchwert ſich de Rubeis, daß Launoy, nachdem er die Acclamation als fictiv erklärt hat, nicht auf ein den Acten der Synode beigelegtes Schreiben verweist, in welchem Papſt Leo wirklich mit faſt denſelben Worten angeredet wird, welche Thomas irriger Weiſe für die Worte der acclamirenden Väter hielt [1]). Der Canon der Conſtantinopler Synode, welchen Thomas nach ſeiner Quelle citirt, beſagt in ſeiner Faſſung weſentlich daſſelbe, wie die entſtellte Relation, nämlich daß der Biſchof von Neu-Rom ſeinem Range nach der Zweite nach jenem von Alt-Rom ſein ſoll; dieſer wird demnach als der Erſte vorausgeſetzt, während die unrichtig gegebene Stelle eine feierliche Declaration deſſen enthält, was im ächten Texte ſtillſchweigend vorausgeſetzt iſt. Daſſelbe Allegat kommt auch in 4 dist. 24, qu. 3, art. 2 vor, und ſtimmt da etwas genauer mit dem authentiſchen Texte zuſammen. Der angebliche Beſchluß des Chalcedonenſiſchen Concils, daß angeklagte Biſchöfe letztlich an den Biſchof von Rom als ordentlichen Nachfolger des heiligen Petrus zu recurriren hätten, wird von Launoy als eine aus

---

ἅγιος von α — γη = quasi sine terra (2, 2 qu. 81, art. 8 und caten. aur. über Luc. 1, 49); epikia = ἐπὶ δίκαιον, quod est supra justum (2, 2 qu. 102, art. 2); Prophet von πρὸ pro, procul und φάνος i. e. apparitio, quia scilicet eis aliqua, quae sunt procul, apparent; διάβολος = circumsedens (comment. in Job, c. 1, lect. 2); archangelus von ἄρχος (ein gar nicht exiſtirendes Wort) = princeps, und angelus (ad 1 Cor. 15, lect. 3); orthodoxus = recte glorians, von orthos i. e. rectum, und doxa i. e. gloria (opusc. 24). Im Comm. zu Politic. lib. VIII, lect. 1, h: Mechanica ideo dicitur, quia mechari facit quodammodo intellectum circa ea, quae non sunt sibi propria u. ſ. w. Übrigens darf nicht überſehen werden, daß ſich auch viele richtige Erklärungen griechiſcher Ausdrücke bei Thomas finden, z. B. über ethos (2, 1 qu. 58, art. 1); eubulia (2, 2 qu. 51, art. 1), Stilbon = scintillans als Bezeichnung des Mercur (de coelo II, l. 12), sphatesis und cercisis (Phys. VI, lect. 3) u. ſ. w. Man kann alſo nicht ſagen, daß er des Griechiſchen gänzlich unkundig geweſen; aber ſo viel ſteht feſt, daß er es nicht methodiſch erlernt hat. In ähnlicher Weiſe urtheilen auch Vielmius (de Divi Thomae doctrina ac scriptis, 1564, neu edirt Vindobonae 1763), Tavella (de Laudibus S. Thomae, Genua 1738) u. ſ. w.

[1]) De Rubeis, Admonitio praevia ad opusc. contra errores Graecorum, c. 2.

can. 3 und 4 der Synode von Sardica zusammengeschmiedete Interpolation nachgewiesen. Das Concil von Chalcedon handelt bloß von Klagesachen der Kleriker (oder wol auch Bischöfe), und bezeichnet Bischof, Metropolit, Patriarch, oder statt dessen den Bischof von Constantinopel als die drei aufeinanderfolgenden Instanzen; vom römischen Bischofe als letzter Instanz ist keine Rede. Was übrigens aus der Geschichte der griechischen Kirche im fünften Jahrhunderte als Beweis für die Anerkennung und factische Ausübung der Primatialjurisdiction des römischen Bischofes in Wahrheit vorgebracht werden konnte, hatten bereits Ratramnus und Äneas ausführlich hervorgehoben.

Der dritte Punct, welchen Thomas den Griechen gegenüber speciell erörterte, betrifft den Gebrauch der Azymen in der lateinischen Kirche. Den Streit hierüber hatte Michael Cerularius angeregt, und bereits Cardinal Humbert, einer der drei nach Constantinopel geschickten Apokrisiarien eine ausführliche Widerlegung der Vorwürfe abgefaßt (1054), mit welchen die Lateiner um der Azymen willen von den Griechen überschüttet wurden [1]). Die Griechen behaupteten, der Gebrauch der Azymen gehöre unter die Judaistischen Observanzen der lateinischen Kirche. Humbert entgegnet, man müsse zwischen fleischlicher und geistlicher Beobachtung des jüdischen Gesetzes unterscheiden, sonst möchten auch die Griechen gar Vieles in ihrer kirchlichen und gottesdienstlichen Praxis nicht rechtfertigen können. Wenn die Griechen sagen, Christus hätte allerdings zuerst das Pascha mit seinen Jüngern nach jüdischer Vorschrift gefeiert, bei der Einsetzung des Abendmahls aber ein neues, vom jüdischen Pascha verschiedenes Pascha eingesetzt, so ist dieß Alles richtig bemerkt, bis auf den Grund, aus welchem Christus das Pascha zuerst nach jüdischer Art gefeiert, ehe er die Feier des christlichen Pascha eingesetzt. Nach der Äußerung der Griechen wäre es bloß deßhalb geschehen, um sich nicht mit dem jüdischen Gesetze in Widerspruch zu setzen, also aus Accommodation gegen etwas von ihm nicht Gebilligtes, als ob der göttliche Gesetzgeber des alten Bundes nicht derselbe wäre mit dem

[1]) Contra Graecorum calumnias. Bibl. Magn. Patr. XI, p. 312—324. Auf Befehl des Kaisers Constantinus Monomachus wurde Humbert's Schrift in's Griechische übersetzt; die daran sich knüpfenden mündlichen Verhandlungen waren jedoch erfolglos, wie schon erzählt wurde.

Gotte des neuen Bundes; dieß führe auf die Irrthümer Marcion's und der Manichäer. Die Griechen behaupten weiters, die Azymen seien kein wahres Brot; das Wort ἄρτος = aufgetriebenes Gebäck (von αἴρω) zeige selber bereits an, daß der Sauerteig wesentlich zum Brote gehöre; die Azymen fallen in Eine Classe mit dem todten, unbelebten Steine [1]). Aber welche Seele, welcher Geist außer dem belebenden Geiste des lebendigen Gottes soll im consecrirten Brote gegenwärtig sein? Ist jene etymologische Deduction nicht abermals von manichäischem Geiste eingegeben? und wird in der Schrift des alten Testamentes sowol wie des neuen Bundes nicht auch das gewiß ungesäuerte Manna ein Brot genannt (2 Mos. 16; Psalm 77; Joh. 6)? Wurden nicht auch die ungesäuerten Schaubrote mit demselben Ausdrucke (lechem) benannt wie die gesäuerten Brote? Nennt nicht Moses die Azymen panes afflictionis (lechem pavini)? Die vom Propheten (Ezech. 4) auf Gottes Geheiß bereiteten Brote waren Azymen. Vergleicht nicht ein Grieche selber, Johannes Damascenus, in seinem Lobgesange auf die heilige Jungfrau die in ihrem Schooße reifende Frucht mit einem Azymus? Christus konnte das Pascha gar nicht mit gesäuertem Brote feiern; denn während der sieben Tage des Osterfestes war bei den Juden kein gesäuertes Brot zu finden; und derjenige, bei dem es sich gefunden hätte, wäre dem Tode verfallen gewesen. Sollte Christus, der nicht kam, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, gegen das Gesetz gehandelt haben? Hätten dann die Juden noch bedurft, ihn von Pilatus richten zu lassen? Würden sie ermangelt haben, ihn vor dem Volke wegen Verletzung des Gesetzes anzuklagen? Aber — wenden die Griechen ein — das ungesäuerte Brot ist ja ein lechem ovi (panis afflictionis), während das christliche Pascha

---

[1]) Die Griechen waren der Ansicht, daß die Azymen als etwas ganz Todtes und Unlebendiges kein geeignetes Element zur Darstellung des lebendigen Leibes Christi wären. Dawider richtet sich die Polemik eines bei d'Achery (Spicileg. I, p. 847—852) mitgetheilten Fragmentes einer disputatio contra Graecos: Wie verhält es sich mit der angeblichen Seele des gesäuerten Brotes nach der Consecration? Muß nicht in Folge der Transsubstantiation die ganze Kraft des Fermentes destruirt werden? Würde das Leben des Brotes nicht bereits vor der Consecration ertödtet, indem es zum Zwecke der Opferdarbringung zerschnitten wird u. s. w.

ein Brot der Freude sein soll. Möchten sie doch nachweisen, daß das Ferment in einer einzigen Stelle der Schrift mit Ausnahme von Matth. 13, 33 tropisch in einem anderen als schlimmen Sinne genommen werde (vgl. Amos 4, 5; Matth. 16, 6. 11; Marc. 8, 15; Luc. 12, 1; 1 Kor. 5, 6—8; Gal. 5, 9); oder im Gegentheile die Azymen irgendwo zur figürlichen Andeutung von etwas Schlimmem und Traurigen erwähnt werden?

Dieselben biblischen Gründe, welche Humbert wider die Griechen vorbringt, finden sich auch bei Anselm von Canterbury [1]) und Anselm von Havelberg [2]). Letzterer beantwortet im Besonderen noch die Einwendung, daß die Päpste Melchiades und Siricius selber die Darbringung gesäuerter Brote anbefohlen hätten. Nach der Ansicht des Havelberger Bischofes beziehen sich die Decrete der genannten Päpste nicht auf die Abendmahlsbrote, sondern bloß auf die Eulogien. Übrigens sei die ganze Angelegenheit eine solche, in welcher das Urtheil der Discretion des Oberhauptes der Kirche und den Entscheidungen der Concilien anheim gestellt sei; und so könnte ein bereits vorhandener älterer Concilienbeschluß, der gesäuerte Brote anbefiehlt, immerhin wieder durch einen späteren entgegengesetzten widerrufen werden. Daß in der ältesten Zeit auch zu Rom gesäuerte Brote als Abendmahlselemente gebraucht worden sein sollen, findet Anselm von Havelberg sehr unwahrscheinlich. Ihm scheint für die Entscheidung dieser geschichtlichen Frage die Instanz, daß der Gebrauch der Azymen schriftgemäß sei, weit wichtiger, als die von seinem Gegner aufgezählte lange Reihe von alten Päpsten griechischer Herkunft: Anakletus, Evaristus, Telesphorus, Hyginus, Eleutherius u. s. w. Eben so wenig sei darauf Gewicht zu legen, daß die griechische Praxis auch in Pontus, Thracien, in der Ruthenischen Kirche beobachtet werde, da diese Kirchen meistentheils keine selbstständige Tradition haben, sondern von Constantinopel abhängig seien. In dem weitaus größeren Theile der kirchlichen Welt gelte die lateinische Praxis, die auch die constante Übung einer langen Reihe von Päpsten für sich habe.

Thomas bemerkt hinsichtlich der Azymenfrage [3]), es sei bloß

---

[1]) De azymo et fermentato. Opp. (ed. Gerberon) p. 200—203.

[2]) Dialog. III, 17. 18.

[3]) Gent. IV, c. 69.

vorgeschrieben, daß Brot zur Consecration verwendet werde. Unter das Genus des Brotes gehören gesäuerte und ungesäuerte Brote; mithin können beide Arten von Brot giltig verwendet werden. Beide Arten von Brot lassen eine symbolische Beziehung auf das Sacrament zu, wie schon Gregor der Große bemerkt hat; die Azymen drücken aus, daß Christus ohne fleischliche Vermischung empfangen worden; die Mischung von Mehl und Sauerteig deutet an, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei. Der Gebrauch der Azymen ist angemessener; sie sollen die unbefleckte Reinheit des mystischen Leibes Christi, d. i. der Kirche andeuten, gemäß 1 Kor. 5, 7. 8. — Der Einwand der Griechen aus Joh. 13, 1 ff.; 18, 28 läßt sich leicht zurückweisen; ante diem festum Paschae bedeutet den Vorabend, nicht des 14ten, sondern des 15ten Nisan, und ist die von den übrigen Evangelisten erwähnte prima dies azymorum, an welchem die Juden das Osterlamm opferten, während sie am folgenden Tage, dem feierlichsten der sieben Tage des Festes das Pascha, d. i. die österlichen Azymen essen wollten, nicht aber das Osterlamm. Gesäuerte Brote waren bereits am 14ten Tage des Monates Nisan verboten. Mithin stand Christo auch nach Johann. Ev. nur ungesäuertes Brot zu Gebote. Daß Christus beim letzten Abendmahl ungesäuertes Brot weihte, spricht auch Chrysostomus aus [1]), der nur darin irrt, daß er die prima dies azymorum für den dies Jovis hält [2]). Gregor von Nazianz sagt: Lasset uns den Tag des Herrn in Freude begehen, nicht im alten Sauerteig der Sünde und Bosheit, sondern in den Azymen der Reinheit und Wahrhaftigkeit [3]).

Ein letzter, von Thomas erörterter Streitpunct zwischen Latei-

---

[1]) Opusc. 1: Contra errores Graecorum.

[2]) Chrysostomus nennt den Samstag den ersten Tag der Azymen: Hom. 81 (82) in Matth.

[3]) Diesen Zeugnissen wird in dem schon erwähnten Berichte der nach Nicäa abgesandten Dominicaner (1253) auch noch jenes des Epiphanius Haeres. 30, n. 22. 61 beigefügt. Siehe Echard et Quetif, I, p. 922. Daß der griechischen Annahme, Christus hätte das letzte Abendmahl vom Beginn der Tage der ungesäuerten Brote eingesetzt, die Auctorität des Chrysostomus und des ganzen kirchlichen Alterthums entgegenstehe, hatte bereits Photius ausgesprochen, dem es daher auch noch nicht in den Sinn gekommen war, diesen Punct zu einer feindlichen Demonstration gegen die Lateiner zu benützen.

nern und Griechen ist die Lehre vom Fegfeuer. Von dieser Lehre war bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts keine Rede in den Controversen und Verhandlungen beider Kirchen. Erst als die Lateiner, welche mit griechischen Theologen und deren Schriften verkehrten, wahrnahmen, daß bei den Griechen nie und nirgends von einem Reinigungsfeuer der abgeschiedenen Seelen Erwähnung geschehe, fiengen sie an, auch hierin eine dogmatische Abweichung zu vermuthen, und irrten sich nicht. Die Griechen gestanden, als man sie auf die lateinische Lehrweise aufmerksam machte, daß sie in derselben einen an Origenes längst verdammten Irrthum fänden, und griffen den neuen Streitpunct begierig auf, so daß bereits Innocenz IV [1]) zu einer Erklärung wider denselben sich vermocht fühlte und die Anerkennung der lateinischen Lehre vom Fegfeuer zur Bedingung der Einigung beider Kirchen machte, wie auch Gregor X. auf dem Concil zu Lyon. Die anfängliche Überraschung der Griechen über die neu entdeckte Differenz beider Kirchen hatte allerdings insofern einen Grund, als die lateinische Lehre vom Zustande der abgeschiedenen Seelen weiter entwickelt war, als die griechische; indeß enthielt diese selber bereits alle Prämissen der lateinischen Lehre [2]), und es war den schismatischen Griechen vorbehalten, einen noch nicht vorhandenen Widerspruch zu schaffen, indem sie die Möglichkeit einer Reinigung nach dem Tode in Abrede stellten [3]), und nur einen zeitlichen Straf- und Büßungsort der des himmlischen Lohnes noch nicht würdigen abgeschiedenen Seelen zugaben. Anfangs läugneten Viele auch dieß, und behaupteten, daß die Seelen ohne Lohn oder Strafe bis zum Tage des Gerichtes in Haft gehalten werden; und dawider sind die ersten ausführlichen Widerlegungsversuche der lateinischen Theologen des dreizehnten

---

[1]) Siehe dessen Schreiben an den Bischof von Tusculum, in Raynald. Annal. ad a. 1254, n. 7—11.

[2]) Vgl. Leo Allatius de utriusque ecclesiae occid. et orient. perpetua in dogmate de Purgatorio consensione. Romae 1655. — Le Quien, Dissertationes Damascenicae. Diss. V.

[3]) Und zwar deßhalb, um nicht der heidnischen Ansicht des Platonischen Phädon zuzustimmen, bemerkt Gabriel von Philadelphia bei Leo Allatius a. a. O. p. 217. 218.

Jahrhunderts, des Thomas Aquinas [1]) und der seinem Orden angehörigen gleichzeitigen Verfasser des mehrerwähnten tractatus adversus Graecos gerichtet. Letztere bezeichnen den Erzbischof Andreas von Kappadocien [2]) als den Ersten, welcher im Widerspruch mit den liturgischen und patristischen Zeugnissen der griechischen Kirche eine unmittelbar auf den Tod folgende Belohnung und Bestrafung geläugnet habe. In vielen griechischen Kirchen wären noch jetzt Gemälde zu sehen, in welchen die bestrittene Lehre bildlich dargestellt ist; es ist nämlich da zu sehen, wie abscheidende Seelen theils von den Engeln des Lichtes empfangen und in's Paradies getragen, oder aber von den Engeln des Satans ergriffen und zur Hölle geschleppt werden.

Thomas [3]) bezeichnet die unbedingte Läugnung aller sofortigen Belohnung und Bestrafung nach dem Tode als das andere Extrem des Origenistischen Irrthums, welchem zufolge alle Strafen nach dem Tode nur Reinigungsstrafen wären, und erkennt darin eine der gegensätzlichen Schwankungen, welchen die der kirchlichen Lehre widersprechende Häresie so häufig verfällt. Er widerlegt die Gegner aus der Schrift [4]) und zeigt aus derselben, daß die im todsündlichen Stande Verscheidenden unmittelbar der Hölle verfallen (Luc. 16, 22; Job 21, 13; 22, 17; 1 Mos. 37, 35; Psalm 15, 10; Zach. 9, 11), die von aller Makel Gereinigten unmittelbar zu den Freuden des Himmels gelangen (2 Kor. 5, 1 ff.; Phil. 1, 23; Luc. 23, 43), und daß es endlich einen Reinigungszustand solcher gebe, welche weder des Himmels würdig, noch der Hölle verfallen sind. Die Stelle 2 Kor. 5, 1 ff. wird etwas ausführlicher erläutert. Der Apostel spricht von der Sehnsucht, mit einem himmlischen Hause überkleidet zu werden; dieses Haus muß demnach etwas dem Menschen Inhärirendes sein. Er spricht von einer Sehnsucht des Überkleidetwerdens, weil auch ein natürliches Verlangen in der Seele vor-

---

[1]) Schon Albertus Magnus berührt diesen Gegenstand in lib. 2. Sent. dist. 6, art. 6 — und lib. 4, dist. 21, art. 10.

[2]) Canisii Lect. Antiq. IV, p. 46. In Oudin's Commentarius de Scriptoribus ecclesiasticis (Lipsiae 1722), tom. II, p. 93 — 101 wird dieser Andreas in die Mitte des neunten Jahrhunderts gesetzt.

[3]) Contra Graecos, Armenos et Saracenos, c. 9.

[4]) Ibidem, und gent. IV, c. 91.

handen ist, ihr irdisches Kleid und Haus zu behaupten: Si tamen vestiti et non nudi inveniamur. Jenes höhere Verlangen aber ist eine Wirkung der Gnade: Qui autem in nobis efficit hoc ipsum (ut desideremus coelestia), Deus est, qui dedit nobis pignus spiritus. In Kraft dieser Gnade geben wir dem himmlischen Verlangen den Vorzug vor dem natürlichen: Audentes ergo semper .... peregrinamur a Domino .... Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum. Das himmlische Haus ist Gott selber, und das Bewohnen dieses Hauses die dereinst erlangte Gottförmigkeit im Anschauen von Angesicht zu Angesicht, das uns annoch versagt ist: per fidem enim ambulamus, nondum per speciem. Ist dieses Anschauen durch Abstreifung der irdischen Leibeshülle bedingt, so folgt, daß die Seelen der Heiligen sogleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes gelangen. — Daran läßt sich nun auch der Nachweis des Reinigungsfeuers knüpfen. Die Schrift stellt als Bedingung des Gelangens zur Anschauung Gottes die vollkommene Reinheit von jeder sittlichen Makel auf: Weish. 7, 25; Jesai. 35, 8; Offenb. 21, 27. Nun gibt es Einige, welche, obwol von schweren Sünden frei, doch nicht ohne die Schuld läßlicher Sünden von der Erde abscheiden. Diesen muß demnach die Anschauung Gottes versagt werden, bis sie von den ihnen anhaftenden Makeln gereinigt worden sind oder für die ihnen noch anhaftende geringere Schuld vollkommen gebüßt haben. Man kann aber nicht annehmen, daß ihnen wegen solcher geringerer Schuld die Anschauung Gottes bis zum letzten Gerichte versagt werde, um so weniger, als das Entbehren jener Anschauung ohnehin das bitterste Leid ist, was der Seele widerfahren kann, woraus auch zugleich hervorgeht, daß keine andere Strafe, als eben diese, nothwendig ist, mithin die mit läßlichen Sünden befleckten Seelen nicht an den Strafort der Verdammten gehören. Also muß es einen anderen Ort geben, an welchem die ohne schwere Schuld abscheidenden Seelen zeitliche Reinigungsstrafen ausstehen (1 Kor. 3, 15), für deren Nachlaß eben die Kirche betet. Das in 1 Kor. 3, 15 erwähnte Feuer kann nicht das Höllenfeuer sein, weil es aus diesem keine Rettung mehr gibt. Und damit man jenes Feuer nicht auf den der Ankunft des Herrn vorausgehenden Weltbrand deute, so sei noch bemerkt, daß in der heiligen Schrift ein doppelter Tag des Herrn unterschieden wird:

der allgemeine Gerichtstag (1 Theſſ. 5, 2) und der Tag, an welchem Gott jeden Einzelnen richtet und ihm Lohn (Joh. 14, 2. 3) oder Strafe (Offenb. 2, 5) zuerkennt. Dieſen bibliſchen Ausführungen fügt Thomas in ſeiner Schrift contra Graecorum errores zwei Zeugniſſe aus Gregor's von Nyſſa Oratio pro defunctis und Theodoret's Erklärung über 1 Kor. 3, 15 bei. Das erſtere Zeugniß findet ſich allerdings nicht nach ſeinem Wortlaute vor; indeß von einem πῦρ καθάρσιμον iſt an mehreren Stellen der citirten Schrift die Rede [1]), und Gregor galt auch in der griechiſchen Kirche als ein ſo anerkannter Vertreter des Fegfeuers, daß den lateiniſchen Theologen ſpäter eigentlich eine Aufgabe entgegengeſetzter Art oblag, nämlich dieſe, zu beweiſen, daß er nicht alle jenſeitigen Strafen als Reinigungsfeuer auffaſſe [2]). Die dem Theodoret zugeſchriebene Stelle findet ſich in deſſen Schriften nicht vor.

Wir haben nunmehr die Stellung überſchaut, welche Thomas im Kampfe wider die principiellen Gegenſätze zur kirchlichen Wiſſenſchaft ſeiner Zeit, wider Häreſie und Schisma eingenommen. In der Darlegung ihrer Beziehungen zu dieſen großen Gegenſätzen entwickelte die kirchliche Wiſſenſchaft einen großen Theil ihres Inhaltes, ohne ihn jedoch damit zu erſchöpfen. Vielmehr waren die Theologen auch außerdem noch mit einer Menge von Fragen und Unterſuchungen über einzelne Materien beſchäftigt, auf welche ſie, abgeſehen von jedem polemiſchen oder apologetiſchen Intereſſe, durch einen natürlichen Fragetrieb und durch den Entwickelungsgang der Wiſſenſchaft von ſelbſt geführt wurden. Eine gute Anzahl ſolcher Fragen iſt bereits im bisherigen Verlaufe dieſes Buches zur Sprache gekommen; andere mögen zur weiteren Vervollſtändigung der Charakteriſtik des theologiſchen Geiſtes in Thomas' Jahrhunderte hier eine Stelle finden. Wie ſchon erwähnt, findet ſich unter den kleineren Abhandlungen des heiligen Thomas eine Antwort auf ſechsunddreißig Fragen, welche ein Theolog aus Venedig an ihn ſtellte [3]). Der Theolog will wiſſen, ob es philoſophiſch gewiß ſei, daß die Engel

---

[1]) Greg. Nyss. Opp. (ed. Morini) tom. III, p. 634, 635, 636. Als klaſſiſche Stelle für das Fegfeuer gilt jene auf S. 322 in der Rede: In eos qui mature abripiuntur.

[2]) Siehe Leo Allatius, de Purg., cpp. 23. 24.

[3]) Opusc. 11.

Beweger des Himmels seien; ob sie selbstmächtig (imperio suo) die Himmel bewegen; ob die himmelbewegenden Geister unter die Ordnung der Virtutes gehören; ob sie auch die Erde aus ihrer centralen Stelle rücken können; ob das Wirkungsvermögen der Engel nach unten unbeschränkt sei; ob sie Ursache aller irdischen Generations- und Corruptionsprocesse seien; ob man von ihnen sagen könne, daß sie Factores der zusammengesetzten Körper seien; ob, wenn sie die Himmel zu bewegen aufhören würden, der Schmid noch ohne Dazwischenkunft eines Wunders nach seinem Hammer greifen könnte; ob bei eintretendem Stillstand der Himmelsbewegungen augenblicklich alle zusammengesetzten irdischen Körper sich auflösen würden; ob Gott nach vollbrachtem Sechstagewerke noch unmittelbar die Körper bewege und bewegen könne oder wolle; ob Gott zur Hervorbringung wunderbarer Wirkungen der Engelkräfte sich bediene; ob er diese Mitwirkung öfter umgehe; ob bei den Wundern Christi seine Gottheit als Hauptursache (auctoritas), seine Menschheit als dienendes Werkzeug sich verhalte; ob alle Wunder, die durch creatürliche Potenzen geschehen, in Gottes Kraft geschehen; ob nach dem Tage des Gerichtes die Körper der Heiligen auf eine dreifache Art incorruptibel sein werden, nämlich zufolge der göttlichen Gerechtigkeit, zufolge ihrer eigenen Herrlichkeit und auch zufolge natürlicher Ursachen; ob die Körper der Verdammten aus natürlichen Ursachen und zufolge der Gerechtigkeit Gottes incorruptibel und ob sie passibel sein werden; ob die Hölle im Mittelpunct der Erde oder um denselben sei; ob man, vorausgesetzt, daß die Hölle dort zu suchen sei, ihre Distanz von der Erdoberfläche bestimmen könne; ob es erlaubt sei, dafür zu halten, daß nach der allgemeinen Auferstehung der Mond heller leuchten werde, als jetzt die Sonne, die Sonne siebenmal mehr als jetzt glänzen, die Leiber der Heiligen aber jenen Glanz der Sonne noch um das Siebenfache überstrahlen werden; ob die menschlichen Körper in irgend einer Weise von den himmlischen Körpern etwas an sich haben; ob die Engel trauern und weinen können; ob die Dämonen alle Menschengedanken, welche mit sinnlichen Vorstellungen und körperlichen Immutationen verbunden sind, erspähen können. Die übrigen Fragen beziehen sich auf die Incarnation und Transsubstantiation, worüber bereits an früheren Orten hinreichend Vieles beigebracht worden. Thomas Antworten sind sämmtlich vom Standpuncte seines christlichen

Peripatetismus aus formulirt, mit Unterscheidung dessen, was der gläubigen und der philosophischen Vernunft gewiß ist, von dem, was der individuellen Meinung eines Jeden überlassen werden kann. Daß die Engel Beweger der Himmelssphären seien, ist nach dem Vorgange so vieler heiliger Lehrer und im Hinblick auf die demonstrativen Gründe, welche die Philosophie vorzubringen weiß, kaum mehr zu bezweifeln, und die der Ordnung des Universums gemäßeste Annahme [1]); eben so kann man vernünftiger Weise nicht in Abrede stellen, daß die Engel in Kraft der Überlegenheit ihrer intelligenten Natur und selbstmächtig diesen Einfluß auf die Himmelskörper ausüben; auch ist diese Art der Wirkung gerade dem Range, welchen die Virtutes in der himmlischen Hierarchie einnehmen, am angemessensten; daß sie jedoch die ganze tellurische Sphäre sollten verrücken können, darf nicht zugegeben werden, weil dieß wider die natürliche Ordnung des Universums verstößt, welcher ihr Wirkungsvermögen congruiren muß. Daraus erhellt auch schon, in welchem

---

[1]) Ganz anders denkt Albert der Große hierüber: Sunt duo ordines mundi, unus secundum statum generationis, et alter secundum statum beatitudinis et gratiae; in primo statu non habet ordinem necessarium angelus, sed in secundo ... In Sent. 2, dist. 3, art. 1. Und an einer weiteren Stelle heißt es: Quod autem totum hoc sit error maledictus, patet per Damasc. sic dicentem in 2 libr. c. 6: „Nullus multos coelos vel luminaria existimet; inanimati enim sunt et insensibles.“ Et ideo verius dicendum puto, quod non moventur nisi jussu divino et voluntate; et quod rationes supra dictae (Avicennae et Aristotelis) non probant, nisi quod non moveantur a natura, quae sit forma corporis movens; et hoc dicunt etiam alii philosophi sicut astronomi, et Ptolomaeus, et Albategni, et Albumasar, et Geber et alii quam plures. — Ad dictum ergo Hieronymi (über die Stelle Eccle. 1: Lustrans universa per circuitum pergit spiritus) dicendum, quod ipse hoc sumit ex opinionibus philosophorum. (Thomas hingegen bemerkt über dieselbe Stelle: Possit sane ita exponi: „Spiritus angelicus pergit in circuitu“ scil. per operationem, qua movet coelum sicut circulum. Non video, quare non possit ita exponi, cum sententia haec vera sit secundum praedicta, et iste modus exponendi a consuetudine s. scripturae non discrepet, sicut Rom. 8 dicitur, quod spiritus interpellat i. e. interpellare facit.) Augustinus autem sup. Gen. — fährt Albert fort — hanc quaestionem tangit et indiscussam relinquit. Sent. 2, dist. 14, art. 6. Vgl. damit oben Thomas' Äußerungen.

Sinne ihr Wirkungsvermögen nach Unten unbegränzt genannt werden könne. Daß sie als Beweger der Himmel zu allen Generations- und Corruptionsprocessen der Erde in einem ursächlichen Verhältnisse stehen, läßt sich nicht bezweifeln; wol aber würde der Ausdruck: Factores corporis, von ihnen gebraucht, zum mindesten sehr unpassend gewählt sein, da das facere nicht so sehr eine kunstgemäße Wirksamkeit (opera artis), als vielmehr eine rein natürliche Wirksamkeit bezeichnet. Nur Gott allein kann daher auch in Hinsicht auf die effectus naturales ein facere zugesprochen werden. Das Beispiel von Schmid und Hammer betreffend, läßt sich eine durch supranaturale Ursachen bedingte Erhaltung beider nach Aufhören der Himmelsbewegungen denken; diese übernatürliche Erhaltung vorausgesetzt, ist das Greifen nach dem Hammer eine den natürlichen Kräften des Erhaltenen mögliche Handlung. Die natürliche Auflösung der Körper geht in einem Processe vor sich, würde daher, obwol sie im Momente des Stillstandes der himmlischen Bewegung beginnen müßte, doch nicht in demselben Momente vollendet werden. Gott hat sich nach Vollendung des Sechstagewerkes in Hinsicht auf das, wozu die natürlichen Kräfte der Körper nicht ausreichen, eine unmittelbare Einwirkung auf dieselben vorbehalten; sie bleibt ihm immerfort möglich, da sein mit seinem Wesen identisches Wirken nach Außen nie und nirgends der Theilung oder dem Zeitmaaße unterliegt. Nicht alle Wunder wirkt Gott durch Engelkräfte. Der Leib Christi im Schooße der Jungfrau wurde unmittelbar durch Gott gebildet. Die Frage über die Art des Antheils von Gottheit und Menschheit Christi an den Wundern Christi ist in der Fassung, wie sie gestellt worden ist, zu bejahen und hat die Zustimmung des Johannes Damascenus für sich. Die Körper der Verklärten werden nicht in Kraft ihrer Natur, sondern in Gottes Kraft fortdauern, obwol zufolge des dereinstigen Stillstandes der Himmelsbewegungen jede natürliche Ursache ihrer Auflösung hinwegfällt. Ist die Impassibilität eine specifische Eigenheit der verklärten Körper, so müssen jene der Verdammten natürlich passibel sein. Wo der Ort der Hölle sei, wird, nach Augustin's Dafürhalten, wol Niemand je zu sagen wissen, daher auch nicht, wie weit sie von der Erdoberfläche entfernt sein möge [1]). Die Meinung über die gesteigerte Leuchtungsfähigkeit

[1]) Albertus ist gleich Thomas kein Freund müssiger Fragen, und spricht dieß

der Himmelskörper in der zukünftigen Welt [1]), und über das Verhältniß ihrer Lichtstärke zum Glanze der verklärten Leiber ist als ungefährlich freizugeben. Die Himmelskörper können nicht substanziell, sondern bloß virtuell in die Mischungen der irdischen Körper eingehen. Die Engel sind ihrer Natur nach über die pathologischen Affectionen des Zornes und Schmerzes erhaben; diese können daher nur analogisch von ihnen ausgesagt werden. Die Frage rücksichtlich der Kenntniß, welche die Dämonen von gewissen Arten der Menschengedanken haben sollen, läßt sich, auf das Ansehen des heiligen Augustinus hin, bejahen.

---

bei Erörterung eschatologischer Fragen öfter als einmal aus. Indeß läßt er sich auf die oben berührte Frage nach dem Orte des Infernus insoweit ein, als vom Standpuncte der Erd- und Naturkunde seiner Zeit eine Antwort möglich ist. Ob man mit Isidorus den Infernus auf der Erdoberfläche, etwa auf der südlichen Halbkugel, suchen müsse: Dicendum quod infernus non est in alio mundi hemisphaerio. Quod autem sit in aliquo hemisphaerio, non arbitror scire quemquam; quia secundum philosophiam Theodosii, ubi de locis habitabilibus geometricas edidit demonstrationes, illud hemisphaerium aeque est temperatum sicut istud. Sed verum est, quod Ptolomaeus dicit, quod non est visa observatio stellarum vel eclipsium alicujus habitantium in illis locis, quae pervenerit ad nos. — Ob der Infernus im Mittelpunct der Erde sei, lasse sich weder bejahen, noch verneinen. Einige wollen die Verneinung auf folgenden Schluß stützen: Isaak stellt den Satz auf, daß die Gestirne einst deßhalb stille stehen werden, damit den Gottlosen das Licht entzogen werde. Dieser Grund des Stillstandes ist aber nur unter der Voraussetzung annehmbar, daß die Hölle nicht im lichtlosen Erdmittelpuncte sich befinde. Albert entgegnet hierauf, daß trotz der entgegengesetzten Voraussetzung von einer Lichtentziehung die Rede sein könnte. Contingit dupliciter frui luce luminarium; secundum se et secundum effectum. Et secundum se quidem non contingit frui, etiamsi rotarentur, sicut probat objectis. Sed secundum effectum contingeret, quia sicut dicit Ptolomaeus, radii stellarum non uniuntur nisi in centro terrae, quamdiu rotatu suo movent terram ad generationem, et cum stabunt, tunc amplius non movebunt, et tunc quoad hunc effectum non fruentur. Sent. 4, dist. 48, art. 11.

[1]) Diese Annahme stützte sich, wie Albert vorübergehend erwähnt (4 dist. 48, art. 8), auf die Ansicht, daß die Sonne in Folge der Menschensünde von ihrem ursprünglichen Glanze verloren habe; dieser sollte ihr einst wiedergegeben, und in der Weltverklärung um das Siebenfache verstärkt werden. Quid de hoc verum sit — fügt er bei — nullus scit nisi Deus.

Die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre war im dreizehnten Jahrhunderte vornehmlich auf Herbeiziehung speculativer Elemente zur rationellen Vermittelung der kirchlichen Dogmen und Lehren gerichtet. Daß man sich zu den durch arabische Vermittelung erschlossenen Quellen und Mitteln philosophischer Anregung durch geraume Zeit nicht in's richtige Verhältniß zu setzen wußte, ist schon gezeigt worden; demnach darf es nicht befremden, daß auch auf dem Gebiete der Glaubenslehre mancherlei irrige und anstößige Meinungen zu Tage kamen, wie aus den mancherlei, von Zeit zu Zeit vorkommenden Censurirungen theologischer Meinungen zu ersehen ist. Von solcher Art waren die zehn Sätze, welche der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne fortan zu lehren verbot [1240] [1]); dieselben liefern einen Beweis, wie der Einfluß widerkirchlicher Lehren theilweise selbst in der Auffassung specieller Lehrpuncte des kirchlichen Glaubenssystemes durchgriff. Übrigens sind in den betreffenden Sätzen Irrthümer aus verschiedenartigen Quellen bemerkbar; einem wenigstens mittelbaren Einflusse arabischer Lehren wird man es zuschreiben müssen, wenn behauptet wird, Gott könne in seinem Wesen von keinem Engel und keinem Menschen gesehen werden; die verklärten Menschenseelen und deren verklärte Körper würden, Maria mit eingeschlossen, im Krystallhimmel oder Wasserhimmel locirt werden, der empyräische Himmel sei einzig den Engeln vorbehalten [2]). Eingebung eines falschen Platonismus ist die Behauptung, es gebe viele Wahrheiten, welche ewig seien, ohne Gott selbst zu sein. Aus einer unrichtigen Anwendung Aristotelischer Dialektik flossen die Sätze: das göttliche Wesen sei zwar in den drei göttlichen Personen Ein und dasselbe, allein in Ansehung der Form, die es im Geiste hat, ein anderes, als im Vater und Sohne

---

[1]) Vgl. Bulaeus III, p. 177. Der daselbst citirte Matthäus von Paris legt die erwähnten Propositionen der Grübelsucht der Mendicanten zur Last. Aus diesem gehässigen Urtheile ist zu entnehmen, daß die meiste philosophische Strebsamkeit eben in den Schulen der Mendicanten herrschte.

[2]) Für die Zahl und Benennung der sieben Himmel galt die Auctorität des Hrabanus Maurus (vgl. auch Beda super Gen. I.) als klassisch. Eine Deduction und Rechtfertigung ihrer Siebenzahl und der ihnen beigelegten Benennungen: empyraeum, crystallinum, sidereum, igneum, olympium, aethereum, aërium findet sich bei Albert In lib. II. Sent., dist. 14, art. 4 — und bei Thomas 2 dist. 14, art. 4.

zumal [1]); der erste Anfang aller Dinge und die Schöpfung, als eine leidentliche Veränderung betrachtet, sei weder der Schöpfer, noch das Geschöpf [2]). Außerdem wurden noch folgende Sätze verworfen: Der heilige Geist gehe, insofern er die Liebe und das Band der Personen in der Trinität ist, vom Vater allein aus [3]); der erste gefallene Engel sei schon im ersten Augenblicke seiner Erschaffung gefallen und allezeit böse gewesen [4]); Engel könnten an verschiedenen Orten zugleich, mithin, wenn sie wollten, überall sein [5]); wer bessere Naturgaben habe, müsse auch nothwendig mehr Gnade und Herrlichkeit erlangen [6]); der Satan habe niemals die Gnade gehabt, sich im Stande der Unschuld zu behaupten; auch Adam habe vor seinem Falle dieser Gnade ermangelt. Aus den a. 1270 verdammten Sätzen wäre jener herzusetzen, in welchem gesagt wird, daß die abgeschiedenen Seelen von keinem physischen Feuer leiden können [7]).

---

[1]) Thomas sagt: Necesse est, ponere proprietates in divinis; quae quidem significantur in abstracto ut quaedam formae personarum. 1 qu. 40, art. 1.

[2]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 40, qu. 1, art. 1, ad 1mum; de Potentia qu. 3, art. 3; Summ. theol. 1 qu. 45, art. 3.

[3]) Vgl. oben S. 743.

[4]) Diese Ansicht hatte nach Augustin's Vorgange (Gen. ad lit. XI, c. 19 und 23) Robert Pullein vorgetragen (Sent. I, 5). Thomas erklärt (mit Berufung auf Aug. Civ. Dei, XI, 13), daß dieselbe zwar nicht häretisch oder manichäisch sei, aber die heilige Schrift gegen sich habe.

[5]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 37, qu. 3, art. 2 und qu. 4, art. 1; 4 dist. 44, qu. 2, art. 2; Pot. qu. 3, art. 29 ad 1mum.

[6]) Vgl. dagegen Thomas: 1 dist. 17, qu. 1, art. 3.

[7]) An der Strafe der gefallenen Engel und der Büßenden oder strafeleidenden Menschenseelen durch ein natürliches Feuer hielt die gläubige Theologie schon um Augustin's willen fest (vgl. Civ. Dei XI, 10). Es handelte sich nur um das Wie in der Application dieser Strafe. Darauf gibt Albert keine genügende Antwort. Erst Thomas (qu. de anima, art. 21; gent. IV, 90) findet die Lösung. Das Gebanntsein des Geistes an einen bestimmten Ort, die Unterwerfung unter ein Element, welches ihm dienen sollte, statt Fessel und Kerker für ihn zu sein — diese Schmach der Unfreiheit ist die von ihm empfundene Qual, das größte, zwangvollste Leid nach der Ausschließung von der Anschauung Gottes. Nebstbei weist Thomas schlagend das Unzulängliche mehrerer anderer, scheinbar recht sinnreicher Erklärungsversuche nach; der Nachweis selber zeichnet sich durch musterhafte Klarheit und Methode, sowie durch psychologische Wahrheit aus.

Eben so aus den Censurirungen von a. 1277: Es sei unmöglich, daß derselbe Körper wieder auferstehe, welchen der Mensch hier auf Erden gehabt u. s. w.

Als Kriterium in der Beurtheilung dieser und ähnlicher streitiger Behauptungen galt ein gewisser theologischer sensus communis, d. h. eine aus der bisherigen Entwickelung der theologischen Wissenschaft als gemeinhin anerkanntes Ergebniß resultirende Summe theologischer Anschauungen. Es bildete sich ein gewisses System von Regeln des Glaubens oder theologischen Maximen, auf welche man sich bei Prüfung zweifelhafter oder gewagter Sätze berief; Alanus von Ryssel hat einen Inbegriff solcher Maximen abgefaßt [1]), welche nach seiner Erklärung für die Theologie dasselbe bedeuten sollten, was die ersten Denkgesetze (dignitates) für die Logik, die loci communes in der Rhetorik, gewisse oberste Sätze in der Ethik, die Aphorismen in der Physik, die Porismata in der Arithmetik, die Axiomata in der Musik, die Theoremata in der Meßkunst, die excellentiae in der Astronomie oder Himmelskunde zu bedeuten hätten. In ähnlicher Weise habe auch die überhimmlische Wissenschaft ihre Regeln, welche man vermöge ihrer unveränderlichen und unwidersprechlichen Nothwendigkeit im Unterschiede von allen anderen, bloß aus dem gewöhnlichen Laufe der Natur abgezogenen Axiomen mit den Philosophen Paradoxa nennen könnte, oder Enthymenata, oder mit Boëthius Hebdomades [2]). Sie liegen allen theologischen Beweisführungen zu Grunde, lassen sich aber als selbstverständliche Sätze nicht selbst wieder beweisen, obschon die Evidenz vieler aus ihnen nicht Allen einleuchte. Eben diese letzteren, nur von Wenigen, von den Weisen eingesehenen Maximen will

---

[1]) Mitgetheilt von Mingarelli, Fasciculus Anecdotorum, Romae 1756, pag. 171 ff.

[2]) In einem anderen Werke: De arte sive de articulis fidei libri quinque (mitgetheilt in B. Pez Thesaurus Anecdotorum Novissimus, tom. I, Pars 2, p. 475—504) gibt Alanus in ähnlicher Weise eine succincte Darstellung des gesammten Lehrinhalts der Theologie nach Euklid's Methode. Die Absicht dieses originellen Versuches bezeichnet er, wenn er im Eingange sagt: Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi; ut qui Prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt (Mohamedaner und Juden), humanis saltem rationibus inducantur.

Alanus vorführen in 125 Sätzen, welche einen succincten Überblick der ganzen Theologie als Lehre von Gott und Christus, Sünde, Tugend und Verdienst, Gnade, Rechtfertigung und Sacramenten nebst einem Anhange über gewisse allgemeine, in der Theologie zu verwendende metaphysische Begriffe geben [1]). Die relative Mehrzahl dieser Sätze betrifft die Lehre von Gott und die Weise über Gott zu reden, hinsichtlich welcher alle grammatischen Redetheile durchgegangen werden. Die übrigen Materien sind kürzer bedacht, in allen Sätzen aber unverkennbar der präcis formulirte Abschluß der unmittelbar vorangegangenen Untersuchungen und Streitigkeiten jener Zeiten angestrebt. Alle großen Theologen: Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Duns Scotus nahmen auf diese Axiome Rücksicht; dieselben waren Ausdruck des theologischen sensus communis, obschon nicht von unbedingt maaßgebendem Ansehen. Wenn z. B. Alanus behauptete

---

[1]) Wir lassen, um Gehalt und Form dieser Regeln sich vorstellig machen zu können, die ersten zwanzig derselben, unter Weglassung der ihnen beigefügten Erläuterungen und Begründungen, folgen: Reg. I: Monas est, qua quaelibet res est una. — Reg. II: In supercoelesti unitas, in coelesti alteritas, in subcoelesti pluralitas. — Reg. III: Monas gignit Monadem, et in se suum reflectit ardorem. — Reg. IV: In patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque connexio. — Reg. V: Sola Monas est Alpha et Omega sine Alpha et Omega. — Reg. VI: Omne limitatum Alpha et Omega aut est bonum ab Alpha, aut est bonum ab Alpha et Omega. — Reg. VII: Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, differentia nusquam. — Reg. VIII: Deus est cui quidlibet quod est, est esse omne quod est. — Reg. IX: Quidquid est in Deo, Deus est. — Reg. X: Omnis praedicatio de Creatore facta, copulata est in conjuncta. — Reg. XI: Omne simplex esse suum et id quod est, unum habet. — Reg. XII: Nullum simplex subjectum esse potest. — Reg. XIII: Solum simplex est forma absque materiali subjecto, et substantia absque formali praedicato. — Reg. XIV: Omne esse ex forme est. — Reg. XV: Ejus quod est esse, nullum est esse. — Reg. XVI: Sola forma informis est, quia formae non est forma. — Reg. XVII: Omne nomen datum est forma, dictum de forma cadit a forma. — Reg. XVIII: Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae. — Reg. XIX: Omne simplex alio est, et alio dicitur esse. — Reg. XX: Omne simplex proprie est, et improprie dicitur esse u. s. w.

(Reg. 106), daß Christus bloß für Andere, nicht auch für sich verdient habe, so entschied die herrschende Meinung nach dem Vorgange des Lombarden in entgegengesetztem Sinne; Thomas bemerkte, als Haupt der Menschheit habe Christus für sich und diese zugleich verdient; als Lohn seines Verdienstes erklärten Alexander und Bonaventura die Glorification seines Leibes, nicht aber die seiner Seele, da er nur in Hinsicht seines Leibes in statu viatoris auf Erden gewesen.

Noch erübrigt — um über Thomas' Verhältniß zur Theologie seiner Zeit zur möglichsten Genüge zu orientiren — auf eine für jene Zeiten wichtige theologische Einzelfrage näher einzugehen, welche Thomas zum Gegenstande einer besonderen Abhandlung machte: Ob die Lossprechungsformel im Bußsacramente einen bloß declarativen Sinn habe, oder ob die Wirkung des Bußsacramentes in Kraft der durch den Priester gesprochenen Worte: Ego te absolvo, eintrete. Der Ordensgeneral Johann von Vercelli hatte Thomas mit der Durchsicht einer Schrift beauftragt, in welcher behauptet wurde, daß der Bußpriester jener Worte sich gar nicht bedienen solle, weil sie mehr als eine bloße Declaration ausdrücken. Der Verfasser dieser Schrift war nicht der Erste und Einzige, der diese Behauptung aufstellte; Petrus Lombardus [1]) und Peter von Poitiers [2]) hatten gelehrt, daß die Schlüsselgewalt ein bloßes ministerium declarandi sei [3]); noch weiter war Abälard gegangen, welcher den Irrthum zurücknehmen mußte, die Gewalt zu binden und zu lösen sei bloß den Aposteln übertragen worden, auf deren Nachfolger aber nicht übergegangen. Die Victoriner Hugo und Richard erklärten sich zwar auf das Entschiedenste gegen den Lombarden, stellten aber gleichwol eine Ansicht auf, welche von der später gemeinhin anerkannten nicht unbedeutend abwich und bis auf des Präpositivus († 1205) Zeiten die meiste Geltung hatte. Die Ansicht der beiden Victoriner [4]) geht

---

[1]) 4 dist. 17 und 18.

[2]) Sent. III, 16.

[3]) Den Anlaß zur Bildung dieser Ansicht mochten einige Stellen bei Augustinus (Serm. 67, n. 2. 3; 352, n. 8; in Joann. tract. 49, n. 24; in Psalm. 101) und Ambrosius (de Poenit. II, 7) gegeben haben.

[4]) Hugo Summ. Sent., tract. 6, c. 11; de Sacram. P. XIV, c. 8. — Richard in seiner Abhandlung: de potestate ligandi et solvendi.

auf das hinaus, daß man ein dreifaches Bedürfniß des Sünders zu unterscheiden habe: Nachlaß der Schuld, Befreiung von dem Verfallensein an die ewige Verdammung, und endlich Abwendung der zeitlichen Strafen, welche der Sünder auch nach Erlaß der ewigen Schuld und Strafe noch zu tragen schuldig wäre. Die Schuld wird einzig und unmittelbar durch Gott selber nachgelassen, und zwar vor Empfang des Sacramentes; diese Nachlassung ist durch die Reue bedingt, welche dem Empfange der kirchlichen Sacramente vorausgehen muß und die Bedingung zur Erlangung des durch das Sacrament selber zu verleihenden Nachlasses der ewigen Strafe ist. In Hinsicht auf diesen Punct verhält sich das Sacrament effectiv, in Hinsicht auf den Erlaß der Schuld verhält sich die kirchliche Absolution bloß declarativ. Ähnliches hätte von der Taufe der Erwachsenen und überhaupt der einer sittlichen Zurechnung Fähigen zu gelten. Was die Erlassung der zeitlichen Strafen für die nach der Taufe begangenen Sünden anbelangt, die entweder hier oder im Fegfeuer auszustehen wären, so kommt es abermals auf die Gott allein bekannte Disposition des Bereuenden an, ob und in wie weit die vom Bußpriester auferlegten Genugthuungswerke als Ersatz dafür anzusehen seien. Auf ähnliche Weise dachten Robertus Pullus [1]) und der Verfasser der unter Abälard's Werke aufgenommenen Schrift adversus haereses (c. 13). Ein Nachhall dieser Ansicht war es denn auch, was Thomas in der von seinem Ordensmeister übersandten Schrift fand. Dawider richtete er nun seine Schrift de forma absolutionis [2]), und beweist, daß die kirchliche Absolution nicht bloß einen declarativen, sondern einen effectiven Sinn habe. Der Verwerfung des Gebrauches der Formel: Ego te absolvo stellt er Matth. 16, 19 zusammengehalten mit Matth. 28, 19 entgegen; wie dem in letzterer Stelle gegebenen Auftrage zu taufen durch die unbestritten gültige Formel: Ego te baptizo, entsprochen werde, so müsse analog das der Machtverleihung bei Matth. 16, 19 entsprechende Ego te absolvo gleichfalls seine Richtigkeit haben. Ferner gehört hieher 2 Kor. 11, 10; sodann der Ausspruch des Areopagiten de coel. hierarch. c. 13: Episcopus per ipsius diaconos aut sacerdotes purgans aut illuminans ipse dicitur purgare

[1]) Sent. V, 27; VI, 59—61; VII, 1 u. s. w.

[2]) Opusc. 22.

aut illuminare. Auch die Stelle in dem kirchlich gebräuchlichen Hymnus auf das Fest des Apostelfürsten Petrus darf als bezeichnend für die Meinung der Kirche angesehen werden:

Jam bone pastor Petre clemens accipe
Vota precantium, et peccati vincula
Resolve tibi potestate tradita.

Diese Auffassung ist endlich durch den Begriff des kirchlichen Sacramentes selber geboten. Denn das Charakteristische der Sacramente des neuen Bundes ist, daß sie bewirken, was sie darstellen. Bei fünf Sacramenten: Taufe, Firmung, Abendmahl, Priesterweihe, Ehe ist dieß aus der Form des Sacramentes, d. h. aus den mit der Setzung des sacramentalen Actes verbundenen charakteristischen Worten unmittelbar ersichtlich: Ego te baptizo — Consigno te signo crucis ... confirmo te ... — Hoc est corpus meum ..... — Accipe potestatem .... — endlich die den wechselseitigen Consens declarirende Formel der Ehecontrahenten. Einzig das Sacrament der letzten Ölung macht eine Ausnahme in Gemäßheit der Worte bei Jac. 5, 15, in welchen zugleich auch der Grund dieser Ausnahme angegeben ist, indem nämlich die körperliche Wirkung dieser Sacramentspendung nicht alsogleich und unmittelbar durch die Setzung des sacramentalen Actes selber hervorgebracht wird, wie bei den anderen Sacramenten, soweit diese, wie z. B. die Abwaschung in der Taufe, zugleich auch eine körperliche Wirkung haben. Wollte man nun sagen, der Bußpriester habe sich gleichfalls, wie der Ausspender der letzten Ölung einer deprecativen Formel zu bedienen, so hätte der Pönitent gar keine Gewißheit, daß er absolvirt sei. Die Einwände des Gegners zerfallen sämmtlich in sich selbst. In einer Postille Raimund's werde gesagt, daß zur Absolution von der Excommunication wol Worte nothwendig seien, aber keine Formel vorgeschrieben sei; als ob sacramentale Absolution und Absolution von einer Kirchenstrafe ein und dasselbe wären! „Petrus Lombardus habe die betreffende Formel nicht angegeben, und auch keiner der heiligen Lehrer und Väter." Aber der Lombarde hat überhaupt keine Form des Sacramentes angegeben, und von den heiligen Vätern und Lehrern liest man nicht, daß sie eine von der gebräuchlichen abweichende Formel gekannt hätten [1]). Gesetzt, es ließe sich

[1]) Martene (de antiquis ecclesiae ritibus, lib. I, c. 6, art. 5, num. 12)

auch erweisen, daß, wie der Gegner behauptet, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne und Cardinal Hugo von St. Caro [1]) auf seiner Seite stünden, so wäre dieß noch keine Instanz gegen die gemeine Ansicht der Pariser Doctoren. Die Berufung auf Matth. 9, 3 beweist nur, daß der Priester als Mensch nicht in eigener, sondern in Gottes Macht die Sünden nachläßt. Die allegorische Auslegung der Erweckung des Lazarus sollte wol nach den Principien ihrer eigenen Erfinder: Augustinus und Gregorius [2]) nicht als dogmatischer Beweisgrund gemeint sein [3]); und würde, abgesehen hievon, nur so viel beweisen, daß der Priester keinen vom sittlichen Fall noch nicht Erstandenen absolviren dürfe (weil Lazarus erst nach

---

beweist aus alten, dem achten Jahrhunderte angehörigen Pontificalien wenigstens so viel, daß neben der deprecativen Formel auch eine indicative im Gebrauche gewesen. Launoy (ep. ad Ludovic. Maresium, Paris. Theol.) bemängelt die oben angeführte Bemerkung Thomas' wegen Mangel an näheren Nachweisen aus der kirchlichen Praxis. Thomas habe, da er nach seiner eigenen Angabe seiner Widerlegungsschrift nur Einen Tag gewidmet, versäumt, in älteren Ritualien und theologischen Abhandlungen nachzusehen. B. de Rubeis nimmt Thomas in Schutz, und beweist aus 3 qu. 84, art. 2, ad 2dum, daß Thomas die alte Praxis gar wol gekannt und recht gut gewußt habe, daß auch bittweise Formeln bei Ausspendung des Bußsacramentes im Gebrauch gewesen; seine Behauptung, daß daneben indicative Formeln bestanden, werde durch Martene (a. a. O.) erhärtet. (Admon. praev. in op. de form. absol., n. 5).

[1]) Die betreffenden Aussprüche der beiden Letztgenannten finden sich: Gulielm. Alvern. de Sacr. Poenit. c. 19; Hugo a St. Caro, Comm. sup. Matth. c. 6. Wilhelm's Äußerung scheint allerdings zur Auffassung des Gegners sich hinzuneigen. Bei dem gleichzeitigen Alexander von Hales hingegen (Summ. IV, membr. 11, art. 2) heißt es: Absolutionem sacerdotis fieri expressione talium verborum: Ego absolvo te, vel: Deus absolvat te.

[2]) Vgl. Aug. Serm. 8 u. 44 de verbis Domini; tract. 49 in Joann.; hom. 27. — Ambros. de poen. II, c. 7. — Greg. M. hom. 26 in Evang.; Moral. XXII, 13. — Beda in Evang. Joann.

[3]) Sie wurde dafür genommen von Pullus (Sent. VI, 60), Petr. Lomb. (4 dist. 17 u. 18); Peter von Poitiers (Sent. III, 16); Hugo von St. Victor (Miscell. secund. IV, 26); Richard von St. Victor (de pot. lig. et solv.); und von dem schon erwähnten Verfasser der unter Abälard's Werken befindlichen Schrift adv. haer. c. 13.

seiner Wiedererweckung von den Jüngern des Herrn losgesprochen wurde). Daß der Priester über die Schuld keine Macht habe, kann nur insofern für richtig gelten, als der Mensch nicht im eigenen Namen die Sünden vergibt; aber auch Gott erläßt sie dem Bereuenden nicht, wofern dieser nicht wenigstens den Willen hat, seine Schuld zu bekennen und das Sacrament zu empfangen, welcher Wille in der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Reue mit inbegriffen ist. Wenn Augustinus und Ambrosius sagen, daß Christus allein die Sünden nachlasse, so ist dieß nach den Worten des Apostels 2 Kor. 11, 10 zurecht zu legen, welcher sagt, daß er „in persona Christi", d. i. als Diener Christi, demzufolge aber doch wol selber Erlaß gespendet habe. — Der Gegner faßt die Sache so, als ob der Priester die Worte: Ego te absolvo, als Declaration des Erfolges seines vorausgehenden Gebetes für den Pönitenten zu sprechen hätte. Dieß ist aber falsch; denn nicht das Gebet des Priesters, sondern der Tod Christi ist der Grund, um dessen willen Gott die Gnade der Vergebung spendet. Das der Absolutionsformel vorausgehende Gebet hat nur den Zweck, Gott zu bitten, er möge in dem Pönitenten die rechte Disposition zum heilskräftigen Empfange der Bußgnade wirken. Dieses Gebet kann selbst aus dem Munde eines sündigen Priesters wirksam sein, da er nicht im eigenen Namen, sondern im Namen der Kirche betet, obschon das Gebet eines Gerechten mehr vermag, als jenes eines Sünders. Die Absolutionsformel aber hat in jedem Munde gleiche Kraft, weil diese in nichts Anderem, als im Leiden Christi gründet. Gesetzt aber, es verhielte sich so, wie der Gegner annimmt, so wären deßungeachtet seine Einwände gegen die Formel ganz und gar nichtig. Er sagt, die Apostel hätten die Macht geistliche und leibliche Krankheiten zu heilen erhalten; niemals aber sagten sie zu leiblich Kranken: Ego sano te; also ist auch nicht zu sagen: Ego absolvo te. Er übersieht den Unterschied der sacramentalen Gnade von der gratia gratis data; letztere erweist sich in Kraft des Gebetes wirksam, erstere aber ist es im Ausspender durch sich selbst. Der Gegner meint weiters, es sei vermessen, Jemanden zu versichern, er sei nun plötzlich rein wie ein Engel; zudem wie kann der Priester einem Pönitenten die Versicherung der göttlichen Verzeihung angedeihen lassen, wofern er nicht etwa durch eine Offenbarung darüber Gewißheit erlangt habe? Darauf zur Antwort, daß der Bußpriester nach vorausgegangener

entsprechender Prüfung der Disposition des Bekennenden mit derselben Beruhigung die göttliche Verzeihung der Schuld declariren kann, wie jeder andere menschliche Richter einen Angeklagten nach Befragung glaubwürdiger Entlastungszeugen für schuldlos erklären darf. Er kann ihm die Vergebung aller Sünden ankünden, weil die Hand des Herrn, die in der Taufe alle Sünde nachläßt, nicht verkürzt ist in der Spende der Bußgnade. Sollte die Wirkung derselben dahin gestellt bleiben müssen, so müßte es auch dahingestellt bleiben, ob derjenige, dem unter den Worten: Ego te baptizo, durch Begießung mit Wasser allerdings körperlich die Taufe applicirt wird, doch gewiß auch die innerlich wirkende Taufgnade erlangt habe. Nach Erledigung dieser und ähnlicher Einwürfe prüft Thomas die Gründe für die weitere Behauptung, daß die Absolution unter Händeauflegung zu spenden sei. Dieß soll nach der Behauptung des Gegners aus Apstgsch. 8, 17 und 8, 18 hervorgehen, als ob dort nicht von der Firmung die Rede wäre. Marc. 16, 18 und Matth. 19, 13 kann keinen Beweis abgeben, weil daselbst von keiner Sacramentspendung die Rede ist. Eben so wenig ist der Grund stichhältig, daß die Spendung der Bußgnade ohne diesen Ritus des sichtbaren Spendungszeichens ermangle. Soll damit gesagt sein, daß das Sacrament durch das bloße Wort nicht zu Stande kommen könne, so darf die Eucharistie nicht als Sacrament gelten. Zudem fehlt die Materie des Sacramentes in der Ertheilung der Bußgnade keineswegs; der Pönitent selber, das Subject der Gnade, ist als Materie desselben zu betrachten. Daß Wilhelm von Auvergne derselben Ansicht gewesen, wie der Gegner, ist weder gewiß [1]) noch important, da die Schrift von einer Handauflegung in Ausübung der Lösegewalt nichts weiß. Schließlich folgen noch die Beantwortungen verschiedener anderer Einwürfe; so z. B. daß im Falle einer effectiven Kraft des Absolvo überflüssig wäre, das Kreuz zu nehmen, und zu einer gefahrvollen Pilgerfahrt über's Meer sich zu verpflichten; daß Ezech. 18 Wehe gerufen wird über Jene, welche todten Seelen trügerisch mit Verheißungen des Lebens schmeicheln u. s. w. Wenn auch der Priester nicht weiß — bemerkt Thomas — in welchem Zustande die Seele des Pönitenten sei, so weiß er doch,

[1]) Aus Wilhelm's Schrift de Sacr. Poen. c. 3, wo die bezügliche Stelle sich findet, läßt sich die Behauptung des Gegners nicht nachweisen.

daß das Sacrament sie gerecht machen könne; die Beschwerden der Pilgerfahrt gereichen Jenem zum Verdienste, welcher absolvirt worden ist, und heben die zeitlichen Strafen auf, welche auch der Absolvirte noch immer zu erstehen hätte. Der Gegner beruft sich auf den Ausspruch des Ambrosius, daß nach Christi Willen die Macht zu lösen und zu binden gleich sei; nun aber sei es der Sünder selber, welcher sich durch die Stricke der Sünde binde (Sprichw. 5), also könne nicht der Priester ihn losbinden. Darauf zur Antwort, daß der Priester als Werkzeug Gottes handelt, welcher, wie er die Bande der Sünde löst, so auch in permissivem Sinne der Bindende ist; er bindet durch Entziehung, er löst durch Spendung seiner Gnade.

Neben Thomas' Verhältniß zur kirchlichen Wissenschaft möge nun auch ein Werk zur Sprache kommen, durch welches er seinen Beziehungen zum kirchlichen Leben ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat: das kirchliche Officium des hochheiligen Frohnleichnams (Officium de festo corporis Christi). Über die Einführung des Frohnleichnamsfestes bestehen verschiedene Relationen. Die Einen erklären dieselbe aus dem allgemeinen Wunsche und Drange einer tiefgläubigen Zeit; Andere leiten sie aus besonderen örtlichen Ereignissen und persönlichen Wünschen Einzelner her. Beide Erklärungsweisen sind in ihrem Rechte; die eine weist auf die allgemeine Ursache, die andere auf die besonderen, näheren Impulse zur Einführung des Festes hin. Wunder, Visionen, Frevel verruchter Mißachtung des Sacramentes, die Zweifel geängstigter Priester, kurz Alles schien zu fordern, daß dem mysteriösesten aller Mysterien, dem heiligsten aller Sacramente, dem vornehmsten Gegenstande katholischer Andacht, an welchem von jeher die tiefste Glut der Glaubensinbrunst sich entzündete, durch eine imposante monumentale Feier die Ehren eines erhabensten Triumphes in jährlicher Wiederkehr für alle Zeiten gesichert würden. Das Fest wurde zuerst in der Lütticher Diöcese eingeführt (1246) und in einem der nächstfolgenden Jahre bereits auch durch Cardinal Hugo von St. Caro, welcher damals als päpstlicher Legat für Deutschland in der Nähe sich aufhielt, zu St. Martin du Mont unter großem Volkszulauf feierlich begangen. Hugo erließ überdieß ein Rundschreiben (vom 29. Dezember 1252) an alle Bischöfe und Gläubigen seines Machtbereiches, um sie zur jährlich wiederkehrenden Feier desselben Festes aufzufordern. Papst

Urban IV., welcher als ehemaliger Archidiacon des Lütticher Bisthums die Nonne Juliana und deren Freundin, die Recluse Eva, so wie die näheren Umstände der ersten Einführung dieses Festes sehr wol kannte, erhob es in einer Bulle vom 8. Sept. 1264 zu einem Feste der allgemeinen Kirche, und motivirte diese Anordnung unter anderen Gründen von allgemeiner Bedeutung auch noch durch die Rücksicht auf die besonderen Bitten einzelner durch Frömmigkeit ausgezeichneter Personen. Unter diesen Bittenden war die Recluse Eva und auch der heilige Thomas von Aquino. Er soll auf Andringen des heiligen Vaters der Christenheit, ihm seine Wünsche kund zu geben, die Einführung des Frohnleichnamsfestes als sein theuerstes Anliegen bezeichnet haben. Das Officium dieses Festes ist sein Werk, vom Papste ihm aufgetragen, und in der Einführungsbulle für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch vorgeschrieben. Man hat dieses Werk mit Recht eine großartige liturgische Epopäe genannt; in der Conception desselben offenbart sich die Meisterschaft eines erhabenen Geistes, in Wahl und Zusammenstellung seiner Bestandstücke wurde die Idee des Festes erst zum vollständigen Ausdrucke gebracht. Er feiert den Frieden und die Glorie des neuen Jerusalem, die aus geheimnißvollen Tiefen entströmenden Quellen seiner fortgesetzten himmlischen Erneuerung, die gnadenreiche Herrlichkeit der Kirche des neuen Bundes, unter bildlicher Veranschaulichung durch die prophetischen Typen der Kirche des alten Bundes, und begeisterter Anticipation der zukünftigen Glorie der im Genusse Gottes seligen Gemeinde der Heiligen. Die sinnige Typik, der poetische Duft und Hauch, der die ganze Conception durchweht, der Geist verklärter Andacht, dem alle Segensborne der gottbegnadeten, erlösten Natur sich erschlossen haben, der weihevolle tiefe Friede, der über dem ganzen Werke schwebt und das Vorgefühl der himmlischen Ostern athmet — alle diese Eindrücke wirken zusammen, um das von Thomas verfaßte Officium als die ächte Dollmetschung der heiligen Freuden der triumphirenden Feier des himmlischen Frohnleichnams erscheinen zu lassen. In den eingewobenen Hymnen und Sequenzen lehrt Thomas erhabene Theologie; der Geist strenger Objectivität und klarer Bestimmtheit verläßt ihn auch im höchsten lyrischen Schwunge nicht, tiefgläubige Anbetung, Sehnsucht nach der Anschauung der ewigen Klarheit Gottes sind die Stimmungen, in welchen sein rhythmischer Gesang sich schließlich austönt.

Die Bollandisten Henschen und Papebroch stellten im Anhange zum Leben der seligen Juliana (5. April) die Meinung auf, daß das Frohnleichnamsofficium den Lütticher Johann zum Verfasser habe und von Thomas nur überarbeitet worden sei. Dupin wiederholte diese Behauptung. Sie ist von Natalis Alexander, Oudin, B. M. de Rubeis hinlänglich widerlegt worden. Oudin sah das ursprüngliche Lütticher Officium, und de Rubeis theilt eine Probe aus den Hymnen desselben mit, welche die gründliche geistige Verschiedenheit dieser Arbeit von jener des heiligen Thomas zur Genüge erkennen läßt. Papebroch hat später selber seine Meinung zurückgenommen. Die Behauptung Wadding's, daß der Hymnus Lauda Sion von Bonaventura gedichtet worden sei, widerspricht allen älteren Nachrichten und Zeugnissen.

Die geistigen Beziehungen des heiligen Thomas zu seiner Zeit wären nicht erschöpft, wenn wir nicht auch auf seine Staatslehre einen Blick werfen würden. Die mittelalterliche Ansicht von Staat und Recht fußte in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung auf einer doppelten Grundlage: einerseits auf der christlich-augustinischen Anschauung vom Verhältniß der zeitlich-irdischen Ordnung des Lebens zur überirdischen und überzeitlichen Ordnung des Reiches Gottes, andererseits auf der antiken Ansicht vom Staate und Zwecke der geselligen Vereinigung. Näher gesprochen, man entlehnte den Schriftdenkmalen der antiken griechisch-römischen Welt den Begriff des Staates, um ihn mit der christlichen Idee der Gesellschaft zu vermitteln. Im Polykratikus des Johann von Salisbury findet sich der erste beiläufige Versuch einer auf Vereinigung des antiken und christlichen Elementes abgesehenen Theorie vom Staate, freilich noch ohne ernstliches Bemühen einer innerlichen Vermittelung und Ineinsbildung beider Elemente. Aus Plato's Republik hat er die Ansicht geschöpft, daß der Fürst des Volkes Diener sei; nach christlicher Anschauung hingegen ist er ihm ein Abbild der göttlichen Majestät und soll sein Volk durch den Stachel der Gerechtigkeit erziehen. Zur Übernahme der Regierung berechtigt nicht die Geschlechtserbfolge, sondern das Verdienst, sagt er mit den Weisen des Alterthums; andererseits hingegen ist er wieder überzeugt, daß in der Succession der Geschlechter eine göttliche Fügung walte, und die Wohlthaten früherer Regenten ein Anrecht ihrer Nachkommen auf Herrschaft begründen. Mit Plutarch vergleicht er die verschiedenen

Stände der Gesellschaft mit den verschiedenen Regionen und Organen des menschlichen Leibes; fügt aber bei, daß dieß nicht im strengsten Sinne zu nehmen sei, weil die Idee der christlichen Liebe als Seele des Gesellschaftsorganismus eine relative Ausgleichung der Unterschiede und Gegensätze in sich schließe. Die dem Alterthum entlehnte Ansicht, daß der Tyrannenmord erlaubt sei, beschränkt er wenigstens auf den Fall, daß der Mörder dem Tyrannen nicht treupflichtig sei und auch sonst die Gerechtigkeit oder Ehrbarkeit dadurch nicht verletzt werde [1]).

Thomas' Zeit- und Ordensgenosse, Vincenz von Beauvais, handelt die Lehre vom Staate in demjenigen Theile seiner Universalencyklopädie ab, welcher Speculum doctrinale betitelt ist, und faßt sie als einen speciellen Theil der in Monastik, Ökonomik und Politik zu gliedernden Ethik. Die Politik umfaßt (Buch VIII—XI des Spec. doctr.) die Lehren von Staat und Recht, und gibt die Summe dessen, was auf diesem Gebiete wissenschaftliche Tradition geworden ist, mit Beiziehung der geistlichen und weltlichen Gesetzeskunde für die Lehren von Proceß und Verbrechen. Die Staatslehre in engerem Sinne ist in Buch VIII enthalten. Zuerst wird der Begriff des Staates nach Richard von St. Victor und anderen Zeitgenossen desselben gegeben; sodann aus Augustinus das Verhältniß der Staatswissenschaft zur Moral und Ökonomik beleuchtet, und endlich der große Unterschied zwischen christlichem und heidnischem Gemeindewesen kenntlich gemacht. Über den Inhalt und die speciellen Abtheilungen der Staatswissenschaft wird Alfarabi befragt, von Staat und Bürgern gibt Isidor die nöthigen Erklärungen; bei näherem Eingehen in's Einzelne wechseln Isidor und Helinand [2]) ab, haben aber meistentheils nur über römische Verfassung, Obrigkeiten, Einrichtungen Bescheid zu geben. Dem Klerus wird von Helinand für den christlichen Staat dieselbe Stellung zugewiesen, welche den Propheten im jüdischen Staate zukam. Über Kriegsrecht und Kriegseinrichtung wird Gratian angeführt, und da dessen Allegationen auf eine umständlichere Auseinandersetzung der Rechte überhaupt

---

[1]) Polycraticus VIII, 18 ff.

[2]) De regimine Regum. — Helinandus — heißt es bei Oudin III, p. 19 — Frigidi Montis monachus, ex ordine Cisterciensi in episcopatu Bellovacensi, claruit c. a. 1212.

führen, so folgen demgemäß auch die nöthigen Stellen aus Justinian, aus den päpstlichen Decretalen, aus den Glossen und zuweilen aus Isidor, womit dann die Betrachtung auf das Gebiet des geistlichen und weltlichen Processes und Strafrechtes hinübergelenkt wird.

Thomas' Schrift de regimine principum, ad regem Cypri [1]) bezeichnet als ihre Aufgabe, den Ursprung der königlichen Gewalt und die Pflichten des Regentenamtes aus der heiligen Schrift, aus den Lehren der Philosophen und Beispielen preiswürdiger Regenten zu beleuchten. Wir haben die wichtigsten und schönsten Gedanken dieser Schrift der im nächsten Bande folgenden Darstellung des Thomistischen Systems vorbehalten, und beschränken uns hier auf Darlegung des von Thomas befolgten Entwickelungsganges, welche hinlänglich kenntlich macht, in welcher Weise und bis zu welchem Grade bei ihm die Ineinsbildung der Aristotelischen Politik mit der biblischen Staatslehre vollzogen ist. Der Mensch ist zum socialen Dasein geschaffen und bestimmt; das Bestehen der Societät macht eine Leitung nothwendig, durch welche die Erreichung des Gesellschaftszweckes gegenüber den Sonderbestrebungen der einzelnen Gesellschaftsglieder sicher gestellt werden soll. Es gibt drei mögliche Formen der Gesellschaftsleitung: die monarchische, aristokratische und demokratische; die entarteten Gegenbilder derselben sind: Tyrannei, Oligarchie und Ochlokratie. An sich ist die monarchische Regierungsform vorzuziehen, weil sie stärker und zur Erhaltung der Einheit und des Friedens ausreichender ist, als jede andere; gleichwie aber ein gerechter Monarch das Beste unter dem Guten, so ist ein Tyrann das Schlimmste unter dem Schlimmen, was einem Gemeinwesen begegnen kann, weil er mehr Gewalt hat zu schaden, als eine ochlokratische oder oligarchische, durch ihre innere Getheiltheit sich

---

[1]) Dieser rex Cypri ist wahrscheinlich Prinz Hugo II. aus dem Hause Lousignan, welcher 1266 als vierzehnjähriger Jüngling starb. Vgl. Echard et Quetif I, p. 337. Nur die zwei ersten Bücher dieser Schrift gehören dem heiligen Thomas an; das dritte und vierte Buch wird gemeiniglich dem Tholomäus von Lucca zugeschrieben; vgl. de Rubeis: Admonitio praevia in opusc. 20, c. 2. 3. — Eine andere unter Thomas' Werke eingereihte Schrift de eruditione principum hat Wilhelm Peraldus zum Verfasser; vgl. Rubeis a. a. O., c. 4.

selbst schwächende Druckherrschaft. Andererseits aber artet die Vielherrschaft weit eher in Tyrannei aus, als die Einherrschaft, und hat dann Zerrüttungen und Wirren zur Folge, welche auch unter der schlimmsten Art der Einherrschaft nicht eintreten können; durch diese ist zum mindesten die Anarchie verhütet. Die Römer haben aus Haß gegen die Tyrannei die Einherrschaft abgeschafft, verfielen aber unter selbstgewählter Vielherrschaft im Laufe der Zeit den schlimmsten Folgen eines tyrannischen Regimentes. Die Einherrschaft ist demnach jedenfalls vorzuziehen, und man kann durch gerechte Sorgfalt in der Wahl des Herrschers, durch Festsetzung eines Staatsgrundgesetzes und nöthige Temperirung der königlichen Gewalt im Voraus den möglichen Nachtheilen des monarchischen Regimentes zuvorkommen. Artet es trotzdem in eine Tyrannei aus, so soll man diese, so lange sie nicht unerträglich ist, dulden, eingedenk der Antwort, die ein altes Mütterchen dem Tyrannen von Syrakus, Dionysius, gab. Da ich noch ein kleines Mädchen war, sagte sie, betete ich oft, daß unsere Stadt von dem schlimmen Despoten, der sie damals drückte, befreit werden möchte. Er wurde getödtet, und ein anderer noch schlimmerer kam an seine Stelle, aber nur, um nach abermaligem Gebete dir, dem schlimmsten, den Platz zu räumen. Durch diese Erfahrung belehrt, bete ich nicht mehr um deinen Tod, sondern um deine Erhaltung. Ein Regentenmord wäre aber selbst bei einer unerträglichen Tyrannei nicht erlaubt (1 Petr. 2, 18); Ajoth tödtete in dem Moabiterkönig Eglon nicht seinen Herrn, sondern den Feind seines Volkes; die Mörder des abgöttischen Königs Joas wurden getödtet, die Thebäische Legion ließ sich ohne Gegenwehr auf Befehl des Feldherrn tödten. Wol aber ist es denkbar, daß ein Herrscher, welcher seine beschwornen Pflichten nicht hält, von der Gesammtheit Jener, denen er sie beschwor, zur Rechenschaft gezogen und gerichtet werde. So geschah es mit Tarquinius und Domitian. Besteht kein solches Verhältniß zwischen dem Regierenden und den Regierten, und ist zudem auch kein Recurs an einen höheren menschlichen Herrn, der über dem Tyrannen steht, möglich, so ist einzig bei Gott Hilfe zu suchen. Archelaus wurde auf Bitten der bedrängten Juden durch Kaiser Tiberius seiner Herrschaft entsetzt; gegen Pharao und Nabuchodonosor schaffte Gott den Juden Hilfe, ohne daß sie zum unerlaubten Mittel aufrührerischer Selbsthilfe zu greifen brauchten. Der König suche

den Lohn seiner Mühen nicht in Befriedigung der Leidenschaften, am allerwenigsten der gemeinen Leidenschaften der Habgier oder Wollust; die Leidenschaft für den Ruhm steht wol der Tugend näher, aber um der Gerechtigkeit willen muß der König auch den Ruhm verachten können. Seinen wahren Lohn erwarte er von Gott; mit Christus im Himmel herrschen sei ihm das Höchste, und dieß ist durch die Schrift den Gott dienenden Herrschern in auszeichnendem Maaße verheißen, weil auch die königlichen Tugenden zuhöchst stehen; denn wie mehr Tugend zur Leitung einer Familie gehört, als zur Regierung seiner selbst, so noch ungleich mehr Tugend zur Beherrschung eines Reiches. Das Gut eines ganzen Volkes, das der König besorgt, steht höher, als das jedes Einzelnen. Der König waltet in seinem Reiche, wie Gott im Weltall, wie die Vernunft im Menschen über alle Kräfte der Seele und alle Glieder des Leibes; das Verhältniß der Vernunft zu diesen Kräften und Gliedern, Gottes zum Weltall sei demnach auch das Vorbild der königlichen Regierung. Als Nachahmer der göttlichen Wirksamkeiten soll der König Schöpfer und Regierer seines Staates sein. Ersteres kann wol nur dann statthaben, wenn noch kein Staat vorhanden ist; wofern aber ein Staat zu gründen ist, so ist die Idee des zu gründenden dem System der Schöpfung zu entnehmen. Eben so ist die Regierung des Staates der göttlichen Weltregierung nachzubilden. Regieren heißt das zu Regierende seinem gebührenden Zwecke entgegenführen. Der nächste Zweck der Menschheit auf Erden ist, der Tugend gemäß zu leben; die Erreichung dieses Zweckes ist aber nur Vorbedingung des letzten höchsten Zweckes Aller und jedes Einzelnen, nämlich der ewigen Anschauung. Zu diesem Zwecke hinzuleiten ist Sache der göttlichen Regierung und des göttlichen Königs Christus; von daher stammen das königliche Priesterthum aller Gläubigen und die geistliche Herrschaft des Papstes, dem alle Könige, wie Christo selber, unterworfen sein sollen. Die heidnischen Priester waren mit Recht den Königen unterworfen, indem der Götterdienst nur das irdische Gemeinwohl bezweckte; anders verhält es sich in der christlichen Ordnung des Lebens, in welcher die Menschen durch das Priesterthum zu Gütern des himmlischen Reiches hingeleitet werden. Da Rom zum Sitze der geistlichen Weltherrschaft ausersehen war, so ereignete es sich durch göttliche Fügung schon während seiner heidnischen Weltepoche, daß die weltlichen Gewalten

allmählig der priesterlichen sich unterordneten, wie Valerius Maximus bezeugt; ähnlicher Weise war das machtgebietende Druidenthum der Gallier eine geschichtliche Weissagung auf die ausgezeichnete Blüthe des Priesterthums im christlichen Gallien. Die Verwirklichung des Staatszweckes ist propädeutische Vorkehrung für die höheren, auf die letzten Ziele der Menschheit abzweckenden Thätigkeiten des Priesterthums; diese Vorkehrung schließt in sich die Begründung und Erhaltung des einträchtigen Friedens und die Fürsorge für das Ausreichen der materiellen Güter. Neben diesen drei positiven, das Gute direct fördernden Vorkehrungen gibt es noch drei abwehrende Functionen des königlichen Amtes: es sollen untaugliche oder untauglich gewordene Organe der Gewalten durch taugliche ersetzt werden, der aus Willensverdorbenheit entspringenden Ungesetzlichkeit soll durch Gesetz und Recht entgegengewirkt, feindliche Überfälle durch rüstige Abwehr unschädlich gemacht werden.

So viel über den Inhalt des ersten Buches. Das zweite Buch entwickelt die Functionen des königlichen Berufes im Einzelnen mit Rücksicht auf die bereits angegebenen primären Aufgaben desselben. Bei Gründung eines politischen Gemeinwesens sind zuerst die örtlichen Naturbedingungen der socialen Coexistenz zu berücksichtigen: gemäßigtes Klima, gesunde Lage für Städte und Burgen, fruchtbarer Boden, Anmuth der Gegenden. Der König soll einen Überfluß an natürlichen Reichthümern, Heerden, an künstlichen Reichthümern, Gold, Silber und geprägtem Gelde haben. Das Verhältniß des Königs zu seinen Dienern kann entweder ein despotisches oder politisches sein. Gewisse Erdstriche sind durch den Stand der Gestirne zu ersterem bestimmt, seitdem nämlich die Menschheit durch den ersten Sündenfall den Naturmächten unterthan worden; daher auch Aristoteles die Strafen Heilmittel nennt. Der jüdische Staat wurde zuerst politisch regiert (unter den Richtern), sodann unter seinen Königen despotisch. Athen nach dem Tode des Kodrus und Rom nach Vertreibung der Könige hatten ein politisches Regime. Edler geartete, freiheitslustige Völker vertragen keine despotische Regierungsart; diese verdient nur relativ den Vorzug vor der politischen Regierungsart, wofern nämlich die Milde der letzteren zur Bändigung und Darniederhaltung unedler und verderbter Naturen nicht ausreichend wäre.

Aus Thomas' Bemerkung (II, 9), daß er den Unterschied dieser

beiden Regierungsformen im folgenden Buche umständlicher auseinandersetzen werde, ist zu ersehen, daß wir das Werk de regimine principum nicht vollständig besitzen; sei es, daß es nie vollendet wurde, oder die folgenden Bücher verloren gegangen sind. Im Allgemeinen ist aus dem Vorhandenen zu ersehen, daß er das anarchische Feudalwesen und die despotische Willkür der Einherrschaft gleich entschieden verwarf, und mit der eines hochgesinnten Geistes würdigen Achtung und Anerkennung der königlichen Vollgewalt die wärmsten Gefühle für den Freiheitssinn edler Stämme und Nationen zu vereinen wußte [1]). Ein paar Jahrhunderte später wurde sein Name in der Frage von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes viel genannt und mißbraucht. Der Herzog von Burgund hatte während der Wirren unter Carl VI. von Frankreich den Herzog von Orleans tödten lassen (1407), und nachdem er als Urheber der That sich bekannt, den Pariser Theologen Jean Petit gewonnen, in einer glänzenden zahlreichen Versammlung den Mord als gerecht und verdienstlich zu rechtfertigen. Derselbe citirte neben verschiedenen anderen Auctoritäten hiefür auch den heiligen Thomas von Aquino, dessen Ansicht er dahin auslegte, daß es jedem Privaten erlaubt sei, einen Tyrannen eigenmächtig zu tödten. Natürlich erregte dieses Plaidoyer großes Ärgerniß, und der Kanzler der Pariser Universität, Gerson, wirkte darauf hin, daß die Facultät die anstößige Behauptung des sophistischen Redners censurirte [2]). Auf dem Concil von Kostniz brachte er die verrufene Ansicht abermals zur Sprache, mit Verschweigung des Namens ihres Urhebers, um jede Erwähnung der Thatsache, durch welche jene Vertheidigung hervorgerufen worden, zu verhüten. Das Concil sprach über die falsche Lehre das Anathem [3]).

---

[1]) Diese an dem Werke des heiligen Thomas hervorgehobenen Vorzüge lassen sich der gleichnamigen und mit unverkennbarer Rücksicht auf dasselbe gearbeiteten Schrift des Ägydius Colonna (de regim. princ. lib. III) nicht nachrühmen. Gerade in den angegebenen Beziehungen bleibt Ägydius hinter seinem Vorbilde zurück, und sinkt wieder auf den antiken Standpunct zurück; er übergeht die von Thomas hervorgehobenen Garantien der Freiheit und Wohlfahrt in monarchischen Staaten, und erklärt das Factum der Sclaverei mit denselben Gründen, welche Aristoteles zur Rechtfertigung desselben vorgebracht hat.

[2]) Gerson. Opp. (ed. Antverp. 1706), tom. V, p. 81 ff.

[3]) Acta Conc. Const., sess. XV.

Gerson wies nach, daß Thomas selber auf das Entschiedenste gegen Jean's Ansicht spreche [1]). Später nahmen einige Theologen dieselbe Frage auf, und behaupteten, daß Thomas wol den durch einzelne Private vollzogenen Tyrannenmord verdamme, aber der Gesammtheit des Volkes das Recht zuspreche, eines Tyrannen durch Tödtung sich zu entledigen. Daß auch hiebei noch der Unterschied übersehen wurde, welchen Thomas zwischen Wahlreich und Erbreich machte, ist aus dem oben Angeführten hinlänglich zu ersehen. Die Frage, was eigentlich als Thomas' Ansicht zu nehmen wäre, wurde besonders in jener Zeit lebhaft erörtert, als das französische Parlament die Jesuiten als Vertheidiger der Erlaubtheit des Königsmordes beschuldigte. In Italien gab der Abbate Spedalieri ein Werk heraus (1791), in welchem die damals im Schwange gehende Lehre vom Socialcontracte mit der Socialtheorie des heiligen Thomas verquickt, oder vielmehr als dessen Lehre ausgegeben wurde. Welch arger Fehlgriff damit begangen wurde, und wie roh Spedalieri den heiligen Thomas mißverstand — den er übrigens, wie Botta erzählt [2]), in der wohlgemeinten Absicht, der Aufklärungsphilosophie den Ruhm der Originalität zu entreißen, zu seinem Gewährsmanne gemacht haben soll — braucht nicht erst gesagt zu werden [3]). Noch im Jahre 1821 soll diese Schrift von der

---

[1]) Gerson. Opp. II, P. 2, p. 344.

[2]) Storia d'Italia dal 1799 al 1814: lib. II, t. 1, p. 81 e 82, Capolago 1833.

[3]) Einige glaubten, die in 2 dist. 44, art. 2, ad 5^{tum} enthaltene Stelle premiren zu können: Ad quintum dicendum, quod Tullius (der die Mörder des Cäsar lobte) loquitur in casu illo, quando aliquis sibi dominium per violentiam subripit, nolentibus subditis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore fieri possit. Tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit. Nun fällt wol von selbst in die Augen, daß an dieser Stelle nicht von einem legitimen Herrscher, sondern von einem Usurpator die Rede ist; und daß weiters Thomas nicht sein eigenes Urtheil ausspricht, sondern nur sagt, wie man die That eines Solchen aufnehme, der ein gedrücktes Volk von einem tyrannischen Usurpator befreit. — Die in 2, 2 qu. 42, art. 2 vorkommende Antwort auf die Frage: An seditio semper sit peccatum mortale — bezieht sich auf etwas ganz Anderes, vom Tyrannenmorde Verschiedenes, und wurde daher ganz fälschlich mit der Frage über die Erlaubtheit des Tyrannenmordes in Zusammenhang gebracht.

römischen Jugend mit stürmischem Eifer begehrt und gelesen worden sein [1]).

Wir gehen nun an eine nähere Betrachtung des Werkes, in welchem Thomas das Gesammtergebniß seiner wissenschaftlichen Thätigkeit niedergelegt und in endgiltigem systematischem Abschlusse der Nachwelt hinterlassen hat. Seine Summa theologica ist das erste wissenschaftlich ausgeführte System der Theologie, wozu sich die theologischen und speculativen Arbeiten seiner Vorgänger und älteren Zeitgenossen, so wie seine eigenen zahlreichen Werke der mannigfaltigsten Art als große, massenhafte Vorarbeit verhielten. Welche Stellung dieses sein letztes und gereiftestes Werk zu der theologischen Literatur des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts nach seiner Absicht einzunehmen habe, deutet er in den bescheidenen Eingangsworten des ersten Theiles der Summa an. Er will den Bedürfnissen Jener entgegenkommen, welche in das Gebiet der Theologie erst näher eingeführt werden sollen; diese sollen aus dem Hauptwerke seines Lebens einen vollständigen und zugleich faßlichen Einblick in das Gesammte der theologischen Doctrin nach ihrer zeitherigen Entwickelung gewinnen. Dazu eignen sich nach seinen Erfahrungen andere Werke nicht, welche entweder durch massenhafte Häufung von Fragen und Untersuchungen den Überblick über das Ganze erschweren, oder vermöge eines besonderen Zweckes, den sie verfolgen, nicht Alles und in jener methodischen Ordnung bringen, welche den Lernenden erwünscht und dienlich ist. Also um eine systematisch gerundete, und darin selbst schon eine weise Beschränkung der luxuriirenden Fülle von Distinctionen und Untersuchungen in sich schließende Darstellung des gesammten Lehrinhaltes der kirchlichen Theologie handelt es sich in diesem Werke. Die Ausführung seines Planes schloß aber ungleich mehr in sich, als Thomas selber ankündigt. Um die Aufgabe desselben zu würdigen, erwäge man, welche weite Bahnen die theologische Wissenschaft durchmessen seit Abfassung des Elucidarius [2]), des ersten bescheidenen Versuches einer

---

[1]) Unter den wider sie erschienenen Gegenschriften möge hier erwähnt werden: Gaëtano Sanseverino, La dottrina di San Tommaso sull' origine del potere e sul preteso diritto di resistenza. Napoli 1853.

[2]) Der Elucidarius, dessen Verfasser nur gemuthmaßt wird, ist in die Gerberon'sche Ausgabe der Werke Anselm's aufgenommen (p. 457—487), aus

gedrängten Gesammtdarstellung der Theologie des Anselm'schen Zeitalters! Welche reiche Entwickelung hatte die Theologie inzwischen durchgemacht, welch hohen Grad von Ausbildung und Durchbildung errungen! Das positive, speculative und dialektische Element, in jenem Anfangswerke in naiver Unmittelbarkeit mit einander geeinigt, hatten seitdem jedes seine reiche Geschichte durchgemacht, sich gegenseitig mit einander vielseitig gemessen, mannigfaltig ausgeglichen und vermittelt; wozu Thomas selber durch seine bisher geschilderten Thätigkeiten in abschließender und maaßgebender Weise auf entscheidende Weise beitrug. Nun sollte das Resultat jener dreifachen, unter sich vielfältigst verzweigten und verschlungenen Entwickelung mit allen Errungenschaften gereifter Einsicht, welche ein zweihundertjähriger Entwickelungsproceß im geistigen Streben der vorzüglichsten Kräfte zu Tage gefördert, in Einem großen Ganzen, lichtvoll entwickelt und harmonisch ausgeglichen, dargestellt werden; und dieß zu leisten, war der Summa theologica des heiligen Thomas Aquinas vorbehalten. Eine analytische Skizze möge die Idee dieses Werkes verständlich machen und seinen reichen Inhalt veranschaulichen.

Thomas erklärt als seine Aufgabe, das System der heiligen Wissenschaft auszuführen, welche von Gott handelt, nach dem, was er an sich ist und insofern er Princip und Zweck der Creaturen, der vernünftigen insbesondere ist. Darnach zerfällt sein Werk in drei Haupttheile: I. Von Gott an sich und als ursächlichem Principe des creatürlichen Seins und Geschehens im Allgemeinen, des menschlichen Daseins im Besonderen. II. Vom Streben der vernünftigen Creatur, nähergesagt des Menschen zu Gott als seinem letzten und höchsten Zwecke. III. Von Christus, der als Mensch uns zum Wege dieses Strebens nach Gott geworden ist.

Der erste Haupttheil zerfällt in die drei Abtheilungen von der göttlichen Wesenheit (qu. 2—26), Dreipersönlichkeit (qu. 27—43) und emananten (weltsetzenden und weltleitenden) Wirksamkeit Gottes (qu. 44—109). Die Lehre von Gottes Wesen umfaßt die drei Ab-

---

dessen Schriften auch unstreitig Vieles in den Elucidarius übergegangen ist. Er ist in Gesprächsform abgefaßt, und besteht aus drei Theilen, deren erster, kurz gesagt, die christliche Glaubenslehre, der zweite christliche Anthropologie und Moral enthält, der dritte de vita futura handelt.

handlungen über Gottes Sein (qu. 2), über die auf dem Wege der Negation zu eruirenden Wesensbestimmungen des göttlichen Seins (qu. 3—13), über die göttliche Wesensbethätigung im Erkennen (qu. 14—18), Wollen (qu. 19—24) und Können (qu. 25). Die Idee des seligen Lebens Gottes (qu. 26) ist das Schlußresultat der ganzen Entwickelung, die unter folgendes Schema zu fassen ist:

De essentia divina,

a) num sit;

b) quomodo
- *α.* sit vel potius non sit:
  1. simplicitas,
  2. perfectio (bonitas) remota omni imperfectione creaturarum,
  3. infinitas,
  4. immutabilitas,
  5. aeternitas,
  6. unitas;
- *β.* a nobis cognoscatur,
- *γ.* a nobis nominetur;

c) quomodo operetur
- ad intra:
  - *α.* cognoscendo
    1. de scientia Dei,
    2. de ideis,
    3. de vero et falso,
    4. de vita Dei;
  - *β.* volendo
    1. de voluntate divina,
    2. de iis, quae absolute ad voluntatem pertinent:
       - *αα.* amor,
       - *ββ.* justitia et misericordia,
    3. de iis, quae simul ad intellectum pertinent:
       - *αα.* providentia,
       - *ββ.* praedestinatio (liber vitae);
- ad extra: *γ.* de potentia Dei.

Die Methode in der Durchführung dieser und aller folgenden Quästionen ist in einem vorausgehenden Abschnitte bereits hinlänglich beschrieben worden; und eben so sind die Resultate der Ent-

wickelungen, welche die Summe gibt, wenigstens im Ganzen und Großen durch dasjenige angedeutet, was bereits im Verlaufe des Buches zur Charakteristik und Orientirung über Gehalt, geschichtliche Stellung und geschichtliche Beziehungen der Thomistischen Lehre beigebracht wurde. Hier, wo der Entwickelung im Einzelnen nicht gefolgt werden kann, ist es wenigstens von Interesse, anzugeben, in welchem Geiste die Frageobjecte aufgefaßt sind; und dazu ist nichts dienlicher, als die Vorführung der von Thomas ausgehobenen Auctoritäten, die, mit Sorgfalt ausgewählt, auf den Gang der dialektischen Erörterung maaßgebenden Einfluß zu nehmen bestimmt sind. Die in stetem Wechsel auf einander folgenden Instanzen aus der Schrift, den heiligen Vätern, aus den Werken berühmter Philosophen und Gottesgelehrter späterer Zeit repräsentiren durch sich selbst gewissermaaßen die ganze Entstehungsgeschichte des Systems der Thomistischen Gotteswissenschaft nach allen Momenten seiner Entwickelung, und beleuchten in der mannigfaltigsten Weise sein Verhältniß zur traditionellen Vergangenheit in Kirche und Wissenschaft. Gleich die erste Frage ist in dieser Hinsicht charakteristisch. Ist das Dasein Gottes eine evidente Wahrheit? Man muß dieß in Abrede stellen, bemerkt Thomas; eine evidente Wahrheit läßt dem Aristoteles zufolge keinen Gedanken an die Möglichkeit ihres Gegentheils zu — von Gott ist aber zufolge Psalm 52, 11 der Gedanke seines Nichtseins wenigstens möglich. Damit ist der näheren Erörterung der Frage bereits ein bestimmtes Ziel vorgezeichnet. Der Beweis für Gottes Dasein muß gemäß Röm. 1, 20 a posteriori geführt werden; aprioriſche Beweise haben, wie speciell gegen Anselm gezeigt wird, keine metaphysische Giltigkeit. Für die Geistigkeit Gottes ist das Schriftwort Joh. 4, 24 normirend. Daß in Gott Sein und Wesen coincidiren, steht durch unverweigerlich anzuerkennende Aussprüche heiliger Lehrer fest: Esse non est accidens in Deo — sagt der heilige Hilarius — sed subsistens veritas. Daß Gottes Wesen accidenzlos sein müsse, lehrt die Philosophie durch den Mund des Boëthius: Forma simplex non potest esse subjectum. Unter allem Einfachen ist Gott das Einfachste: Deus vere et summe simplex est — sagt Augustinus. Gottes Wesen ist durch sich selbst über jede Vermischung mit Anderem, was er selbst nicht ist, hinausgestellt: Causa prima regit omnes res, praeterquam quod commisceatur eis — heißt es de causis, prop. 6. Neque tactus

est ejus (Dei) neque alia quaedam ad partes commiscendas communio (Dionyſ. Areop.). Gott iſt das vollkommenſte Weſen Matth. 5, 48; dieß ſchließt alle Arten von Vollkommenheiten der exiſtirenden Dinge in ſich: Deus in una existentia omnia praehabet (Dionyſ. Areop.); und Averroes ſpricht aus, daß Gott kein Vorzug (nobilitas) irgend welcher Art (in aliquo genere) fehlen könne. Gott iſt als abſolutes Sein das abſolute Gute. Sein und Gutſein ſind der Sache nach identiſch: In quantum sumus, boni sumus (Auguſtinus); aber das Sein geht dem Begriffe nach der Güte voraus: Prima creatarum rerum est esse (de causis, prop. 6). Jedes Sein iſt gut (1 Tim. 4, 4) und als ſolches begehrenswerth (Ariſtoteles); ſeine Güte beſteht in Maaß, Schönheit und Ordnung: Haec tria, modus, species et ordo tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo creatis (Auguſtinus); auch läßt es ſich mit Ambroſius in das utile, honestum und delectabile eintheilen. Daß Gott gut ſei, ſagt die Schrift (Klagel. 3, 25); Auguſtinus nennt ihn das höchſte Gut: Trinitas personarum summum bonum est, quod purgatissimis mentibus cernitur. Alles Andere iſt gut durch Theilhaben an Gott, wie Boëthius ſagt. Für die Allgegenwart Gottes findet ſich in einem dem heiligen Gregor dem Großen entnommenen Ausſpruche der Glossa ordinaria die präciſe Formel: Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam. Man hat neben der Ewigkeit das Vorzeitliche von der Zeit zu ſcheiden nach dem Verſe des Boëthius: Qui tempus ab aevo Ire jubes.... Gott iſt die Einheit per eminentiam nach dem klaſſiſchen Ausſpruche des heiligen Bernhard: Inter omnia, quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis. Gott iſt der Urlebendige und das Höchſte in der Reihe alles Lebendigen bis zur Pflanze herab: Plantae, secundum ultimam resonantiam vitae, habent vivere (Dionyſ. Areop.) Als erkenntnißfähiges und durch ſich ſubſiſtirendes Weſen muß Gott ſich ſelbſt erkennen: Omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam ratione completa (de causis, prop. 13). Der göttliche Wille trägt den Grund ſeiner Beſtimmungen ſchlechthin in ſich ſelbſt: Omnis causa efficiens — ſagt der heilige Auguſtinus — major est eo, quod efficitur; nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quaerenda est. Gott kann auch noch Beſſeres hervor-

bringen, als er wirklich schafft [Ephes. 3, 20] [1]). Die Allmacht seines Willens aber besteht nicht darin, auch Widersprechendes zu können: Cum Deus omnia possit — sagt Hieronymus — non potest de corrupta facere in corruptam [2]). Diese Aussprüche, welche nebst vielen anderen, hier nicht ausgehobenen, die Stelle von Axiomen und leitenden Grundgedanken vertreten, mögen genügen, um den Geist, in welchem die erste Partie der Gotteslehre nach ihrer kirchlich-auctoritativen und traditionellen Seite aufgefaßt ist, zu charakterisiren.

Die Dreieinigkeitslehre zerfällt in die drei Partien vom Ursprunge des trinitarischen Verhältnisses (de processione, qu. 27), von den aus dem doppelten Hervorgange in Gott sich ergebenden Relationen in Gott (qu. 28), von den göttlichen Personen (qu. 29—43). Diese werden wieder zuerst absolut (qu. 29—32) und dann vergleichungsweise (qu. 39—43) zum Gegenstande der Erörterung gemacht, zufolge nachstehendem Schema:

---

[1]) Zur Controverse über diese Frage hatte Abälard Anlaß gegeben; gegen die ungerechtfertigten Beschränkungen, welchen er die Freiheit des göttlichen Könnens unterwarf, erklärten sich Pullus (Sent. I, c. 15); Hugo von St. Victor de Sacram., lib. I, Pars I, c. 22.

[2]) Das Gegentheil vertheidigte Petrus Damiani (opusc. 36, Opp. ed. Cajetan. Paris 1663, tom. III, p. 268—279) gegen den Abt Desiderius von Montecassino. Daß auch im nächstfolgenden Jahrhunderte der Streit darüber noch fortdauerte, scheint daraus entnommen werden zu können, weil Robert von Melun in seiner Summe einen Artikel speciell der Frage widmete: Quomodo intelligendum, quod dicit Hieronymus, cum omnia possit Deus, virginem post lapsum suscitare non potest. Petrus Damiani behauptet in c. 16 seiner schon citirten de divina omnipotentia schlechthin, daß Gott das Geschehene ungeschehen machen könne; wie Gott vor Erbauung Roms bewirken konnte, daß Rom nie sei, so muß er, als ewig derselbe, dasselbe auch nach Roms Erbauung noch können, d. h. machen können, daß Rom nie gewesen, niemals erbaut worden sei. In Hinsicht auf die Auctorität des heiligen Hieronymus bemerkt er, non a quo dicatur, sed quid dicatur intendo; Gottes Ehre stehe höher, als jene des Hieronymus u. s. w.

a) die göttlichen Perſonen abſolut betrachtet:

1. in communi
   - α. significatio,
   - β. numerus,
   - γ. quae pertinent ad unitatem et pluralitatem,
   - δ. notitia (Bezeichnung);

2. in specie
   - α. pater,
   - β. filius als verbum und imago,
   - γ. spiritus s. als amor und donum;

b) die göttlichen Perſonen vergleichungsweiſe betrachtet in Hinſicht auf
   - α. ihre Eſſenz,
   - β. ihre perſönlichen Proprietäten,
   - γ. ihre actus notionales,
   - δ. ihr Verhältniß unter ſich: aequalitas et similitudo, missio personarum divinarum.

Unter den Auctoritäten, welche Thomas in dieſem Abſchnitte citirt, um ſich mit ihnen zurecht zu ſetzen, ſtehen in vorderſter Linie Auguſtinus und Boëthius, wie es die Natur des Gegenſtandes mit ſich bringt; ſodann Ariſtoteles in Hinſicht auf die ontologiſche Kategorienlehre und die metaphyſiſchen Grundbegriffe von Natur, Subſtanz u. ſ. w. Nebſtdem werden Hilarius und das Symbolum Athanasianum am öfteſten befragt; nicht ſo häufig Hieronymus, Ambroſius, Gregor der Große. Unter den ſpäteren Auctoritäten werden einige Male Johannes Damascenus, Anſelm, Richard von St. Victor zu Rathe gezogen. Auch der Lombarde wird mehrere Male ausdrücklich berückſichtigt; ſeine auf Hilarius und Ambroſius geſtützte Behauptung, daß die termini numerales keine poſitiven Beſtimmungen in Gott ſetzen, wird beziehungsweiſe anerkannt, die Irrthümer Gilbert's, Joachim's und des Präpoſitivus werden namhaft gemacht und widerlegt. Der doppelte immanente Ausgang in Gott iſt unmittelbar aus den Worten der Schrift zu entnehmen: Pſalm 2, 7; Joh. 15, 26 vgl. mit Joh. 14, 16. Der Geiſt geht auf andere Art in Gott hervor, als der Sohn: Spiritus S. a Patre

et Filio.... non genitus; sed procedens. Die durch den doppelten Ausgang begründeten Relationen sind reell von einander verschieden: Substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem (Boëthius). Der entsprechende Ausdruck für die immanenten Relationen Gottes ist das Wort Person: Omne nomen ad personas pertinens, relationem significat (Boëthius). In Gott ist eine Mehrheit der Personen zu setzen: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti (Symb. Athan.) — und zwar nicht mehr und nicht weniger als drei: 1 Joh. 5, 7. Für die Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Mehrheit in Gott ist der Ausspruch des heiligen Augustinus klassisch: Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus. Das Mysterium der Dreipersönlichkeit Gottes ist der Vernunft aus sich nicht zugänglich: Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi (Hilarius). Impossibile est, generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet (Ambrosius). Die Zulässigkeit und Nothwendigkeit notioneller Bezeichnungen lehrt Johannes Damascenus: Differentiam hypostaseon in tribus proprietatibus i. e. paternali, et filiali et processionali recognoscimus. Vom Vater lehrt Augustinus: Pater est principium totius Deitatis. Die Propria des Vaters und des Sohnes sind in des Hilarius Spruche angegeben: Est unus ab uno, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Der Ausdruck Logos oder Verbum ist gleich dem Ausdrucke Sohn nur als Relationsbezeichnung, als bloß persönlich, nicht essenziell, und zwar als nomen proprium des Sohnes zu nehmen: Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id, cujus est Verbum. — Verbum solus filius accipitur (Augustinus). Im Unterschiede vom Worte Sohn schließt der Ausdruck Verbum nebst der Beziehung auf den Vater auch die schöpferische Beziehung auf die Creaturen in sich: In nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa, quae per Verbum facta sunt operativa potentia (Augustinus). Der Ausdruck imago kann nur persönlich genommen werden, und ist ein nomen proprium des Sohnes: Quid est absurdius, quam imaginem ad se dici? — Solus Filius est imago Patris (Augustinus). Der Ausdruck amor, persönlich gebraucht, ist ein nomen proprium des heiligen Geistes:

Ipse Spiritus Sanctus est amor (Gregor der Große). Er ist die gemeinsame Liebe des Vaters und des Sohnes: Spiritus Sanctus est, quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit (Augustinus). Der Ausdruck donum, vom heiligen Geiste gebraucht, muß etwas Persönliches ausdrücken, und ist dann ein nomen proprium des heiligen Geistes: Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est, quam Spiritus Sanctus. — Sicut natum esse est Filium a Patre esse, ita Spiritum donum Dei esse est a Patre et Filio procedere (Augustinus). Mit dem Worte Person ist etwas Substanzielles gemeint: Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus, quam substantiam Patris (Augustinus) — und es ist nicht erlaubt zu sagen, daß die Personen ex essentia Deitatis seien: Non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona (Augustinus) — man hat vielmehr zu sagen, daß sie die Eine Wesenheit Gottes seien, wie dieß nach Augustinus bereits durch das Nicänische ὁμοούσιον angezeigt ist. An die etwaigen Mißdeutungen und Mißverständnisse dieser Bestimmung darf man sich nicht kehren: Si male intelligitur ὁμοούσιον, quid ad me bene intelligentem? — Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate, non sit autem ex proportione, aut ex unione, aut ex communione (Hilarius). Die substantivischen nomina essentialia können auf die göttlichen Personen bezogen nur im numerus singularis (5 Mos. 6, 4), aber, concret gefaßt, doch auch von jeder Person im Einzelnen gebraucht werden; denn es heißt im Symbol: Deus de Deo. Nicht so die nomina abstracta: Nulla res generat se ipsam, sagt Augustinus; also auch nicht die göttliche Essenz. Die nomina notionalia und personalia können zwar nicht adjectivisch, wol aber substantivisch von der göttlichen Essenz prädicirt werden: Credimus, unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem (Augustinus). Daß die Wesensbezeichnungen Gottes den Personen appropriirt werden können, ist unmittelbar aus der Schrift zu entnehmen: 1 Kor. 1, 24 und kommt bei den heiligen Lehrern häufig vor. Die actus notionales werden ganz richtig den Personen zugeschrieben: Principium quidem Patris est, quod genuit Filium (Augustinus) — können aber nur concomitanter als Willensacte genommen werden: Neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate (Augustinus). Sie sind nothwendig actus

de aliquo: Pater solus de sua natura sine initio genuit Filium sibi aequalem — sie sind Acte der göttlichen Macht: Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei Patris? (Augustinus).

Die dritte Abtheilung des ersten Haupttheiles handelt von dem Sein der Dinge durch Gott, und zerfällt in die drei Partien von der Hervorbringung (qu. 44—46), Unterscheidung (qu. 47—102) und Erhaltung und Regierung der Dinge (qu. 103—119). Der Tractat de distinctione rerum handelt von der Unterscheidung der Dinge im Allgemeinen (qu. 47) und im Besonderen, und dieß zwar in Hinsicht auf die Gegensätze von Gutem und Schlimmem, Geistigem und Körperlichem. Mit Rücksicht auf den ersten Gegensatz wird Wesen (qu. 48) und Ursache des Bösen (qu. 49) erörtert. Mit Rücksicht auf den zweiten Gegensatz wird zuerst von den rein geistigen Wesen (qu. 50—64), sodann von den körperlichen Creaturen (Sechstagewerk qu. 65—74), und endlich vom Menschen gehandelt, und zwar von dessen Natur (qu. 75—89) und ursprünglicher Setzung und Ausrüstung (qu. 90—102). Eben so wird die Lehre von der Weltregierung in generali und in speciali abgehandelt. Gott regiert die Welt unmittelbar durch Erhaltung und Mutation der Dinge (qu. 104. 105); mittelbar vermöge der letztlich durch ihn causirten Thätigkeiten der Geschöpfe. Demgemäß ist die Rede von den Wirkungsweisen der Engel auf einander, auf die Körperwelt und die Menschen (qu. 106—114); sodann von den Actionen der Körper, der himmlischen insbesondere (qu. 115. 116); endlich von den geistigen und leiblichen (geschlechtlichen) Actionen der Menschen (qu. 117—119). — Die bei der Creationslehre hauptsächlich berücksichtigten Auctoritäten sind Augustin und Aristoteles; auch die Schrift de causis wird citirt, um die Wahrheit zu belegen, daß das Sein nur von einer höchsten Ursache mitgetheilt werden könne, Dionysius ist durch seine Idee der überströmenden Güte Gottes ein klassischer Gewährsmann. In der Lehre vom Bösen und von den Engeln kommen die entscheidenden Aussprüche vornehmlich aus dem Munde Augustin's und des Areopagiten. In der Analyse des Sechstagewerkes wird durchgängig Augustin's eigenthümliche Erklärung mit der davon abweichenden eines Basilius, Ambrosius, Chrysostomus zusammengestellt, ohne bestimmte Entscheidung für die eine oder andere. Das Empyräum wird nach dem Vorgange

eines Basilius, Beda, Walafried Strabo angenommen, aber die Existenz desselben durch andere Gründe motivirt. Die Anthropologie ist durchgängig auf die Aristotelische Lehre gebaut, und nebstdem vorzugsweise Augustinus berücksichtigt; die Aristotelische Eintheilung der geistigen Seelenvermögen wird mit jenen Eintheilungen, welche sich bei Augustinus, Johannes Damascenus und anderen Auctoritäten christlicher Wissenschaft finden, verglichen und zurechtgesetzt; die Schrift de ecclesiasticis dogmatibus (c. 15—17) ein paar Mal als bestätigende Auctorität für die richtige Verhältnißbestimmung von Leib und Seele citirt.

Handelt der erste Haupttheil der Summe von Gott und den göttlichen Werken, so der zweite vom Menschen als ebenbildlichen Nachahmer Gottes und des göttlichen Wirkens; und zwar zuerst vom letzten Zwecke dieses Wirkens, als welcher nach Augustinus die ewige Anschauung Gottes bezeichnet wird (2, 1 qu. 1—5) — sodann von den Acten, durch welche dieser Zweck angestrebt und erreicht wird. Die Acte werden im Allgemeinen (zweiten Theiles erste Abtheilung) und im Besonderen (zweiten Theiles zweite Abtheilung) betrachtet. Die sittliche Handlung im Allgemeinen wird zuerst nach ihrem Ansich (2, 1 qu. 6—76), sodann nach ihren Principien in Erwägung gezogen (qu. 77—111). Die Handlungen werden eingetheilt in solche, welche dem Menschen als Menschen eigen sind (qu. 6—21) und andere, welche dem Menschen mit den übrigen empfindenden Wesen gemein sind (qu. 22—76). Die specifisch menschlichen Handlungen werden zuerst nach ihrem specifischen Charakter, der in ihrer Freiwilligkeit besteht (qu. 6—17), sodann nach ihren moralischen Werthunterschieden (gut oder böse qu. 18—21) in's Auge gefaßt. Die dem Menschen mit allen empfindenden Wesen gemeinsamen Acte sind die Gemüthsaffecte, die zuerst allgemein betrachtet (qu. 22—25), sodann im Besonderen aufgezählt und von Seite ihres Subjectes, Gegenstandes, ihrer Ursachen und Wirkungen besprochen werden (qu. 26—48). Die Principien der sittlichen Acte werden eingetheilt in innere und äußere. Die inneren sind die sittlichen Vermögen (von welchen bereits im ersten Theile gehandelt worden) und die sittlichen Stimmungen (qu. 49—89), welche wieder zuerst im Allgemeinen (qu. 49—54) und dann im Besonderen betrachtet werden (qu. 55—89). Sie werden specificirt als sittliche (qu. 55—70) und widersittliche Stimmungen (qu. 71—89). Die

sittlich guten Stimmungen werden nach Wesen, Subject, Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes, Ursache, Eigenschaften, Folgen (Gnadengaben, Seligkeiten, Früchte des Geistes) beleuchtet und erwogen. In ähnlicher Weise wird die Erörterung der widersittlichen Stimmungen durchgeführt (qu. 71—89). Unter dem Abschnitte: Ursachen der Sünde, wird im Besonderen auch die Erbsünde als eine der äußeren Ursachen abgehandelt (qu. 82. 83). Das äußere Princip der bösen Handlungen ist der Teufel [1]), das äußere Princip der guten Handlungen ist Gott, der die Menschen durch sein Gesetz unterrichtet (qu. 90—108) und durch die Gnade unterstützt (qu. 109—114). In der Gesetzeslehre wird die lex aeterna (qu. 93), lex naturalis (qu. 94), lex humana (qu. 95—97), lex vetus (qu. 98—105 sehr ausführlich), lex nova (qu. 106 – 108) abgehandelt, hinsichtlich der lex fomitis auf den Abschnitt von der Sünde (Erbsünde) zurückverwiesen. Die Gnade wird an sich, nach ihren Ursachen und Wirkungen betrachtet, als letztere die Rechtfertigung des Sünders und die Verdienstlichkeit der Werke des Frommen angegeben. — Die vornehmsten Auctoritäten dieses ganzen ersten Theiles der Moral sind Aristoteles und Augustinus; in der Lehre vom Gesetze tritt neben ihnen mehrere Male Isidor von Sevilla (Etymolog. lib. V) bedeutsam hervor, auch Cicero und die einleitenden Erörterungen des Decretum Gratiani werden aus dieser Veranlassung öfter citirt.

Die zweite Abtheilung der Moral handelt von den Tugenden im Besonderen; die Diversification derselben ergibt sich aus der Verschiedenheit der moralischen Materie und der verschiedenen Stände und Berufsarten der Handelnden. Nach Verschiedenheit der moralischen Materie gibt es verschiedene Tugenden, welche sich sämmtlich auf sieben Haupttugenden zurückführen lassen, die drei theologischen (2, 2 qu. 1 – 46) und die vier Cardinaltugenden (qu. 47 — 170). Unter den theologischen Tugenden ist die erste der Glaube, rück-

---

[1]) Thomas erläutert seine dießfällige Meinung durch Beziehung des Ausspruches in lib. de eccles. dogm., c. 82: Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. Und ist er wirklich directe Ursache, so ist mit Isidor zu sagen: eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes. Origenes sagt etwas Wahres, wenn er sich äußert: Etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et hujusmodi.

sichtlich dessen vier Stücke zur Sprache kommen: Der Glaube an sich (qu. 1—7), die ihm entsprechenden Gnadengaben (qu. 8. 9), die unsittlichen Gegensätze der Glaubenstugend (qu. 10—15), die auf Glaube, Wissenschaft und Verstand bezüglichen Gebote (qu. 16). Die Lehre von der Hoffnung ist nach demselben Schema rubricirt: von der Hoffnung an sich (qu. 17. 18), der ihr entsprechenden Gnadengabe der Furcht (qu. 19), von den unsittlichen Gegensätzen der Furcht (Verzweiflung qu. 20; vermessenes Vertrauen qu. 21), von den auf Furcht und Hoffnung bezüglichen Geboten (qu. 22). Hierauf folgt die Lehre von der theologischen Charitas (qu. 23 ff.) und der ihr entsprechenden Gnadengabe der Weisheit sammt deren Gegensatz (qu. 45. 46). In Beziehung auf die Charitas an sich wird erörtert: ihr Wesen (qu. 23. 24), ihr Object (qu. 25. 26), ihre Acte: Wohlwollen, Freude, Friede, Erbarmen, Wohlthätigkeit, Almosen, brüderliche Zurechtweisung (qu. 27—33); ihre Gegensätze: Haß, Acedie, Neid, Zwietracht, ambitiöses Rangablaufen, Schisma, Krieg, Zanksucht, Friedensbruch, Ärgerniß (qu. 34—43); endlich die der Liebe entsprechenden Gebote (qu. 44). Sofort folgen die Cardinaltugenden; erstlich die Klugheit: an sich (qu. 47), ihre integrirenden (qu. 49) und subjectiven Theile (50) und die an sie sich anschließenden Tugenden (qu. 51), die ihr entsprechende Gnadengabe des Rathes (qu. 52) und ihre unsittlichen Gegensätze: Unklugheit, Fahrlässigkeit, fleischliche Klugheit (qu. 53—55), die auf die Klugheit bezüglichen Gebote (qu. 56). — Die Lehre von der Gerechtigkeit umfaßt die vier besonderen Abhandlungen von der Gerechtigkeit an sich (qu. 57—60), ihren Theilen (qu. 61—120), der ihr entsprechenden Gnadengabe der Pietät (qu. 121) und den darauf bezüglichen Geboten (qu. 122). Die erste Abhandlung handelt von Recht, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Gericht (qu. 57—60); hierauf von den subjectiven (qu. 61—78), integrirenden (qu. 79) und quasipotenziellen Theilen der Gerechtigkeit (qu. 80—120). Die subjectiven Theile oder die Species der Gerechtigkeit sind die distributive und commutative Gerechtigkeit (qu. 61. 62). Als Gegensatz der distributiven Gerechtigkeit wird die ungerechte Bevorzugung von Personen aufgeführt (qu. 63). Die Gegensätze der commutativen Gerechtigkeit beziehen sich auf unfreiwillige und freiwillige Commutationen; zu ersteren gehören die thatsächlichen Verletzungen durch Mord, Verstümmlung, Diebstahl und Raub (qu. 64—66), ferner die Beschädi-

gungen des Nächsten durch ungerechten Gebrauch des Wortes im Gericht von Seite des Richters, Klägers, Beklagten, Zeugen und Vertheidigers (qu. 67—71), außer Gericht durch Schmähung, Ehrabschneidung, Ohrenbläserei, Spotten, Fluchen (qu. 72—76). Die Sünden gegen die Gerechtigkeit bei freiwilligen Commutationen sind Betrug und Wucher (qu. 77. 78). Die unter die Lehre von der Gerechtigkeit gehörenden potenziellen Theile der Gerechtigkeit sind: die Gottesverehrung (qu. 81—100: Andacht, Gebet, äußere Acte der Gottesverehrung, Opfer, Oblationen und Erstlinge, Zehnten, Gelübde, Eid — sammt den Gegensätzen: Aberglaube, Versuchung Gottes, Meineid, falscher Eid, Simonie, qu. 81—100), die kindliche Pietät (qu. 101), die Observanz (Ehrerbietung, Gehorsam qu. 104. 105), Dankbarkeit (qu. 106. 107), gerechte Strenge (qu. 108), Wahrheitsliebe (qu. 109—113), Freundlichkeit (qu. 114—116), Freigebigkeit (qu. 117—119), Billigkeit (qu. 120). — Die dritte Cardinaltugend ist der Starkmuth, welcher betrachtet wird nach seinem Wesen (qu. 123—127; höchster Grad des Starkmuthes das Martyrium), und in seinen Theilen: Großherzigkeit, Freigebigkeit, Geduld und Beharrlichkeit (qu. 129—137); sodann folgen wieder die entsprechenden Gnadengaben (qu. 138) und bezüglichen Gebote (qu. 139). — Die vierte Cardinaltugend ist die Maaßhaltung, betrachtet in Hinsicht auf ihr Wesen (qu. 141—143), ihre partes integrales (Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit qu. 144. 145), partes subjectivas (Abstinenz, Nüchternheit, Keuschheit qu. 146—154), partes potentiales (Continenz, Sanftmuth und Milde, Bescheidenheit, Demuth), die vornehmste der Tugenden nach den theologischen und nach jenen der Erkenntniß und der bürgerlichen Gerechtigkeit, so wie ihr Gegensatz, die Hoffart, ein Hauptlaster und in ihrer unmittelbaren Richtung gegen Gott die Quelle aller Sünden ist, daher sich hier auch die Stelle zur Besprechung des ersten Sündenfalles und seiner Folgen für die Protoplasten bietet (qu. 155—165). Mit der Mäßigkeit ist die Betriebsamkeit (studiositas) verbunden (qu. 166 — ihr sündhafter Gegensatz, die Neugierde qu. 167). Die Bescheidenheit spricht sich in den äußeren Bewegungen des Körpers, Spiel, Scherz, Anzug u. s. w. aus (qu. 168. 169). Zuletzt werden die Gebote der Maaßhaltung erwähnt, zu welchen das im Dekalog enthaltene Verbot des Ehebruches gehört (qu. 170).

Die Stände und Berufsarten diversificiren sich in Hinsicht auf

die den Einzelnen ertheilten außerordentlichen Gnaden (qu. 171—179), auf die Gegensätze des activen und contemplativen Lebens (qu. 180—182) und auf die verschiedenen Berufspflichten und Ämter (qu. 183—189). Die gratiae gratis datae theilen sich in Gaben der Erkenntniß (Prophetie qu. 171—175), der Sprachen (donum linguarum qu. 176. 177), der Wirkungsfähigkeit (Wunder qu. 178). Die Standesunterschiede werden aus dem Verhältniß der Unter- und Überordnung deducirt, die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Stände aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Verrichtungen und Ämter deducirt, und hauptsächlich die kirchlichen Standesunterschiede in Erwägung gezogen, in welcher Beziehung vornehmlich zwischen Anfängern im Heile und Heilserfahrenen unterschieden wird. Man kann vollkommen sein, ohne einem Stande der Vollkommenheit anzugehören, und umgekehrt einem solchen Stande angehören, ohne vollkommen zu sein. Der Stand der Religiosen wird hoch gestellt, aber dem bischöflichen Stande unbedingt nachgesetzt und nur relativ dem seelsorgerlichen Amte vorgezogen.

Auch in dieser zweiten Abtheilung der Moral begegnet man neben vielen anderen Allegaten am häufigsten den Aussprüchen Augustin's. Außerdem sind wieder in einzelnen Partien solche Auctoritäten ausgehoben, welche gerade in dieser Partie von klassischem Ansehen sind; z. B. für rechtliche und kirchenrechtliche Fragen Isidor, Gratian, die päpstlichen Decretalen, das corpus juris civilis; in der Abhandlung über das contemplative Leben Gregor des Großen, Bernardus, Richard von St. Victor; in der Lehre von den natürlichen Tugenden finden auch die Aussprüche altrömischer Schriftsteller, eines Cicero, Sallust, Makrobius u. s. w. Berücksichtigung.

Der zweite Theil der theologischen Summe ist, in Rücksicht auf Verdienstlichkeit der Leistung, unter den drei Theilen dieses Werkes unstreitig zuhöchst zu stellen. Thomas hat das theologische System der Moral geschaffen, Anordnung und Ausführung desselben ist für Jahrhunderte maaßgebend geblieben; es stellt sich in seiner großartigen Anlage, in seinen reichen Ausführungen, in der genauen und sorgfältigen Behandlung aller Einzelfragen als ein imposantes, achtunggebietendes Werk dar, und dieser Eindruck kann durch ein näheres Studium seines tiefdurchdachten, lehrreichen Inhaltes nur verstärkt werden. Die Elemente, aus welchen er es geschaffen, waren aller-

dings für ihn bereits gegeben; aber ihre kunstvolle Verwendung, Zusammenordnung und ausgleichende Vermittelung, ihre bis in alle Details verfolgte Ineinsbildung war Thomas' That. Nach seinem theologischen Charakter hat sich das Werk aus dem in dem Sentenzenbuche des Lombarden enthaltenen Lehrstoffe herausgebildet; und man sieht, wie dieser Stoff bei Alexander Halesius und Albert dem Großen sich zusehends erweitert und mehrt, und auch schon in einzelnen größeren Partien zusammenhängend verarbeitet wird, ohne daß jedoch einer der Beiden auch nur den Gedanken einer durchgreifenden Bewältigung und abgeschlossenen Darstellung desselben gefaßt hätte. Die vom Lombarden angegebenen Materien der theologischen Moral sind: im Anschlusse an die Lehre vom ersten Sündenfall und dessen Folgen die menschliche Willensfreiheit nach ihren philosophischen und theologischen Beziehungen, der Wille und sein Zweck in der Richtung auf das Gute und das Böse, die Sünde als Act und Habitus, die sieben Hauptlaster, die Sünde gegen den heiligen Geist. Im Zusammenhange mit der Lehre von Christus und Erlösung kommen die Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens zur Sprache, sodann die vier Haupttugenden, die sieben Gaben des heiligen Geistes und ganz kurz die zehn Gebote des alten Testamentes, inwiefern sie in den zwei Geboten des neuen Testamentes enthalten sind; ferner zwei specielle Erörterungen über Lüge und Eid, und endlich das Verhältniß von Gesetz und Evangelium. Über dieses vom Lombarden angegebene Material verbreitete sich nun Alexander, und brachte es im dritten Theile seiner Summe unter gewisse logische Hauptgesichtspuncte, indem er zuerst von den Vorschriften und Gesetzen des menschlichen Verhaltens handelt, sodann von der Gnade und den Tugenden, welche den Menschen zur Erfüllung des Gesetzes befähigen, und endlich von den Früchten und Gaben oder Seligkeiten, welche Gott dem Tugendhaften schenkt. Zufolge dieser Disposition erhält die Lehre vom Gesetze eine bedeutende Erweiterung, es wird einläßlich vom natürlichen, Mosaischen und evangelischen Gesetze gesprochen; nicht minder wird der Lehre von den Seligkeiten besondere Beachtung geschenkt. Die im zweiten Theile an die Erbsünde sich anschließende Lehre von der wirklichen Sünde veranlaßt ihn, mit verschiedenen Eintheilungen der Sünde sich zu beschäftigen, mit den Unterschieden von Todsünde und läßlicher Sünde, wissentlichen und unwissentlichen,

Unterlassungs- und Begehungssünden u. s. w. Im vierten Theile wird von Buße und Genugthuung gehandelt: die Buße ist nicht bloß als Sacrament, sondern auch als Tugend, und zwar als eine specielle, unter die Cardinaltugenden gehörige Tugend aufzufassen; die Genugthuungslehre führt auf die Lehren von Gebet, Fasten und Almosen, und letzteres gibt Anlaß zu Erörterungen über die sittliche Erlaubtheit und Vollkommenheit der freiwilligen Armuth. Albertus M. beschränkt sich in seinem Commentar über die Sentenzen allerdings auf die vom Lombarden angegebenen Materien, erörtert aber dieselben als Commentar selbstverständlich weit umständlicher und einläßlicher als der Lombarde. In seiner unvollendeten theologischen Summe werden die Lehren von der Sünde im Allgemeinen und von den sieben Hauptsünden im Besonderen ausführlich abgehandelt, und in seiner Summa de creaturis der Anthropologie viel Raum gegönnt, jedoch ohne directe und unmittelbare Beziehung auf ein darauf zu bauendes System der Moral. Der Gedanke einer anthropologischen Begründung der Moral, und die Ausführung desselben blieb Thomas vorbehalten; und die großartige Lösung dieser Aufgabe rechtfertigt das ihm gespendete Lob, das erste System der christlichen Moral geschaffen zu haben und der Schöpfer der systematisch-wissenschaftlichen Moraltheologie zu sein. Was und wie viel durch ihn neu in Umfang der Moral aufgenommen worden, lehrt eine flüchtige Vergleichung dessen, was bei seinen Vorgängern sich findet, mit der oben gegebenen Skizze seines Systems; die Erweiterung des Stoffes machte die Scheidung in einen allgemeinen und besonderen Theil, und diese Scheidung weiters eine andere Vertheilung und Gruppirung des Stoffes nothwendig; die Systemform war durch die Herausbildung der Moral zu einem selbstständigen, organischen Gliede des theologischen Lehrsystems bedingt. Die specifisch theologischen Partien der christlichen Moral hatte er bereits früher in ähnlicher Weise und ungefähr gleichem Umfange, wie seine Vorgänger, und auch im unverkennbaren Hinblicke auf sie in seinem Commentar zum Lombarden und in den Quästionen de Malo bearbeitet, und nach Albert's Vorgange nicht wenig aus der Anthropologie und Ethik des Aristoteles mit herübergenommen. In weit umfänglicherem Maaße aber geschah dieß in seinem vollständig ausgeführten Moralsysteme, welches nach seiner philosophischen Seite durchgängig auf Aristoteles gebaut ist, jedoch mit

bedeutender Bereicherung und Vervollkommnung selbst des philosophischen Lehrstoffes, so daß man mit Recht sagen kann, die gesammte Geschichte der Philosophie des Alterthums und Mittelalters habe kein System der Moral aufzuweisen, welches in Rücksicht auf formelle Durchbildung jenem des heiligen Thomas an die Seite gestellt werden könnte; und in Hinsicht auf den reichen Schatz seiner psychologischen und moralischen Untersuchungen und Wahrheiten wird es auch neben den Leistungen der Neuzeit immerfort einen ehrenvollen Platz behaupten. Daß es nach seinem philosophischen Gehalte selbst das berühmteste ethische Werk des Alterthums übertraf, ist eine aus der christlichen Durchbildung des heiligen Thomas sehr leicht zu erklärende Erscheinung; und eben so erklärlich und natürlich, daß es nach seinem Geiste und nach seiner Gesammtauffassung des sittlichen Daseins etwas ungleich Höheres und Vollendeteres sein mußte, als jenes des Stagyriten. Einige von ihm angeführte Aussprüche seiner zwei vornehmsten wissenschaftlichen Auctoritäten mögen den Standpunct seiner sittlichen Lebensauffassung in Kürze andeuten und zeigen, wie in seinem Denken die Aristotelische Philosophie mit Augustinischer Theologie sich verschmolz: Finis est principium in operabilibus ab homine — sagt Aristoteles — non solum intellectus sed etiam natura agit propter finem. Es muß einen letzten Zweck geben: Qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni (Aristoteles). Was man unter dem letzten Zwecke zu verstehen habe, sagt Augustinus: Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter se ipsum — und eben so, worin der letzte Zweck bestehe: Omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo. Der Genuß der Seligkeit besteht in vollkommener Thätigkeit: Felicitas est operatio secundum perfectam virtutem (Aristoteles) und ist mit dieser in einer Art verwachsen, die das unübertreffliche Wort des Stagyriten schildert: Delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem. Nur geistige Wesen sind dieses Genusses fähig: Non cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint (Augustinus). Denn: Beatitudo est gaudium de veritate (Augustinus). Die Wahrheit ist aber Gott selbst; und darum: Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est (Augustinus). Unser letztes Ziel ist demnach die ewige Anschauung Gottes: Contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio

gaudiorum (Augustinus). Sie soll der Lohn vorausgehender sittlicher Anstrengungen sein: Beatitudo est praemium virtuosarum operationum (Aristoteles) — und kann deßhalb in der Zeit nicht errungen werden: Eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem bonum perfectum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud (Aristoteles). Die Genüsse der frommen Beschaulichkeit sind eine relative Anticipation der zukünftigen Seligkeit: Cum praesenti saeculo vita aufertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in coelesti patria perficiatur (Gregor d. Gr.). So ergibt sich auf christlichem Standpuncte die harmonische Vermittelung und Ineinsbildung der Platonischen und Aristotelischen Ansicht vom höchsten Gute, dessen höchster zeitlich erreichbarer Besitz und Genuß im erquickenden Schatten der Tempel und Heiligthümer und in der friedreichen Abgeschiedenheit klösterlicher Stille gefunden wird, ohne daß deßhalb die Contemplation selber die höchste Tugend wäre; denn wie der Areopagite sagt: Religiosi se habent ut perfecti, Episcopi autem ut perfectores.

Der dritte Theil der Summe soll vom Heilande, von den durch ihn eingesetzten Heilmiteln, und vom ewigen Leben handeln, zu welchem wir durch Christus kraft der von ihm uns erworbenen heiligenden Gnaden hingeführt werden sollen. Die Abhandlung über den Heiland zerfällt in die zwei Hauptpartien von der Person (qu. 1—26) und vom Leben und Wirken Christi (qu. 27—59). In Bezug auf die Person Christi wird zuerst die Convenienz der Incarnation des Logos dargethan (qu. 1), sodann der Modus der Union beider Naturen in Christo an sich (qu. 2), in Hinsicht auf die persona assumens (qu. 3) und natura assumta erörtert; letzteres mit Beziehung auf die Theile der angenommenen menschlichen Natur (qu. 5), mit Beziehung auf den ordo der Annahme (qu. 6) und auf die damit zugleich angenommenen Vorzüge (qu. 7—13) und Defecte (qu. 14. 15). Daraus wird weiters gefolgert, was Christo an sich (qu. 16—19), in seinem Verhältniß zum Vater (qu. 20—24) und zu uns zukomme (qu. 25. 26). Das Wirken und Leiden Christi wird unter die vier Kategorien des ingressus, progressus, egressus und exaltatio Christi gebracht, jede abermals vier Momente in sich fassend:

I. ingressus:	II. progressus:	III. egressus:	IV. exaltatio:
1. Empfängniß (qu. 27-34),	1. Wandel (qu. 40),	1. Leiden (qu. 46—49),	1. Auferstehung (qu. 53—56),
2. Geburt (qu. 35. 36),	2. Versuchung (qu. 41),	2. Tod (qu. 50),	2. Himmelfahrt (qu. 57),
3. Beschneidung (qu. 37),	3. Lehre (qu. 42),	3. Begräbniß (qu. 51),	3. Thronen zur Rechten des Vaters (qu. 58),
4. Taufe (qu. 38. 39),	4. Wunder (qu. 43-45),	4. Höllenfahrt (qu. 52),	4. Wiederkunft zum Gerichte (qu. 59).

Als maaßgebende Auctoritäten treten in dem christologischen Abschnitte neben der heiligen Schrift und den Aussprüchen der Concilien vornehmlich Augustinus und Johannes Damascenus hervor, und die aus ihnen gewählten Sprüche sind charakteristisch für die Auffassung des heiligen Thomas. So wird für die Convenienz der Incarnation der Damascener citirt, der in ihr eine Offenbarung der göttlichen Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Macht erkennt. Die Ansicht, daß die Incarnation auch dann eingetreten wäre, wenn die Protoplasten nicht gesündigt hätten, wird mit Augustin's Worten abgelehnt: Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulneras et nulla est medicinae causa.

Die zweite Hauptabtheilung des dritten Theiles der Summe enthält die Sacramentenlehre. Zuerst von den Sacramenten im Allgemeinen: Begriff (qu. 60), Nothwendigkeit (qu. 61), Wirksamkeit (qu. 62. 63), Ursachen (qu. 64), Zahl (qu. 65) derselben. Dann die Sacramente im Besonderen: Taufe (qu. 66—71), Firmung (qu. 72), Altarssacrament (qu. 73—83), Buße (qu. 84—90). Mit qu. 90 bricht das Werk unvollendet ab; das Fehlende ist in allen Ausgaben durch eine aus dem Commentar zu den Sentenzen gezogene Compilation ergänzt, welche in 99 Quästionen die Fortsetzung der Lehre von der Buße, die übrigen Sacramente und die Eschatologie enthält. Dazu kommen noch zwei weitere Quästionen sammt zwei besonderen Artikeln, welche von dem Verfasser des Supplementes übersehen, und deßhalb nachträglich von dem gelehrten Dominicaner Nicolajus († 1673) eingeschaltet worden sind. Wer das Supplement compilirt habe, ist nicht ganz sicher festgestellt; einige Ältere

nannten Albert von Brixen oder Peter von Auvergne; de Rubeis [1]) hat es wahrscheinlich gemacht, daß Heinrich von Gorrichen, ein Cölner Theolog aus dem fünfzehnten Jahrhunderte, für den Compilator zu halten sei.

Die im Vorausstehenden gegebene schematische Skizze des Inhaltes der theologischen Summe soll den Plan ersichtlich machen, nach welchem Thomas die einzelnen Werkstücke seines theologischen Systemes aneinanderfügte. Um der Bedeutung desselben als System vollkommen gerecht zu werden, muß man es in seinem Verhältniß zu den vorausgehenden Gesammtdarstellungen der christlichen Theologie würdigen; und dann darf wol gesagt werden, daß es, wie der Zeit, so auch seinem Range nach das erste durchgebildete System der Theologie gewesen, groß und einfach in seiner Anlage, reich und mannigfaltig in seiner Ausführung, mächtig und gewaltig in der imposanten Gesammtdarstellung seines wohlgefügten Inhaltes, bewundernswerth in der geschmackvollen Wahl und Aushebung des Passendsten und Zweckmäßigsten aus dem reichen Schatze philosophischer und theologischer Bildung, der seinem Verfasser zu Gebote stand, in streng methodischem Fortschreiten ohne Lücke und Sprung, unter vielseitigster Beziehung jeglicher Einzelheit auf den Zusammenhang und die Grundvoraussetzungen des Ganzen, und in der kunstreichen Sorgfalt, die der dialektischen Bearbeitung und Verknüpfung aller Einzelheiten gewidmet ist. Wie er selbst es liebte, den wissenschaftlichen Systematiker mit einem Architekten zu vergleichen, so ist auch der Charakter seines Werkes in der Hauptsache als ein architektonischer zu bezeichnen und das Werk einem erhabenen Dome zu vergleichen, dessen gewaltige Steinwucht, auf eine unermeßliche Zahl kunstreich geschmückter Säulen gestützt, die Wunder und Denkmale der im Himmel und auf Erden, in Natur und Geschichte, Welt und Kirche sich offenbarenden Größe des Herrn in sich fassen soll.

Das Werk des heiligen Thomas ruht durchgängig auf dem Grunde wissenschaftlicher Traditionen; und deren wohlgefügte und durchgebildete Vermittelung macht die eigentliche Bedeutung desselben in geschichtlicher Hinsicht aus. Es bezeichnet nach dieser Seite einen Höhenpunct in der Entwickelung der mittelalterlichen Theologie,

[1]) Diss. 1 in Summ. theol., c. 6.

nicht so, als ob eine weiter fortschreitende Entwickelung nicht mehr stattgehabt hätte, sondern insofern die constitutiven Elemente und Factoren der mittelalterlichen wissenschaftlichen Theologie nirgends so harmonisch in einander griffen und zu einem so abgerundeten Ganzen sich zusammenschlossen, wie in dem theologischen Systeme des heiligen Thomas. Und so ist es in der That ein epochemachendes Werk im höchsten Sinne; der Entwickelungsproceß der theologischen Wissenschaft war in ihm zu einem relativen Abschlusse gelangt; und da die ganze mittelalterliche Theologie des Abendlandes auf Augustinischer Grundlage ruhte, so kann man auch sagen, daß die Augustinische Theologie in Thomas' Summe für sein Jahrhundert und für eine Reihe der folgenden Jahrhunderte ihren systematischen Abschluß gefunden hatte, ohne daß man jedoch Thomas zu einem bloßen Schüler Augustin's machen könnte oder andererseits verkennen möchte, daß in Thomas' System nicht der ganze Augustinus aufgegangen und erschöpft ist.

Augustinus war der geniale Schöpfer der abendländischen Theologie [1]), und Thomas der systematische Vollender ihrer mittelalterlichen Ausbildung. Somit legt sich von selbst die Frage nach dem wechselseitigen geistigen Verhältnisse dieser beiden in ihrer Art größten Geister nahe, und die Absicht einer geschichtlichen Würdigung der Leistungen des Theologen Thomas schließt auch schon das Vorhaben einer Darlegung seiner Beziehungen zu dem heiligen Augustinus in sich. Diese läßt sich um so weniger umgehen, da es eben um die Cardinalpuncte des Thomistischen Systems sich handelt, deren Wesen und Bedeutung erst in Folge dieser Beleuchtung in ihr volles geschichtliches Licht tritt. Die Vergleichung zwischen beiden bewegt sich um die Haupt- und Grundfragen der religiösen und philosophischen, rationalen und supranaturalen Erkenntniß, um die

---

[1]) Auch den Namen und Begriff der Theologie, wie ihn die Mittelalterlichen auffaßten, hat Augustinus angegeben: Scire quemadmodum fides et piis opituletur et contra impios defendatur, proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus. Illud autem sine dubio munus Theologiae et officium proprium est. Trin. XIV, c. 1. — Eben so ist die Idee der Theologie — wie Thomas sie auffaßte — als eines Scire Dei in homine, durch die Augustinische Auffassung der Wissenschaft im Allgemeinen angezeigt; vgl. seine Schrift de Magistro.

vornehmsten und wichtigsten Probleme der Theologie und Anthropologie, also um alles dasjenige, was eben die geistige Grundlage des Thomistischen Systems ausmacht. Was über diesen Grundlagen erbaut ist, ist nach seinen geschichtlichen Beziehungen und Voraussetzungen bereits im Vorausgehenden, wol nicht erschöpfend, aber doch genügend beleuchtet worden.

Die Theologie stützt sich als ein System wissenschaftlicher Erkenntnisse auf gewisse philosophische Grundvoraussetzungen, von deren Beschaffenheit der Charakter des ganzen Systems vornehmlich abhängt. Eine solche entscheidende Grundbestimmung war für das Augustinische System sowol, wie für das Thomistische, die Bestimmung des Begriffes und Wesens des Wahren und der Wahrheit. So sehr auch Thomas' und Augustin's Anschauungen sich hierin verwandt sind und verwandt sein müssen, so liegt doch zwischen beiden eine mehrhundertjährige Entwickelung der Wissenschaft; und dieß allein läßt schon vermuthen, daß es bei Thomas zu Bestimmungen gekommen sein werde, welche bei Augustinus sich nicht finden, abgesehen davon, daß Thomas als Peripatetiker der Frage noch eine ganz andere Seite abgewann, als der weit näher mit Plato befreundete Augustinus. Darin stimmen Beide zusammen, es muß eine Wahrheit und ein Theilhaben des menschlichen Geistes an der Wahrheit geben; wäre gar nichts anderes wahr, so dann doch gewiß dieß, daß es keine Wahrheit gebe [1]). Die Wahrheit ist mithin, die extreme Läugnung ihres Vorhandenseins indicirt unwiderleglich ihre nicht zu beseitigende Realität und das Theilhaben des menschlichen Geistes an ihr. In der Art und Weise, wie nun weiters Augustinus die Realität der Wahrheit und das Theilhaben des menschlichen Geistes an ihr auffaßt und erklärt, ist sein philosophischer Realismus begründet, welcher der gesammten theologischen Speculation des Mittelalters zu Grunde lag, so lange sich dieselbe gegen die zersetzenden Tendenzen des Nominalismus zu behaupten vermochte. Die Wahrheit ist, und ihre Wirklichkeit läugnen heißt die menschliche Vernunft läugnen, welche das Organ der Wahrheit ist [2]).

---

[1]) 1 qu. 2, art. 1; 1 qu. 16, art. 7. — Augustinus contra Academicos III, c. 10, n. 13, Opp., tom. I, p. 284 ed. Paris. 1689.

[2]) De vera religione c. 39.

Damit ist aber schon gesagt, daß sie über dem menschlichen Geiste steht; sie muß über ihm stehen, da die menschliche Vernunft nicht über die Wahrheit, sondern nach der Wahrheit urtheilt und diese als unveränderliche Richtschnur ihrer Urtheile anerkennt [1]). Der Mensch stellt die Wahrheit über die Erscheinungen der Sinnenwelt; denn er bezieht das, was und wie sie sind, auf dasjenige, was sie sein sollen oder sein sollten. Und da er sein eigenes seelisches Leben auf gleiche Weise beurtheilt, so erkennt er der Wahrheit hiemit auch den Vorrang im Verhältniß zu seiner Seele zu. Er erkennt ihr eine von seinen wechselnden und veränderlichen Stimmungen unabhängige und unabänderliche Geltung zu, und beurtheilt Werth und Geltung seines eigenen geistigen Thuns und Strebens nach dem Grade ihrer Annäherung oder Entfernung von der stets sich gleichen Wahrheit. Sie ist über alle Schranken des Raumes und der Zeit erhaben; denn der reine Begriff von Quadrat oder Bewegung läßt sich jedem räumlichen und zeitlichen Quantum, mag es noch so groß oder noch so klein sein, als Richtmaaß appliciren [2]). Die Wahrheit steht als Gegensatz und Regel für Alles nach ihrem Vermögen über Allem, ist also mit Gott selbst identisch; denn die prima sapientia muß dort sein, wo die prima vita und prima essentia ist [3]). Diese sapientia prima hat als Regel, Urform und Urbild alles Geschaffenen eine wesentliche Existenz in Gott; sie ist die vollkommenste Darstellung jener Ähnlichkeit mit dem höchsten Einen, welche alle Dinge anstreben und nach dem Grade ihrer Annäherung zu Gott erreichen. Diese Reihe der in gradativer Annäherung zu Gott auch an Gottähnlichkeit gradativ zunehmenden Realitäten muß in etwas gipfeln, was jenem höchst und absolut Einem so ähnlich ist, daß es ihm vollkommen entspricht und ganz dasselbe ist [4]). Dieß ist der Sohn, das Wort, welches am Anfange als Gott bei Gott war. Alle Dinge sind insofern, als sie jenem höchst und absolut Einen ähnlich und somit wahr sind; ihr Sein besteht somit in ihrer Wahrheit, und ihre Wahrheit haben sie durch

---

[1]) De libero arbitrio. II, c. 12.

[2]) De vera religione, c. 30.

[3]) Ibidem, c. 31.

[4]) Ut hoc omnino impleat et idipsum sit. Ibidem, c. 36.

das Urwahre, durch die Sapientia prima [1]). Sie haben an dieser Urwahrheit Antheil nach dem Grade ihrer Einheit und Beständigkeit; am mindesten die irdischen Sinnendinge vermöge ihrer Zusammengesetztheit, Auflöslichkeit und Vergänglichkeit, weit mehr alles Körperliche über die Wolkenregion hinaus bis zum höchsten Himmel, indem die körperliche Creatur des Himmels das Bild der Wahrheit reiner und beständiger darstellt [2]), und demnach der die göttliche Einheit nachahmende Numerus (d. i. das Gleichmaaß und Ebenmaaß) des Vielen schon weit vernehmlicher durchgreift als in der dämmernden Erdregion [3]). Aber keiner der Körper, welche alle nur Bilder und Ähnlichkeiten der höchsten Wahrheit sind, hat ein so reelles Sein als der Geist, der in Kraft seiner Rationalität an der Unveränderlichkeit des höchsten Seins Theil hat [4]), gleichwie er als Erkennender am Lichte der göttlichen Wahrheit participirt, und in diesem Lichte, das jeden Menschen, der geboren wird, erleuchtet, das Wahre findet und erkennt. Aber wie das Sein wahrhaft und vollkommen nur in Gott ist, so sind auch die wesenhaften Gründe alles Wahren in Gott aufgehoben, und alles geistige Erkennen ist ein Schauen der Wahrheit in Gott, der im Menschen spricht und ihn das erkennen macht, was zur Fülle der geistigen Erkenntniß gehört. Diese Fülle, diesen wesenhaften Gehalt kann das geistige Denken nicht aus sich selbst erzeugen; es kann sich wol in Kraft des dem Geiste eignenden natürlichen Lichtes seiner eigenen Realität, und seines Unterschiedes vom imaginativen Denken vergewissern, zum reinen Begriff der Form, des Maaßes und der Einheit sich erheben, aber die lebendige Anschauung davon kann der Mensch nur dann und so weit haben, als die ewige Wahrheit selber dem Auge des Geistes sich offenbart und enthüllt. Und selbst das unvollkommene Erkennen, welches dem Menschen im Leben dieser Zeit gegönnt ist, ist nur bei Bewahrung einer reinen und keuschen Liebe zum Ewigen und Göttlichen erreichbar, weil im entgegengesetzten Falle die ein-

---

[1]) Daher Augustin's Ausspruch, welchen auch Thomas sich aneignet (z. B. Ver., qu. 3, art. 1): Qui negat ideas, infidelis est, quia negat, filium esse.

[2]) Gen. ad lit., c. 14.

[3]) De musica VI, c. 12. 13.

[4]) De immortalitate animae, c. 2.

gestrahlte geistige Wahrheit und Wirklichkeit durch die Reize der sinnlichen Bilder und Formen verdunkelt und verdrängt wird.

Dieß sind in Kürze die Grundanschauungen der Augustinischen Lehre, in welchen, wie man leicht erkennt, das metaphysische, ethische und religiöse Element auf's Innigste mit einander verschmolzen sind. Damit war der gesammten nachfolgenden christlichen Speculation ein bleibendes und für immer geltendes Fundament geschaffen, die Harmonie von Glauben und Wissen verkündet, und das wechselseitige Verhältniß beider maaßgebend indicirt. Der Erste, welcher den Geist der Augustinischen Lehre in genialer Unmittelbarkeit reproducirte, war Anselm. Zu welchen Resultaten er, von dem durch Augustinus angegebenen christlich-platonischen Begriff des Wahren ausgehend gelangte, ist bereits angedeutet worden [1]). Ein richtiges Gefühl sagte Jenen, welche nach Anselm in die Bahnen der christlichen Speculation traten, daß die Hervorhebung des Platonischen Elementes der Augustinischen Lehre den Geist und Sinn derselben nicht erschöpfe; und eben diese Wahrnehmung drängte sie auf eine entschiedenere Anerkennung der Realität des Geschaffenen hin. Und so sehen wir denn, wie Thomas, an geistiger Durchbildung seinen Lehrer, den mitunter idealistischen Schwankungen preis gegebenen Albert überragend, und der durchgebildetste Geist seines Jahrhunderts, eben im Namen der Augustinischen Theologie der peripatetischen Anschauung vom Wirklichen die gebührende Anerkennung neben der Platonischen zu vindiciren bestrebt ist. Die Anselm'sche Entwickelung des Begriffes vom Wahren legte den Hauptnachdruck auf die Einheit der Wahrheit. Diesem Gedankenzuge gegenüber urgirt Thomas [2]) den Augustinischen Begriff des Wahren in oftmaliger Wiederholung: Verum est quod est. Es komme darauf an, was man unter Wahrheit eigentlich verstehe; nimmt man den eben angeführten Augustinischen Begriff als den eigentlichen, so muß es eben so viele Wahrheiten geben, als es Dinge gibt; hält man sich an den Begriff des Hilarius, daß das Wesen dasjenige sei, wodurch ein Wirkliches uns im geistigen Erkennen offenbar wird, so muß man allerdings mit Anselm sagen, es gibt nur Eine Wahrheit, durch deren erleuchtende Kraft wir zum Ver-

[1]) Siehe oben S. 56. 57.

[2]) De Veritate, qu. 1, art. 1—12.

ständniß der Dinge gelangen. Die von Hilarius gegebene Begriffsbestimmung des Wahren findet sich übrigens auch bei Augustinus; und wenn er [1]) dem menschlichen Geiste ein Licht vindicirt, welches mit der Natur des Seelischen unter Ein Genus fällt, so nimmt er entweder den Begriff des Generischen im allerweitesten Sinne, der alles Unkörperliche, mithin auch Gott umfaßt, oder er meint eben nur einen Abglanz des göttlichen Lichtes im menschlichen Geiste und den in Kraft göttlicher Erleuchtung in uns hervorgebrachten Widerschein der Dinge in unserem geistigen Erkennen; daraus folgt aber, daß auch die gottgewirkte und in Gottes Licht erkannte Wahrheit jedes einzelnen Dinges ein so vielfältiges Sein gewinnt, als es erkennende Geister gibt. Hat die Wahrheit des Dinges ihr Sein im Geiste, so rechtfertigt sich die Anselm'sche Definition des Begriffes vom Wahren als einer rectitudo sola mente perceptibilis, welche dem Sinne nach gleichlautend ist mit jener des Aristoteles, wornach die Wahrheit in der Übereinstimmung des Seins mit dem Denken besteht, und zwar, wie Thomas hinzusetzt — primär mit dem göttlichen, die Wahrheit des Dinges bewirkenden Denken, secundär mit dem menschlichen, in welchem das wahre, d. h. intelligible Ding sich abbildet und den Geist mensurirt, wie es selber durch Gott mensurirt ist.

Thomas bestand im Interesse einer unumwunden anzuerkennenden Realität der geschaffenen Dinge auf der Realität geschaffener Wahrheiten; als geschaffene durften aber diese keine andere Äternität und Unveränderlichkeit ansprechen, als jene, welche ihnen vermöge ihrer Präsenz im göttlichen Verstande zukommt. Wenn bei Anselm oder auch bei Augustinus [2]) Aussprüche vorkommen, welche der Wahrheit, auch der geschaffenen, ein ewiges und unabänderliches Sein schlechthin zuweisen, so erklärt sich dieß daraus, daß sie einzig nur die Präsenz der geschaffenen Wahrheit im göttlichen Verstande im Auge haben; so Anselm, wenn er die Ewigkeit wahrer Sätze behauptet, indem sich nicht denken lasse, daß, was wahr ist, jemals nicht wahr gewesen sein oder je unwahr werden könnte. Faßt man das Wahre von jener Seite, als es den

---

[1]) Trin. XII, 15.

[2]) In seiner Äußerung über die mathematische Wahrheit: 2 + 3 = 5, Zahl und Begriff des Cirkels; siehe lib. arb. II, c. 8, vgl. c. 11 und 16.

geschaffenen Dingen inhärirt, so ist das Sein desselben der Zeitlichkeit und Wandelbarkeit eben so unterworfen, wie die Dinge selber. Man erkennt hier leicht, wie Thomas durch die Unterscheidung des Ewigen und Unveränderlichen von der zeitlichen und bedingten Geltung der geschaffenen Wahrheiten den etwaigen Consequenzen eines falschen Platonismus auch noch innerhalb der Gränzen, in welche der Platonismus bereits in Folge seiner christlichen Umgestaltung und Rectification durch Augustinus gewiesen war, zu begegnen bemüht ist. In dieser Absicht macht er namentlich auch die Aristotelische Unterscheidung zwischen den relationes reales und relationes rationis geltend; das Wahrsein ist ein Relationsbegriff, und die Beziehung der geschaffenen Dinge zum menschlichen Verstande, so wie jene des menschlichen Verstandes zu dem, was noch nicht ist, ist eine bloße relatio rationis, die erst unter gewissen Bedingungen in eine relatio realis übergeht und so das Wahrsein von irgend etwas für einen außergöttlichen Verstand zu einer Wirklichkeit macht. Eben so wenig steht dieses Wahrsein dem göttlichen Verstande als eine ewige objective Wirklichkeit gegenüber; denn die Relation Gottes zu dem Geschaffenen ist keine Relation seiner Natur, und daher auch kein ewiges Posterius als Correlat der ihm vermöge seiner Natur zukommenden Priorität involvirt. Das Wahrsein oder Richtigsein einer Sache oder eines Sachverhaltes kann vor dessen wirklichem Eintritte nur im göttlichen Verstande selber existiren, gleichwie die angemessene Ausrüstung eines Werkes vor dessen thatsächlicher Ausführung nur im Verstande des Werkmeisters oder Künstlers existirt [1]).

Mit der Herabdrückung der geschöpflichen und sinnlichen Realität zu einem fere non esse [2]) hängt es zusammen, daß Anselm auf die Unmittelbarkeit und Apriorität der speculativen Erkenntniß ein überwiegendes Gewicht legt. Dieß zeigt sich bei seinem berühmten ontologischen Beweise für das Dasein Gottes [3]), dessen Grund-

[1]) Vgl. oben S. 384.

[2]) Mit mehr Maaß hatte sich Augustinus ausgedrückt: Et inspexi cetera infra te, et vidi, nec omnino esse nec omnino non esse. Confess. VII, c. 11.

[3]) Proslogium, c. 2 und 3.

gedanke sich übrigens bereits bei Augustinus angedeutet findet [1]), jedoch in einer solchen Weise, daß zugleich auch der Exception Thomas' wider die Anselm'sche Fassung des ontologischen Beweises Raum gegeben ist. Augustinus sagt, es gebe keinen Menschen, der das für Gott hielte, worüber hinaus er noch etwas Höheres erkennt. Damit ist nun offenbar indicirt, daß es sich nicht um das schlechthin Größte und Höchste, sondern um dasjenige handle, was für Diesen oder Jenen das Höchste und Größte ist. Und so könnte es denn vorkommen, und ist — wie Thomas bemerkt [2]) — in der That auch vorgekommen, daß selbst Philosophen sich nicht zum Gedanken des schlechthin Größten erhoben, indem ja mehrere derselben Gott für einen Körper hielten. Und weiters ist auch der explicirte Gedanke des absolut Größten doch eben nur ein Gedanke, dessen objective Realität sich nicht durch sich selbst bezeugt. Nicht als absolute Unmöglichkeit des Nichtseins, sondern als absolute Voraussetzung alles anderen, was nicht durch sich selbst ist, ist uns Gott gewiß, und so müssen wir uns von der Erkenntniß dessen, was für uns in der Erfahrung gegeben ist, zur Gewißheit vom Dasein Gottes als denknothwendiger letzter Ursache alles für uns Gegebenen erheben. Nicht das Übersinnliche, sondern das Sinnliche ist der nächste und specifisch angemessene Gegenstand unserer vernünftigen Erkenntniß; auf das Übersinnliche werden wir erst mittelbar durch ein richtiges Verständniß des Sinnlichen hingeleitet. Was demnach für den heiligen Augustinus ein Gegenstand seiner sittlichen Lebenserfahrung war, nämlich das mittelbare Finden Gottes [3]), dieß ist dem heiligen Thomas zufolge ein Gesetz für den menschlichen Verstand im Allgemeinen. Nur auf dem Wege eines successiven Aufsteigens zum Übersinnlichen und Ewigen bewahrheitet sich ihm wissenschaftlich der Augustinische Beweis von der Realität einer absoluten Wahrheit und Güte, durch welche alles Andere wahr und gut ist, und auf welche als auf ein Höchstes alles Andere vermöge eines in aufsteigenden Graden stets zunehmenden Maaßes von Wahrheit und Güte hinweist.

Es handelt sich nun für Thomas um den Nachweis, daß die von

---

[1]) De doctrina christiana, c. 7.

[2]) 1 qu. 2, art. 1.

[3]) Confess. VII, c. 20.

ihm geforderte Vermittelung und Art der Vermittelung auch dem Geiſte der Auguſtiniſchen Lehre entſpreche [1]). Auguſtinus ſpricht an mehreren Stellen von einem unmittelbaren Wiſſen um überſinnliche Realitäten; er behauptet von der Seele und von Gott, daß ſie ein Gegenſtand unmittelbarer Erkenntniß ſeien. So heißt es an einer Stelle: Wie die menſchliche Seele zur Erkenntniß der körperlichen Dinge durch die leiblichen Organe komme, ſo gelange ſie zur Erkenntniß der unkörperlichen Dinge durch ſich ſelbſt [2]). Daß jedoch damit nicht eine unmittelbare Erkenntniß ihres eigenen Weſens gemeint ſei, geht aus einer weiteren, bald darauf folgenden Äußerung Auguſtin's hervor; er geſteht ihr offenbar nicht mehr, als ein urſprüngliches Wiſſen um ihr Sein zu, wenn er ſagt, daß ſie zwar unmittelbar bei ſich ſei; aber um ſich zu kennen, ſich vorerſt von dem, was ſie nicht iſt, unterſcheiden müſſe [3]). Ähnlicher Weiſe darf man gewiſſe Ausſprüche Auguſtin's nicht auf eine unmittelbare intellective Gotteserkenntniß deuten, wenn er z. B. ſagt, daß wir die Idee unſeres Seins und normalen Wirkens in der ewigen Wahrheit anſchauen und das Erſchaute als inneres Wort in uns erzeugen [4]); daß ſich die Menſchen in der Einen ewigen Wahrheit begegnen und verſtehen [5]); daß man Gott und die Seele aus der ewigen Wahrheit verſtehen müſſe [6]), was eine vorausgehende Anſchauung Gottes als ewiger Wahrheit vorauszuſetzen ſcheinen könnte. Daß er indeß nicht in dieſem Sinne verſtanden ſein wolle, geht ſchon daraus hervor, daß Auguſtinus anderweitig [7]) eine Anſchauung Gottes in dieſem Leben ausdrücklich in Abrede ſtellt. Unter der Wahrheit meint er, wie aus weiteren Erklärungen hervorgeht [8]), die im menſch-

---

[1]) Gent. III, c. 46. 47; 1 qu. 87, art. 1.

[2]) Trin. IX, c. 3.

[3]) Patet autem, quod nec ipse Augustinus hoc voluit; dicit enim, quod „anima, quum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere; non ut cognoscat se quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo, quod alterum novit.“ Gent. III, 46. Vgl. Trin. X, c. 9.

[4]) Trin. IX, c. 7.

[5]) Confess. XII, c. 25.

[6]) Soliloq. I, c. 15.

[7]) Epist. 146, c. 4. 5.

[8]) Enarr. in Psalm., in der Erklärung zu Pſalm 11, 2.

lichen Geiste abgespiegelte Wahrheit, das dem Menschen eingeschaffene Wahrheitslicht, die ersten Principien aller speculativen und praktischen Einsicht. Daß er dieß und nichts Anderes gemeint habe, bestätigt sich auch durch seinen Vergleich des intellectiven Erkennens im Lichte der ewigen Wahrheit mit dem sinnlichen Erkennen im Lichte der Sonne[1]). Man schaut ja auch die Sonne nicht an, um die Gegenstände zu sehen; sondern man erkennt diese mittelst des Lichtes, welches eine der Luft und ähnlichen Körpern mitgetheilte Ähnlichkeit der Sonnenklarheit ist. Endlich sagt er ausdrücklich [2]), daß nicht jede, sondern nur die reine und heilige Seele zur Anschauung Gottes befähigt sei. So tritt also im Sinne Augustin's auch die Gotteserkenntniß ihrem wesentlichen Charakter nach nicht aus dem Kreise der übrigen Vernunfterkenntnisse des Menschen heraus; und er gelangt zu der ihm möglichen Erkenntniß Gottes nur auf demselben Wege, auf welchem er zur Erkenntniß seines eigenen geistigen Wesens gelangt: durch den Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, von der Wirkung auf die Ursache [3]). Die sinnliche Erfahrung bliebe auch bei wirklichem Theilhaben an den Ideen zur Erzeugung einer Wissenschaft noch immer nothwendig. Augustinus selber bemerkt [4]), daß die Platoniker, so überzeugend sie auch darthun, daß alles Zeitliche aus ewigen Gründen abzuleiten sei, doch nicht im Stande seien, die Zahl der aus ihnen zu deducirenden Gattungen und Individuen anzugeben, sondern hierin an die Erfahrung gewiesen seien. Demgemäß glaubt Thomas auch nicht mit den in Augustin's Schrift de Magistro entwickelten Ideen über das alleinzige Lernen des Menschen durch Gott und göttliche Erleuchtung sich in Widerspruch zu setzen, wenn er nebstbei die Bedeutung des menschlichen Unterrichtes hervorhebt [5]). Augustinus hatte gesagt, die Zeichen der Dinge (die Worte) seien unverständlich, so lange die Dinge, welche durch die Zeichen angedeutet werden, nicht der geistigen Anschauung offenbar geworden; die rein geistigen Dinge werden durch die innere Gegenwart der in den Menschengeist

---

[1]) Soliloq. I, c. 8.
[2]) QQ. LXXXIII, qu. 66.
[3]) Gent. III, c. 47.
[4]) Trin. IV, c. 16.
[5]) De Veritate, qu. 11.

hineinleuchtenden göttlichen Wahrheit dem Verständniß dargeboten. Thomas anerkennt, daß das geistige Verständniß der Dinge, das Wissen, ein Product der im Menschen wirkenden geistigen Lichtkraft ist; dieses Product ist Ergebniß eines geistigen Processes, und im geistigen Vorhalt dieses Processes besteht der menschliche Unterricht, der Lehrer denkt dem Schüler vor. Da nun der Ununterrichtete thatsächlich auf diesem Wege zur Erkenntniß kommt, so muß man zugeben, daß Gott nicht der einzige Lehrer ist, obwol er der einzige innerliche Lehrer ist, weßhalb auch derjenige, welcher nicht durch Unterricht, sondern durch eigenes Finden zur Erkenntniß gelangt, nur uneigentlich sein eigener Lehrer genannt werden kann. Aus Augustin's eigenen Worten [1]) ist zu ersehen, daß er den menschlichen Unterricht wenigstens seit dem Sündenfalle für eine Nothwendigkeit hält; gleichwie die Erde — heißt es a. a. O. —, die im paradiesischen Zeitalter durch ihre Quellen erfrischt wurde, nach der Sünde des Wolkenregens bedürftig geworden ist, so reicht für den Menschen seit der Sünde die innerliche Wahrheitsquelle nicht mehr aus, ohne Hinzutritt der Belehrung durch Andere.

So weit weiß sich Thomas in Übereinstimmung mit dem heiligen Augustinus. Wol aber mußte die Augustinische Psychologie, und zwar eben im Interesse der durch Augustinus geschaffenen speculativen Grundlage der Theologie eine wesentliche Umgestaltung erfahren; die mit der Platonischen Ideenlehre zusammenhängenden psychologischen Sätze mußten beseitigt, das Haltbare dem Geiste der allgemein angenommenen Aristotelischen Psychologie angepaßt werden. Augustinus hatte [2]), das Verhältniß von Übersinnlichem und Materiellem im Menschen als Verhältniß zwischen Thätigem und Leidendem fassend, jede unmittelbare Einwirkung des Leibes auf die Seele in Abrede gestellt; demnach bringt nicht die sinnliche Einwirkung in der Seele die Vorstellung hervor, sondern die Seele selbst bringt die Vorstellung in sich hervor. Thomas verwirft diese Behauptung; es lasse sich derselben wol noch ein relativ zuläßiger Sinn abgewinnen [3]), aber in Platonischer Weise gemeint ist sie

---

[1]) Contr. Manichaeos, c. 4.

[2]) Gen. ad lit. XII, c. 16 u. 24.

[3]) 1 qu. 48, art. 6, ad 2^{dum}.

nicht zu halten [1]). Der Grund liegt nahe, und es ist zu begreifen, warum Thomas eine ausdrückliche Verwahrung gegen eine Wiedererneuerung dieser Augustinisch-Platonischen Ansicht für nöthig hielt, wenn man berücksichtigt, daß noch im dreizehnten Jahrhunderte ein mit der christlichen Gotteslehre unerträglicher Realismus darauf gestützt wurde. Wie früher Wilhelm von Champeaux, so setzte auch später noch Wilhelm von Auvergne die Universalien als metaphysische Realitäten, und bezieht sich, um dieselben psychologisch nachzuweisen [2]), auf einen Satz, welcher, obschon ungleich weiter greifend, mit dem eben erwähnten Augustinischen verwandt ist, daß nämlich zur Erzeugung einer intelligiblen Form die Präcedenz einer sinnlichen Apperception und Vorstellung nicht nothwendig erfordert werde. Als Bilder setzen die intelligiblen Formen Gegenstände voraus, welche ihnen entsprechen; da sie nicht aus der sinnlichen Erfahrung abstrahirt sind, so können auch die ihnen entsprechenden Entitäten keine sinnlichen Objecte sein, sondern müssen eine universell geistige Existenz haben. Also existiren die Universalien unabhängig von den Sinnendingen [3]). Werden die Art- und Gattungsbegriffe nicht aus den sinnlichen Vorstellungen abstrahirt, so ist auch das Vermögen zu abstrahiren überflüssig, und demzufolge kann der intellectus agens kein besonderes, vom intellectus possibilis verschiedenes Vermögen sein. Man sieht demnach, durch welches Motiv die Aristotelischen Realisten: Albert, Thomas u. s. w. auf die Annahme eines intellectus agens hingeführt wurden; es war mit der Nachweisung desselben die Ablehnung des extremen Platonischen Realismus ausgesprochen. Übrigens wollte man unter dem intellectus agens eben nur dasjenige verstanden haben, was bei Augustinus die anerschaffene geistige Lichtkraft des Menschen ist; er wurde gegen den intellectus possibilis, d. i. gegen das geistige Receptions- und Retentionsvermögen der Seele contradistinguirt, und das

---

[1]) Eben so wird das natürliche Vorhersehungsvermögen der Seele, fließend aus dem Theilhaben an den Ideen im Platonischen Sinne, verworfen 1 qu. 86, art. 4, ad 2^{dum}.

[2]) Vgl.: De Universo, lib. II, P. I, c. 15. 16.

[3]) Übrigens wollte er denselben keine Existenz außer Gottes Wesenheit vindiciren, vgl. a. a. O.: c. 17. Eben er war es, der als Bischof diesen Irrthum 1240 censurirte. Siehe oben S. 781.

geistige Retentionsvermögen mit der Augustinischen memoria, sofern unter letzterer das vom sinnlichen Gedächtnisse [1]) zu unterscheidende Geistesgedächtniß [2]) zu verstehen ist, identificirt. Freilich erscheint da die memoria nicht mehr als Vermögen, sondern vielmehr als Habitus des möglichen Verstandes, und die Augustinische Trilogie memoria, intellectus, voluntas hat sich der schärferen dilogischen Scheidung zwischen Erkenntniß- und Strebevermögen unterzuordnen, welche sich in der Einen Potenz des Erkennens wieder als Gegensatz zwischen speculativem und praktischem Verstande reflectirt, worunter man aber nur zwei verschiedene angeborne Habitualitäten der Einen Erkenntnißkraft zu verstehen hat. Der durch die Victoriner ausgebildeten Unterscheidung der Seelenthätigkeiten nach den Graden des Aufsteigens der Seele zum Übersinnlichen und Göttlichen gestand Thomas nur einen relativen Werth zu, da sie sich nicht auf eine wissenschaftliche Unterscheidung der Seelenvermögen gründet; wenn man behaupten will, daß die ratio inferior und superior zwei verschiedene Seelenvermögen seien, so ist aus Trin. XII, c. 4 das Gegentheil zu ersehen. Die (Platonische) Begründung dieses Unterschiedes aus dem Gegensatze von Meinen und Wissen ist verfehlt; denn der Gegensatz von Meinen und Wissen indicirt bloß eine Verschiedenheit der Acte Einer und derselben Potenz, nicht aber eine Verschiedenheit der Potenzen selber, so daß der Einbildungskraft das Meinen, der Vernunft das Wissen angehörte [3]). Eben so verfehlt ist, wenn ein einseitiger Realismus mit Berufung auf Augustinus die substanzielle Identität der Seelenvermögen mit dem Wesen der Seele darthun will [4]). Augustinus sagt allerdings, daß Erinnerungskraft, Verstand und Wille Ein Leben, Ein Geist und Eine Wirksamkeit seien [5]); aber man hat sich noch zu fragen, in welchem Sinne er die drei Ein Ganzes ausmachen läßt. Es gibt ein totum universale, ein totum integrale, und ein zwischen beiden stehendes totum potestativum. Die extremen Realisten kennen nur das totum universale, welches secundum essentiam et virtutem

---

[1]) Trin. XII, c. 2 u. 3.

[2]) Trin. X, c. 11.

[3]) 1 qu. 79, art. 9, ad 4^{tum}.

[4]) So noch Wilhelm von Auvergne: de anima, cap. III, P. VI.

[5]) Trin. X, c. 11.

in jedem der unter ihm befaßten Theile ist; die Nominalisten nur das totum integrale, welches weder quoad totam virtutem, noch quoad totam essentiam in seinen Theilen ist. Das totum potentiale hingegen ist zwar nicht secundum totam virtutem, wol aber secundum totam essentiam in den einzelnen Theilen; und in diesem Sinne ist die von Augustinus behauptete wesenhafte Einheit der drei Seelenvermögen zu verstehen [1]).

---

[1]) 1 qu. 77, art. 1. Thomas führt hier den Ausspruch Augustin's an (Trin. IX, c. 4), daß die genannten drei Seelenvermögen nicht an der Seele als ihrem Träger seien, wie etwa die qualitativen und quantitativen Accidenzen an der Körpersubstanz, indem diese Accidenzen eben nur dem bestimmten Körper eignen, an welchem sie vorkommen, während das Erkennen und Lieben des Geistes auch andere Objecte außer dem eigenen Geiste umfassen kann. Hieraus geht aber — bemerkt Thomas — nur dieß hervor, daß die Seele nicht als Object der Selbstkenntniß und Selbstliebe Subject ihrer Thätigkeiten, des Erkennens und Liebens sein könne: quia si amor esset in anima amata, sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transscenderet suum subjectum, cum etiam alia sint amata per animam. Das Erkennen und Lieben anderer Objecte hingegen außer dem eigenen Geiste ist von Seite der seelischen Potenzen des Erkennens und Liebens kein excessus in essendo, sondern ein excessus in agendo, der z. B. auch bei der Wärme des Feuers statt hat (qu. de anima, art. 12 ad 5^{tum}). — Den hier gemachten Unterschied zwischen cognoscere und cognosci, amare und amari übersah Wilhelm von Auvergne, welcher (de anima, c. 3, ps. 6) so argumentirt: Wie amare und amari, verhalten sich zu einander posse amare und posse amari. Wie nun amare und amari Eine Sache sind subjecto, essentia et veritate, so auch das posse amare und posse amari, oder allgemeiner das posse hoc und posse illud einer und derselben Sache. Demnach kann der Unterschied mehrerer Potenzen an derselben Substanz nur ratione, comparatione sive relatione statt haben. Aristoteles sagt, daß actio und passio dem Subjecte nach Eines und dasselbe seien; also muß die Potenz des amari dieselbe sein, wie jene des amare, daher wird durch die Aussage: potest nichts im Subjecte gesetzt, sondern etwas in das Subject gesetzt, jedoch nur potenziell, d. h. die Potenz wird für identisch mit dem Subjecte erklärt. Bei solchen Subjecten, die nicht wie Gott und die Seele unmittelbar durch sich, d. h. durch ihre Essenz wirken, drückt das Verbum: potest — wie Wilhelm meint — nicht einen das Subject selber, sondern vielmehr einen die res des auf potest folgenden Wortes betreffenden modus praedicandi aus. — Dieß eine der Proben von der Starrheit des Platonismus bei einzelnen mittelalterlichen Theologen, und von der zeitgemäßen Nothwendigkeit und Zweckdienlichkeit des Herbeiziehens der peripatetischen Anschauungen.

Das Gesagte reicht hin, um zu zeigen, wie Thomas Abweichung von der Augustinischen Psychologie durchgängig in der Opposition gegen die Ausschreitungen eines extremen Realismus gegründet war; aus dieser Opposition ließe sich, Satz für Satz, die ganze, in der Theologie des dreizehnten Jahrhunderts recipirte Aristotelische Psychologie ableiten. Indeß ist zur näheren Orientirung hierüber bereits früher ausreichend Vieles gesagt worden, und wir gehen deßhalb auf einen anderen Gegenstand über, auf das Verhältniß nämlich, welches die Thomistische Theologie zur Augustinischen Ideenlehre und Kosmologie einnimmt. Augustinus erkennt in den Ideen die ewigen und unwandelbaren Urformen und Urgründe alles Geschaffenen im Geiste des Schöpfers [1]), und wirksam in Kraft des schöpferischen Willens [2]). Nicht bloß die Arten und Geschlechter, sondern jedes einzelne Ding hat seine Idee in Gott [3]). So sehr sind die Ideen die Gründe alles richtigen Verständnisses, daß, ohne sie erfaßt zu haben, Niemand weise genannt werden kann [4]). Die Ideen haben ein Sein an sich im göttlichen Verstande; sie haben weiters ein anderes Sein in den primären Elementen der Welt, in welchen alle Dinge als zukünftige bereits enthalten sind; wieder ein anderes in den Dingen, welche jedes zu seiner Zeit aus den primordialen Substanzen herausgebildet werden; wieder ein anderes Sein endlich in den Saamen, in welchen sich die Primordialursachen (d. h. die zuerst geschaffenen Dinge jeder Gattung) wiederholen [5]). Gott schuf Alles mit einem Male, d. i. in den von Gott ursprünglich geschaffenen Dingen war potentialiter und causaliter Alles, was weiter in zeitlicher Entwickelung stand und hervorging, wie im Keime bereits enthalten. Die sechs Schöpfungstage bedeuten sechs Formationsperioden; der Abend jedes Schöpfungstages den privirten und noch gestaltlosen Stoff, das Nochnichtsein (privatio) des Dinges, der Morgen die Formerlangung des Stoffes [6]). Die Geschöpflichkeit der Dinge erhellt aus ihrer Wandelbarkeit [7]), durch

[1]) QQ. LXXXIII, qu. 46.
[2]) Civ. Dei XII, 25.
[3]) QQ. LXXXIII, qu. 46.
[4]) Ibidem.
[5]) Gen. ad lit. VI, 10.
[6]) Gen. ad lit. lib. impf. c. 12.
[7]) Civ. Dei XI, c. 4.

welche sie der Zeit unterworfen sind; der Schöpfungsact fällt nicht in die Zeit, sondern mit der Schöpfung beginnt die Zeit, weßhalb man besser sagt, Gott habe mit der Zeit geschaffen [1]). Auch die geistige Thätigkeit der geschaffenen Seele trägt durchgängig die Form der Zeit an sich [2]); die Seele mißt die Zeit in sich, insofern nämlich in den drei Functionen des Aufmerkens, Sich-Erinnerns und Erwartens bereits die Unterscheidung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft enthalten ist [3]). Alles in Zeit und Welt Vorhandene ist nach Grad- und Artunterschieden geordnet, und diese Unterschiede sind theils gottgegründete Wesensunterschiede, theils werden sie (in der moralischen Welt) durch das freie Verhalten der Geschöpfe herbeigeführt. Die gottgegründeten Wesensunterschiede reduciren sich auf die vier Seinsgrade: esse, vivere, sentire, intelligere. Alles Seiende ist als solches gut; unter den mannigfaltigen und verschiedenen geschaffenen Naturen gibt es nur einen Unterschied des Guten und Besseren, und alles dieses Gute und Bessere ist aus Gott, der höchsten und besten Natur, und alle Grade der mehr oder minder vollkommen geschaffenen Naturen machen zusammen die sehr gute Welt aus [4]). Das Böse ist nichts Seiendes oder Wesenhaftes, sondern bloß eine Privation am Guten [5]) — in seiner Principlosigkeit eine causa deficiens und ein Defect am Seienden. Am moralisch Bösen, welches eigentlich das einzige wahre Übel [6]) und Ursache aller anderen Übel ist [7]), hebt Augustinus auch den positiven Charakter des Strebens zum Nichts [8]) hervor; die Sünde ist ein Act gegen das ewige Gesetz [9]), eine Abwendung von Gott, vom Göttlichen und wahrhaft Bleibenden unter Hinwendung zum Wandelbaren, Unzuverlässigen, Äußeren und Niederen [10]). Gott läßt das Böse nicht nothgedrungen zu, daher kann

---

[1]) Civ. Dei XI, c. 6.

[2]) Confess. XI, 25; Civ. Dei XII, 15.

[3]) Confess. XI, c. 28.

[4]) Contr. Manich. II, c. 29.

[5]) Civ. Dei XI, 9 u. 22.

[6]) Contr. Fortunat., disput. 1.

[7]) Ibid. disput. 2.

[8]) Tendentia voluntatis ad nihilum. Contr. Secundin. Manich. c. 11.

[9]) Contr. Faustum XXII, c. 27.

[10]) De lib. arb. I, c. 16; II, c. 19.

es auch die Ordnung seiner Welt nicht stören; er bewältigt es durch seine strafende Gerechtigkeit [1]) und macht es den guten Zwecken seiner Weltökonomie dienstbar [2]). Die Frage, warum Gott des Sündigens fähige Geschöpfe schuf, fällt zusammen mit der Frage, warum Gott wahlfreie Geschöpfe schuf [3]); wenn aber einmal das moralisch Böse vorhanden ist, so kann es letztlich nur dazu dienen, durch seinen Gegensatz die Schönheit des Guten in ein desto helleres Licht zu stellen [4]); es ist mit den Barbarismen und Solöcismen zu vergleichen, welche die Dichter lieben, um dadurch größere Schönheiten hervorzubringen. Auch läßt es Gott nur an jenen Stellen des Weltganzen zu, wo es ohne Störung der gottgegründeten Ordnung Platz haben kann [5]). Das Strafübel, wodurch das moralisch Böse machtlos gemacht wird, ist zwar für die Gestraften ein Übel, an sich aber ist es etwas Gutes, weil es gerecht ist [6]). Durch die Sünde Adams ist die ganze Menschheit eine verderbte Masse geworden, so daß von Rechtswegen alle Menschen der ewigen Verdammniß verfallen wären; gleichwol rettet Gott Einige, an sich wol Viele, aber im Verhältniß zu der weit größeren Zahl der dem ewigen Tode Überlassenen doch nur Wenige [7]) durch die Vorherbestimmung seines barmherzigen Willens, ohne Rücksicht auf die moralische Beschaffenheit des Menschen aus freier Gnade [8]). Die Erwählung ist, weil von keiner Bedingung abhängig, gewiß und unveränderlich [9]); Gott selber wirkt das Heil der Erwählten, wie er überhaupt alles Gute wirkt [10]), wenn er auch nicht allen Gerufenen, sondern nur den Auserwählten [11]) die Gnade der Beharrlichkeit im Guten ertheilt [12]).

---

[1]) Contr. Fortunat., disp. 1.

[2]) Enchirid. c. 2.

[3]) Contr. Fortunat., disp. 1.

[4]) Civ. Dei XI, 18; XVII, 11; Enchirid. c. 3.

[5]) De ordine II, 11 ff., 20.

[6]) Retract. c. 36.

[7]) Civ. Dei XIV, 1; Praedest. Sanct. 8; Corr. et gr. 7. 10.

[8]) Civ. Dei XIV, 26; corr. et grat. 7; u. s. w.

[9]) Corr. et gr. 7. 9. 13.

[10]) Praed. et persev. Sanct. II, c. 10: Ipse facit, ut illi faciant, quae praecipit; non illi faciunt, ut ipse faciat quod promisit.

[11]) Corr. et gr. 7; praedest. Sanct. 16.

[12]) Corr. et gr. 7. 9. 12. 13; Epist. 194, c. 4.

Man sieht, wie diese ganze Entwickelung letztlich auf das unbedingte Wollen und Wissen Gottes zurückleitet, ohne daß jedoch das Verhältniß zwischen dem göttlichen Wissen und Wollen selbst näher bestimmt würde. Aber es liegt im Sinne des Systems, das göttliche Wissen zum Urbedingenden zu machen, und dieß hat auch die auf Augustinischer Grundlage ruhende Theologie des Mittelalters richtig herausgefühlt. So Thomas, welcher das göttliche Wissen als die Ursache der Dinge erklärt [1]), freilich unter Vorbehalt eines doppelten Mediums zwischen dem göttlichen Wissen und dem zufolge desselben Existirenden oder Geschehenden. Diese zwei Medien sind: der göttliche Wille und die causae secundae. Indeß hat das Inzwischentreten der causae secundae, wo es statt hat, keine andere Bedeutung, als daß das von Gott Gewußte trotz der unfehlbaren Ursächlichkeit des göttlichen Wissens als etwas in Absicht auf die causa prima Contingentes, nicht unmittelbar durch Gott Necessitirtes eintreten kann. Das Inzwischentreten des göttlichen Willens erklärt, warum die Dinge, trotz ihrer ewigen Präsenz im wirksamen göttlichen Wissen, nicht von Ewigkeit her sind, sondern erst in der Zeit werden und sind; sie werden und sind eben nur dann, wenn Gott will, daß sie werden und sein sollen. Da nun der göttliche Wille den Grund seiner Entschließungen lediglich in sich selbst trägt [2]) und deßhalb für uns unergründlich ist, so ist die anfangslose Ewigkeit der Welt, obschon nicht beweisbar, doch wenigstens ohne Widerspruch denkbar. Wären Geschöpflichkeit und Sein von Ewigkeit her zwei einander ausschließende Begriffe — bemerkt Thomas [3]) — so ist nicht einzusehen, warum Augustinus, der in Buch XI. und XII. seines Werkes von der Stadt Gottes so viele Gründe zur Bestreitung der Lehre von der Ewigkeit der Welt aufbietet, diesen Widerspruch nicht hervorgehoben hat. Er thut es nicht, gibt vielmehr [4]) den Platonikern die Unterscheidung zwischen einem initium temporis

---

[1]) Ver. qu. 2, art. 14. Thomas unterscheidet hier ein dreifaches Wissen: ein bloß causirtes und nicht causirendes Wissen (menschliches Wissen) — ein nicht causirtes causirendes Wissen (göttliches Wissen) — ein weder causirtes noch causirendes Wissen (englisches Wissen).

[2]) Vgl. 1 qu. 19, art. 5 ad 2^{dum}; und die daselbst aus Augustinus: Trin. III, 2 ausgehobene Stelle.

[3]) Contra Murmurantes, opusc. 27.

[4]) Civ. Dei X, 31.

und initium substitutionis zu; es sei wahr, daß wenn seit ewig ein Fuß in den Staub gedrückt wäre, auch seit ewig eine Spur davon vorhanden sein müßte. Eben so widerspricht er ihnen nicht, wenn sie behaupten, daß das ewige Geschaffensein nicht wegen seiner Unbegreiflichkeit zu verwerfen sei. Und Augustinus ist zu diesem Zugeständniß vollkommen berechtiget; denn diejenigen, welche die Zeitlichkeit der Schöpfung begreiflich machen, ziehen das göttliche Schaffen zur Wirkungsweise der geschaffenen Kräfte herab, und urtheilen lediglich nach der sinnlichen Erfahrung. Indem sie nämlich sehen, daß Alles, was durch Bewegung entsteht, später erscheint, als seine wirkende Ursache, so meinen sie, die göttliche Causalität müsse auch der Zeit nach früher vorhanden sein, als ihr Werk, als ob Gott nur Beweger und Bildner, und nicht Schöpfer der Welt wäre. Nun wollen zwar die Gegner aus Johannes von Damask [1]), Hugo von St. Victor [2]) u. s. w. beweisen, daß ein anfangloses Sein der Welt eine Coäternität derselben mit Gott involvire. Darauf ist aber mit Augustinus [3]) zu erwidern, daß auch eine Zeit ohne Anfang und Ende vermöge ihrer Wandelbarkeit der wandellosen Ewigkeit niemals gleichkomme. Darum bemerkt auch Boëthius (de Consol. V.), etwas Anderes sei die interminabilis vita, durch welche Plato die Welt hindurchgeführt werden läßt; und wieder etwas Anderes die simultane Zusammenfassung der interminabilis vita in wandelloser Gegenwart, was nur im göttlichen Verstande statt hat.

Das Sechstagewerk anbelangend, schließt sich Thomas [4]) nicht unbedingt an Augustinus an. Allerdings ist Augustin's Ansicht scharfsinnig und darauf berechnet, dem Spotte der Ungläubigen zu begegnen, welche aus der gewöhnlichen Auslegung der Mosaischen Schöpfungsurkunde etwas Gottes Unwürdiges herausdeuten könnten; aber die Auslegung anderer heiliger Väter, z. B. eines Chrysostomus, Hieronymus u. s. w. ist einfacher und wenigstens dem Literalsinn der Schrift mehr angemessen. Die Differenzen zwischen Augustinus und anderen Vätern reduciren sich auf folgende Puncte: Augustinus

---

[1]) De orthodoxa fide I, 8.

[2]) De Sacram. ab init.

[3]) Civ. Dei XII, 15; vgl. Gen. ad lit. 8.

[4]) Pot. qu. 4, art. 2.

versteht unter der Erschaffung von Erde und Wasser die Setzung der formlosen Materie, unter der Bildung des Firmamentes, der Sammlung der Wasser und dem Hervortreten des festen Landes die Eindrückung der substanziellen Formen in die körperliche Materie; die anderen Väter aber verstehen unter Wasser und Erde die Elemente der sublunarischen Körperwelt, und unter dem auf die Setzung derselben folgenden Scheidungsprocesse die Einsenkung gewisser accidenteller Kräfte und Formen. Ferner läßt Augustinus Pflanzen und Thiere in der Schöpfungszeit nur potenziell geschaffen werden, während dieselben nach Ansicht der anderen Väter bereits actuell geschaffen worden sind. Jedoch geben auch diese zu, daß Gott selbst anfänglich nur die Keime der lebenden Wesen geschaffen, damit aus diesen noch während der Schöpfungszeit durch die Kraft des göttlichen Wortes die lebendigen Wesen selber hervorgerufen würden; und andererseits gesteht Augustinus zu, daß die Materie in keinem Momente der Zeit rein formlos existirt habe. Aber während die übrigen Väter eine successive Hervorbildung alles Wirklichen aus der Materie annehmen, will Augustinus, daß Alles in demselben Momente gebildet worden sei. Wenn Thomas sein Urtheil über die Augustinische Ansicht unentschieden läßt, so steht er dem Lombarden, welcher sich entschieden auf die entgegengesetzte Seite neigt, weit näher, als Hugo von St. Victor [1]) und Albert der Große, welcher, ohne die entgegengesetzte Ansicht zu verwerfen, nichts wahrer findet als die Augustinische Anschauung [2]). In einem Puncte aber weicht Thomas und überhaupt die gesammte scholastische Theologie [3]) entschieden von Augustinus ab, wenn dieser, gleich sehr vermöge

---

[1]) Sacr. I, P. I, c. 5. Hugo hält sich an die von Augustin premirte Stelle Eccli. 18: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.

[2]) Sent. II, dist. 12, art. 1. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Albert's Ansicht von den zuerst geschaffenen vier Coaequaevis, entnommen aus der glossa ordinaria super Genesin (wie Albert Summa de creaturis P. I, qu. 2 in prooem. bemerkt), auch von Thomas wiederholt wird I qu. 46, art. 3.

[3]) Schon Alcuin Confess. fidei, III, 30; sodann Hugo von Rouen dial. V, 12; Anselm von Canterbury de concept. virg., c. 7; Wilhelm von Campeaux de origine animae (Martene et Durand. Thesaur. V, 877 ff.); Robert Pullein Sent. II, 8; Hugo von St. Victor Sacr. I, P. VII, c. 30; Petrus Lombardus II, dist. 17. 18; Albert der Große Sent. II, dist. 18, art. 8; Moneta adv. Catharos I, 6 u. s. w.

seiner Ansicht von der simultanen Erschaffung aller Dinge, welche jeden späteren Creationsact ausschließt, als vermöge seiner Theorie von der Erbsünde, in Hinsicht auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes sich vorwiegend dem Generatianismus zuneigt [1]), wenn schon nicht ganz entschieden [2]) und mit Verwerfung des gröberen Tertullianischen Traducianismus [3]). Wie sich die mittelalterliche Scholastik zur Augustinischen Lehre von der Erbsünde verhielt und welche Gestalt dieselbe unter den Händen des heiligen Thomas erhielt, ist bereits an einem früheren Orte [4]) hinlänglich beleuchtet worden. Daß durch die Ansicht von der Erbsünde auch die Anschauung vom freien Willen und seinem Verhältnisse zur Gnade wesentlich bedingt war, leuchtet von selbst ein, und dieser Lehrpunct ist es, welcher den eigentlichsten Kern des Augustinischen Supranaturalismus bildet, und der gesammten abendländischen Theologie, soweit dieselbe überhaupt auf Augustinischer Grundlage ruhte, ihren specifischen Charakter ertheilte. Daß die Augustinische Gnadenlehre nichts Anderes, als der Reflex der religiösen Kosmologie Augustin's auf anthropologischem Gebiete ist, liegt auf der Hand; und es gehört zum wesentlichen Charakter des Thomistischen Lehrgebäudes, den Augustinischen Gedanken einer unmittelbaren und mittelbaren [5])

---

[1]) Orig. anim. I, 13 ff.

[2]) Ad Hieron., ep. 166; ad Optatum, ep. 190; Retract. II, 45. 56. In Hinsicht auf die Seele Christi macht er Gen. ad lit. X, 19. 20 eine Ausnahme; nicht so in ep. 166 und 190, wo er die Sache dahin gestellt sein läßt und für möglich hält, daß die Seele Christi zufolge ihrer Assumtion durch den Logos gereinigt worden sei.

[3]) Ep. 166, n. 14. Vgl. oben S. 343. 344.

[4]) S. 339 ff.

[5]) Für Beides, für die unmittelbare und für die mittelbare Wirksamkeit durch die causas secundas beruft sich Thomas auf Augustinische Aussprüche. So findet er (gent. III, 83) die Vermittelung der göttlichen Ordnung in der Welt durch die causas secundas erschöpfend angegeben in den Worten aus Trin. III: Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem justum. Die unmittelbare Influenz Gottes auf alle Dinge wird 1 qu. 104, art. 1 aus einer Stelle in Gen. ad lit. IV, c. 12 erhärtet: Virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.

Bedingtheit alles Seins und Geschehens durch göttliche Causalität und Influenz in planmäßigem Zusammenhange und systematischer Folgerichtigkeit durchgebildet zu haben. Wenn auf irgend einem Gebiete, so war die ganze mittelalterliche Theologie bis zu ihrem relativen Abschlusse in Thomas auf dem Gebiete der Gnadenlehre von reinem Augustinismus durchdrungen, und das ganze Geschäft der theologischen Doctrin und Speculation bestand einzig nur darin, die Augustinischen Gedanken nach allen Seiten klar zu machen und zu vermitteln. Die Speculation Anselm's [1]) und Bernhard's [2]) läuft einzig darauf hinaus, zu zeigen, daß in dem sich selbst überlassenen Menschen nur das Vermögen gut zu handeln sei, der wirkliche Gebrauch des Vermögens aber schlechthin durch die Gnade bedingt sei, wenn auch das Wollen des Menschen eigene That sei. Eine Pelagianische Tendenz zeigte sich einzig bei Abälard [3]), wohin indeß nicht die der heidnischen Tugend und Einsicht gespendeten Lobeserhebungen, wol jedoch die Übertreibungen derselben zu rechnen sind; erstere ließen sich, wenn auch wenig Neigung dazu vorhanden war, mit der Augustinischen Lehre einer allgemeinen Erleuchtung aller Menschengeister durch Gott recht wol vermitteln [4]) — nicht so die Überbietungen in Anerkennung heidnischer Weisheit und Tugend, weil hiedurch der heiligenden und rechtfertigenden Gnade Christi derogirt wurde. In welcher Weise und bis zu welchem Grade heidnische Einsicht und Sittlichkeit auf dem Standpuncte der großen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts Anerkennung zu erringen vermochte, zeigt das Verhalten derselben zur alten und zeitgenössischen nichtchristlichen Philosophie; die relative Werthschätzung dieser gibt auch den Maaßstab zur Formulirung ihres muthmaßlichen Urtheiles über die etwaige sittliche Höhe der Besseren und Einsichtsvolleren unter den Heiden und Nichtchristen ab. Den Schlußstein des Gebäudes der Augustinischen Gnadenlehre gab die Prädesti-

---

[1]) De lib. arb., c. 14.

[2]) De gratia et lib. arb., c. 3.

[3]) Abaelard. Error. 6: Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquid bonum.

[4]) Vgl. Bernard. Centic. Serm. 32, n. 7. — Potuit Socrates — sagt Ägydius Colonna — esse bonus homo et salvari in lege naturae. Quaestiones in lib. 2dum Sent., P. I, dist. 11, qu. 1, art. 2.

nationslehre ab, welche das gesammte Wirken der Gnade und dessen vorherbestimmte Erfolge auf das Geheimniß der unerforschlichen Rathschlüsse Gottes zurückleitet, wobei es, um jedes Mißverständniß zu beseitigen, darauf ankam, zu zeigen, daß Gott in keinerlei Weise Ursache des Bösen sei, mithin die Schuld der Verdammung einzig den Verdammten selbst zur Last falle. In diesem Sinne läßt sich Anselm aus [1]), zu diesem Zwecke stellt der Lombarde seine berühmte Unterscheidung zwischen der voluntas signi und voluntas beneplaciti auf, letztere mit Gottes absoluter (activer und permissiver) Causalität identisch setzend, während die voluntas signi die göttlichen Gebote und Verbote bedeutet, welche zufolge der göttlichen voluntas beneplaciti nur von Einigen, nicht von Allen befolgt werden. Thomas endlich faßt die Entwickelungen aller seiner Vorgänger zusammen in dem centralen Gedanken einer Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit im Weltdasein nach allen Arten und Graden; hieher gehört, daß in Hinsicht auf das Reich der Gnade sowol die Barmherzigkeit als auch die Gerechtigkeit Gottes sich ein ewiges Zeugniß schaffe — und dieß ist der Grund, warum Gott die Einen erwählt und deßhalb schont, Andere aber (durch ihre eigene Schuld) verwirft [2]).

---

[1]) De concordia praescientiae et praedestinationis, nec non gratiae Dei cum libero arbitrio.

[2]) 1 qu. 23, art. 5, ad 3tium. Hervorzuheben ist hier noch die Milderung, welche die Augustinische Ansicht vom jenseitigen Loose der ungetauften Kinder bereits vor Thomas und durch ihn selbst erfuhr. Nach Augustinus verfallen sie der damnatio omnium levissima (Contr. Julian. V, c. 11), jedenfalls aber dem supplicium mortis aeternae (Ad Bonifac. I, c. 22). Die frühesten Scholastiker nahmen diese Ansicht unbedingt an; so Anselm de concept. virg. c. 27; Robert Pullein Sent. I, 14. Der Lombarde unterschied zwischen der poena domni (carentia visionis aeternae) und poena sensus; von letzterer sprach er die ungetauft verstorbenen Kinder frei. Seine Ansicht wurde maaßgebend (vgl. z. B.: Albert Sent. 4, dist. 4, art. 8; Bonaventura Comm. in 2 dist. 33, art. 3, qu. 1); und es fragte sich nur noch, ob nicht die carentia visionis selber schon ein Leiden in sich schließe, welches, wie Thomas (de Malo, qu. 5, art. 3) treffend bemerkt, als Seelenleiden weit schmerzlicher sein müßte, denn jedes körperliche Leiden. Nun wollen Einige sie dieses schmerzlichsten aller Leiden dadurch entheben, daß sie ihnen jede Erkenntniß ihres Verlustes absprechen. Dieß hieße sie aber eines Gutes berauben, welches selbst den Verworfensten in der Hölle

Damit sind nun die wesentlichen Beziehungen des Thomistischen Systemes zu Augustin's Lehre dargelegt, soweit nämlich der specifische Charakter des ersteren hiedurch bedingt ist. Augustin's Bedeutung für die mittelalterliche Theologie ist freilich eine noch weit allgemeinere, da er überhaupt der Schöpfer der abendländischen Theologie ist, und keine der verschiedenen theologischen Richtungen, wenn sie auch von der Thomistischen abweicht, von der Beziehung auf Augustinus absehen kann. Damit ist nun auch gesagt, daß der Augustinische Gedankengehalt im Thomistischen System nicht erschöpft ist; was aber den von Thomas benützten theologischen Lehrstoff anbelangt, welcher in Augustin's Schriften über Trinität und Erlösung, Sacramente und Eschatologie aufgehäuft ist, so wäre ein Zurückgehen auf denselben nur dann angezeigt, wenn diese Arbeit eine allgemeine Geschichte der mittelalterlichen Theologie, und nicht bloß eine Ermittelung der geschichtlichen Grundlagen des Thomistischen Systems zum Zwecke hätte.

---

nicht versagt ist; und wie Augustinus sagt: nullus est, qui non mallet dolorem pati cum sana mente, quam gaudere insanus. Darum gestehen ihnen Andere diese Erkenntniß zu, glauben aber, daß dieselbe keine ungeordnete Willensthätigkeit in ihnen hervorrufe. Dieß ist jedoch abermals undenkbar; denn schon das Leidwesen, etwas nicht zu sein, was man nicht sein kann, ist eine ungeordnete Willensdisposition. Das Richtige ist, zwischen der natürlichen Erkenntniß und übernatürlichen Erkenntniß und Anschauung Gottes und der himmlischen Dinge zu unterscheiden; letztere wird man ihnen zufolge 1 Kor. 1, 9 absprechen; damit fällt aber auch das Motiv der schmerzhaften Stimmung hinweg, die ihnen ihr Dasein zur Qual machen müßte. Sie sind zwar nicht selig, aber auch nicht durch Sehnsucht nach einem Gute beunruhigt, von welchem sie keine Vorstellung und auch nicht einmal eine Ahnung haben, weil diese nur durch den von Außen geweckten Glauben hervorgerufen werden kann, zu welchem sie, der erleuchtenden Gnade und des Unterrichtes ermangelnd, nie gelangt sind.

Sechstes Capitel.

Vollendung und Abschluß der irdischen Lebenswirksamkeit des heiligen Thomas; seine letzten Stunden und sein Tod. Mysteriöses aus seinem Leben; seine wunderbare Verherrlichung nach seinem Tode. Heiligsprechung des verklärten Lehrers; Schicksale seiner irdischen Überreste. Die Lehre des heiligen Thomas wird als Ordensdoctrin angenommen; ihre Aufnahme in der übrigen katholischen Welt; feierliche Anerkennung derselben durch die Kirche. Verherrlichung seines Andenkens durch die christliche Kunst.

Über die zwei letzten Lebensjahre des heiligen Thomas erübrigen uns fast gar keine Nachrichten, was sich aus seiner schlichten, anspruchlosen Zurückgezogenheit hinreichend erklärt. Seine letzten Arbeiten waren der unvollendet gebliebene Commentar über die Psalmen, und der gleichfalls nicht zu Ende geführte dritte Theil seiner theologischen Summe. Er selbst erklärte, daß er keine neue Arbeit mehr beginnen wolle; Gebet und Meditation über die Schrift nahmen neben seinen Berufsgeschäften seine Zeit fast ausschließlich in Anspruch. Der Abschied von seinem väterlichen Freunde Thomas von Agni, welcher Italien verließ, um den Patriarchenstuhl in Jerusalem zu besteigen, der Hingang seines Freundes Anibald († 1272), der Verlust nächster Verwandten lösten eines um das andere von den Banden, die ihn mit dieser Welt verknüpften; sein Gemüth und seine Sehnsucht wurden immer mächtiger nach der jenseitigen hingezogen, deren wundervolle Geheimnisse lebenslang seine Gedanken beschäftigt hatten. Diese Versunkenheit in die Gedanken höherer Welten entfremdeten ihn momentan oder auch auf längere Zeit völlig der ihn umgebenden Wirklichkeit. So ereignete es sich einmal, als ein vornehmer Prälat, der Cardinallegat des heiligen Stuhles im Königreich Neapel, in Begleitung des Erzbischofes von Capua, eines Schülers von Thomas, den gefeierten Lehrer persönlich kennen lernen wollte. Thomas wurde gerufen, den Fremden sich zu zeigen, die ihn zu sprechen wünschten; er folgte dem Rufe augenblicklich, vertiefte sich aber, während er durch den Kreuzgang

des Klosters schritt, so sehr in die Gegenstände seines Nachdenkens, daß er die Ursache seines Gerufenseins ganz vergaß, und die Fremden nicht einmal gewahrte, da er in ihre Nähe gekommen. Endlich auf sein Versehen aufmerksam geworden, bat Thomas die seiner Harrenden um Verzeihung, und entschuldigte sich mit der Langsamkeit seines Geistes, welchem ein schwieriges Problem eine ganz besondere Mühe des Denkens verursacht, und die Freiheit der Wahrnehmung anderer wichtiger Dinge für den Augenblick ganz geraubt habe.

Die beschauliche Einsamkeit des heiligen Thomas wurde nach dem einstimmigen Berichte seiner Biographen durch viele überschwengliche Gnaden des Himmels beglückt[1]); Visionen und Ekstasen kamen in seinem Leben nicht selten vor. Der heilige Paulus erschloß ihm in einem nächtlichen Zwiegespräche den Sinn einer dunklen Stelle bei Jesaias; die heilige Jungfrau versicherte ihn in einem huldreichen Gesichte des segensreichen Erfolges seiner treuen und angestrengten Mühen. Da er in der Ausarbeitung seiner Summa dem Ende nahe war, und in der Kirche des heiligen Nicolaus an den Stufen eines Altares um Erleuchtung flehte, wurde er mehrere Schuhe hoch über die Erde erhoben gesehen, das Angesicht dem Crucifixe über dem Altare zugewendet; das Christusbild belebte sich und aus dem Munde des Gekreuzigten waren die Worte zu vernehmen: Bene de me scripsisti, Thoma; quam ergo mercedem accipies? — Non aliam, nisi te, lautete die Antwort des frommen Gottesweisen. In einem Cabinete des Vatican wird ein halberhabenes Werk in Gold gezeigt, welches ihn während der Darbringung des Opfers am Altare schwebend zeigt; ein Vorgang, welcher öfter als einmal vorgekommen. Am Passionssonntage des Jahres 1273 fiel er in der Kirche des heiligen Dominicus in eine Verzückung, so daß man gewissermaaßen Gewalt anwenden mußte, ihn wieder zu sich zu bringen. Vergeblich drangen die Zeugen des Vorganges in ihn um Enthüllung dessen, was er in diesem Zustande erfahren; einige Tage später aber gestand er einem Freunde in vertrauter Mittheilung die unbeschreiblichen über alle Menschengedanken erhabenen Entzückungen und Anschauungen jenes Erlebnisses. Ein ähnlicher Vorgang, zur Beängstigung der Zeugen

[1]) Bolland. p. 670 ff.

desselben fünf Stunden andauernd, kam während seines letzten Besuches bei seiner Nichte, der Gräfin Francesca Cecano auf dem Schlosse Mogonza vor. Zum irdischen Leben wieder aufwachend, wußte er nur zu sagen, daß er Unaussprechliches gesehen und gehört, und kündete das nahe Ende seines irdischen Lebens an.

Dieses ereilte ihn auch noch auf derselben Reise, während welcher er, dem Rufe zur Kirchenversammlung in Lyon folgend, bei dem Gemahl seiner Nichte, auf Beider dringliche Bitten zugesprochen hatte. Es war gegen Ende des Jänners 1274, als Thomas und mit ihm Bruder Raynald von Piperno, sein gewöhnlicher Amanuensis, und dem bereits Kränkelnden, von vielen Fasten und Nachtwachen Angegriffenen als Begleiter beigegeben, die Reise zu Fuße nach Lyon antraten. In Mogonza war es schon sehr ungewiß, ob er das Ziel seiner Wanderung noch erreichen werde; gleichwol konnten ihn die dringlichsten Bitten seiner liebevollen Verwandten nicht zu fernerem Bleiben bewegen. Er hatte gelobt, ein von der Welt abgeschiedenes Leben zu führen; so wollte er denn auch in einer solchen Abgeschiedenheit sterben. Wenn es dem Herrn gefällt, mich heimzusuchen — sagte er zu seinem Gefährten — so ziemt es sich, daß ich ihn in einem Kloster empfange. Kaum hatte er jedoch das Schloß verlassen, als er von erneuerten Fieberschüttelungen ergriffen wurde; gerne hätte er das nächste Dominikanerkloster erreicht, seine Kräfte reichten jedoch nicht mehr zu. So sprach er denn in Fossanuova zu, einer berühmten Cistercienserabtei unweit Terracina, um sie nimmermehr lebend zu verlassen. Seine ersten Schritte lenkte er in die Kirche, um den hochheiligen Frohnleichnam in Gebet und Meditation zu verehren. Hierauf verfügte er sich in's Kloster; zu mehreren Mönchen des Hauses und einigen Ordensbrüdern, welche ihn begleiteten, sprach er mit den Worten des Psalmes: Haec requies mea in saeculum saeculi. Die Bewohner des Klosters boten Alles auf, dem verehrten Gaste Hilfe und Linderung zu schaffen. Man bereitete ihm eine Wohnung in den Gemächern des Abtes; glücklich war, wer ihm einen Dienst erweisen konnte; ihm zu nahen galt für die höchste Ehre. Die Mönche giengen selbst in den Wald, um das Holz für seinen täglichen Bedarf zu fällen, und trugen es auf ihren Schultern in's Kloster. Dieß geschah länger als einen Monat, Tag für Tag.

Die Nachricht von Thomas' Erkrankung hatte sich schnell

verbreitet; dieß zeigte sich in den zahlreichen Besuchen, Erkundigungen und Theilnahmsbezeugungen von den verschiedensten Seiten her. Eine der ersten fand sich Thomas' Nichte ein, welche sich das Glück selbsteigener Dienstleistung bei dem Kranken erbitten wollte. Ihr Wunsch wurde nicht erfüllt; ohne sie zu sehen, ließ ihr Thomas für ihr liebevolles Anerbieten danken; sie möge um seinen Körper keine Sorge tragen, ihre Gedanken von den vergänglichen Dingen dieser Welt abziehen und ihre Kinder in Gottesfurcht erziehen. Er bedürfe jetzt nichts mehr auf Erden; sein Wunsch sei, recht bald hinüberzugehen zur Fülle alles Guten.

Die hohe Verehrung vor der Weisheit ihres kranken Gastes bewog die Mönche des Klosters, in einem Augenblicke scheinbarer Besserung an Thomas die Bitte um eine Erklärung des hohen Liedes zu richten, nach Art jener, welche der heilige Bernhard seinen Jüngern vorgetragen. Wenn ihr wollt, daß ich nach Art des heiligen Bernhard rede — antwortete Thomas — so müßt ihr mir den Geist des heiligen Bernhard geben. Gleichwol verstand er sich dazu, ihre Bitte zu erfüllen, wenn es auch nicht glaublich ist, daß er damals einen vollständigen Commentar über das hohe Lied dictirt habe. Wahrscheinlich beschränkte sich seine Erklärung auf einige ausgewählte Stücke desselben. Als er in Erklärung einer solchen Stelle zu den Worten kam: Filiae Jerusalem, dicite dilecto meo, quia prae amore moriar — wurde er von einer großen Schwäche befallen und vermochte seine Rede nicht fortzusetzen; alle Anwesenden waren auf das Tiefste ergriffen, wahrnehmend, daß sie in jenen letzten Worten den Schwanengesang einer reinen erhabenen Seele vernommen hätten. Er sprach von nun an fast nichts mehr, und wünschte sich ungestört auf seine letzte Vollendung vorzubereiten. Er legte bei dem Bruder Raynald zum letzten Male das Bekenntniß seiner Sünden ab, empfieng die Absolution und verlangte das Viaticum. Als nun der Abt des Klosters in Begleitung aller Brüder mit dem Leib des Herrn daher geschritten kam, ließ sich Thomas vom Lager heben und auf einen Haufen Asche legen; denn nur so wollte er seinen Schöpfer und Heiland empfangen. Im Angesichte der geweihten Hostie bekannte er noch einmal feierlich seinen unverbrüchlichen Glauben an dieses hochheilige Mysterium und betheuerte zum letzten Male, daß all sein Wirken in Rede und Schrift der Ehre des Herrn geweiht sei. Er unterwarf

es in gläubiger Verehrung dem Urtheil der Kirche und bat Gott, es als eine seiner Majestät dargebrachte Huldigung gnadenvoll gelten zu lassen. Hierauf verbrachte er einige Zeit in stiller Sammlung, sodann empfieng er die letzte Ölung; und nun erst ließ er sich wieder auf's Lager heben, um die letzten Stunden dem Gebet und trostreicher Mahnung der Umstehenden zu widmen. Er dankte dem Abte und den Mönchen für alles ihm erwiesene Freundliche, und versprach ihrer ewig zu gedenken, wenn er vor Gott Gnade finden sollte. Dieß Alles ereignete sich am Abend des 6. März 1274; hierauf verfiel er in eine leise Agonie, welche bis zur grauenden Morgenstunde des nächsten Tages andauerte; als die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne die schneeigen Spitzen der Berge vergoldeten, schwebte sein Geist zur Anschauung der ewigen Sonne der Geister empor.

Thomas hatte das 48. Lebensjahr begonnen, als er dem Tode erlag. Ob sein Tod aus natürlichen Ursachen, oder aus zu großer Anstrengung seiner Kräfte, oder endlich durch Vergiftung erfolgte, bleibt zweifelhaft; Dante [1]), Villani [2]) und, auf Cassinensische Urkunden gestützt, Carle [3]) behaupten das Letztere, und geben den König Carl von Neapel als den Schuldigen an. Derselbe habe besorgt, daß Thomas auf dem Concil von Lyon wider seine tyrannischen Bedrückungen Klage erheben und über sein unsittliches Privatleben aussagen werde; Thomas soll persönlich schwer gekränkt gewesen sein, weil Carl der Nichte desselben nachgestellt habe. Das allgemeine Schweigen der zeitgenössischen Schriftsteller über diese Umstände schwächt die Glaubwürdigkeit dieser Angaben; daher nicht Wenige die ganze Vergiftungsgeschichte als eine Fabel zu verwerfen geneigt sind [4]). Der Eindruck der äußeren Erscheinung des Verblichenen wird von den zeitgenössischen Schriftstellern als ein sehr edler und gewinnender geschildert. Thomas war von hoher Statur, sehr wol gebildet, sein Kopf von vollendeter Schönheit; sein Angesicht hatte süditalische Färbung (coloris triticei), seine Züge drückten Sanftmuth und Würde aus, die erhabene Stirne war frühzeitig

---

[1]) Purgat. XX, v. 67.

[2]) Storia lib. IX, c. 218.

[3]) Hist. de la vie etc. de St. Thomas, liv. I, chap. 23.

[4]) So Tiraboschi: Storia della letteratura Italiana II, c. I, A. XIV.

vom Haupthaar entblößt worden, so wie auch seine Gesundheit bei den vielen Anstrengungen und Entbehrungen seines gelehrten und klösterlichen Lebens, wenigstens in den letzteren Jahren unter dem normalen Zustande stand. Wie eifrig er während der zwanzig Jahre seiner Lehrwirksamkeit beschäftigt gewesen, bezeugen die 19 Foliobände seiner gesammelten Werke; gleichwol gestand er, daß er — ein Genie von religiösem Charakter — mehr durch Erleuchtung im Gebete am Fuße der Altäre, als durch angestrengtes mühevolles Forschen gelernt habe. Von letzterem tragen denn auch seine Arbeiten keine Spur an sich; vielmehr zeigen alle seine Expositionen einen klaren, lichtvollen Geist, der die weiten Gebiete seiner Gedankenwelt mit sicherer Ruhe beherrscht, und in ungezwungener Weise nach allen Seiten sich ergeht, ohne je, bei der sorgsamsten Vertiefung in's Einzelne, den Überblick über das Ganze zu verlieren; er war eben im Denken wie im Leben klar, besonnen, von großen Intentionen getragen, versäumte in weitausgreifenden Strebungen auch nicht das Kleinste, sondern nützte und verwendete es mit sicherem Geiste. Es zeigt sich in diesem Thun religiöse Treue als ethischer Grundzug, jene Grundstimmung seines sittlichen Wesens, welche in einem seiner Lieblingsworte zu erkennen ist: Er könne nicht begreifen, wie ein Gott sich widmender Mensch über Anderes als über Gott und göttliche Dinge könne nachsinnen wollen.

Der Hintritt des heiligen Thomas war von außerordentlichen Vorgängen begleitet. Drei Nächte vor seinem Verscheiden schwebte über dem Kloster eine Feuersäule, welche im Augenblicke seines Verscheidens erlosch. Der hochbejahrte Albertus Magnus, damals in Cöln, wurde inmitten seiner Ordensbrüder plötzlich von tiefer Wehmuth ergriffen, so daß er in lautes Weinen ausbrach. Als man ihn erstaunt um die Ursache dieser unerklärlichen Gemüthsbewegung fragte, rief er klagend aus: Der Bruder Thomas, mein theurer Sohn in Christo, die Leuchte der Kirche, ist nicht mehr; also ist es mir im Geiste kund geworden.

In Fossanuova wurde Alles aufgeboten, um dem Hingeschiedenen auf eine seiner würdige Weise die letzten Ehren zu erweisen. Die Kunde der bevorstehenden Exequien des heiligen Mannes zog eine große Menschenmenge herbei; auch mehrere seiner Verwandten mit ihrem Gefolge fanden sich ein. Der Bischof von Terracina, dem Orden des heiligen Franciscus angehörend, celebrirte

die Pontificalmesse. Als beim Beginne derselben der Vorsänger des Chores die Missa Requiem intoniren sollte, überraschte er die Versammelten, indem er mit dem Introitus der Missa de Confessoribus: Os justi begann. Aber der ganze Chor fiel alsogleich in dieselbe Gesangsweise ein, und statt einer Fürbitte für den Verstorbenen gestaltete sich der gottesdienstliche Act zu einer Lobpreisung seines heiligen Lebens. Bruder Raynald hielt die Leichenrede; was er, der langjährige Beichtiger des Hingeschiedenen, vor den Versammelten zum Ruhme desselben laut verkündete, war das Ehrendste, was über den heiligen Mann gesagt werden konnte; niemals habe er die in der Taufe erlangte Gerechtigkeit verloren, er sei so rein und schuldlos aus dem Leben getreten, wie er am Beginne desselben gewesen. Die zu Lyon versammelten Väter, die zum Theile schon unterwegs die Trauerbotschaft seines Verscheidens vernommen hatten, widmeten ihm einen tiefempfundenen Nachruf; die Universitäten von Bologna, Neapel und Paris bezeugten durch öffentliche Sendschreiben an das Generalcapitel des Ordens in Lyon ihren schmerzlichen Antheil an dem Verluste, welchen der Orden erlitten [1]). Die Pariser Universität drückte im Besonderen den Wunsch aus, einige von dem Hingeschiedenen versprochene Schriften zu erhalten, wofern dieselben in seinem schriftlichen Nachlasse sich fänden; als solche werden bezeichnet ein Commentar über den Platonischen Timäus und über die Bücher de coelo et mundo, dann einige in das Gebiet der Logik einschlagende Arbeiten, endlich zwei Schriften de aquarum conductibus und de ingeniis erigendis. Auch wurde der Wunsch ausgedrückt, man möge der Universität die sterblichen Überreste desjenigen gönnen, welcher ihr durch die längste Zeit seines Wirkens angehört habe. Ein ähnlicher Wunsch wurde auch von den Städten Bologna und Neapel kund gegeben.

Nach Raynald's Versicherung hatte Thomas Neapel als seine letzte Ruhestätte gewünscht; er erklärte daher, daß die Leiche in Fossanuova nur als anvertrautes Gut so lange zu bleiben habe, bis die Ordensoberen die nöthigen Vorkehrungen zur Übertragung derselben an einen von ihnen zu bestimmenden Ort getroffen hätten. Der Abt von Fossanuova war indessen sehr wenig geneigt, dem Begehren des Prediger-

[1]) Bulaeus III, p. 408 ff., wo im Besonderen das Sendschreiben der Universität ausführlich mitgetheilt ist.

ordens zu willfahren, und zugleich machte auch die Familie Aquino Ansprüche auf die sterblichen Überreste ihres ausgezeichneten Mitgliedes geltend. Diesen Requisitionen glaubte der Abt, ein gewisser Jacopo Fiorentino, für alle Zukunft durch Verbergung des Leichnams ein Ende machen zu können; mit Hilfe zweier in's Geheimniß gezogener Mönche brachte er denselben Nachts aus der Gruft in eine Capelle am Eingang des Klosters, wo er ihn vor jeder Entdeckung sicher wähnte. Sieben Monate später aber wurde — und zwar zufolge eines drohenden Nachtgesichtes, welches den Abt aufgestört haben soll — die Leiche wieder an ihren früheren Ort zurückgebracht; man fand sie bei Eröffnung des Sarges unversehrt, einen lieblichen Wohlgeruch um sich verbreitend. Dieselbe Entdeckung wurde gemacht, als die Gruft nach sieben Jahren wieder eröffnet wurde; dießmal wurde mittelst eines Scheermessers der rechte Arm abgelöst, und der Gräfin von Sanseverino, Thomas' Schwester, bewilligt. Er gieng von ihrem Schlosse später an eine Kirche in Salerno über, wohin alsbald, wegen der vielen durch die Reliquie gewirkten Wunder, zahlreiches Volk strömte. Um so weniger mochten die Dominicaner ihre wohlbegründeten Ansprüche auf die Leiche aufgeben. Unter den aus ihrem Orden hervorgegangenen Päpsten Innocenz V. (1276) und Benedict XI. (1303—1304) konnten sie hoffen, ihre Sache durchzusetzen; aber die kurze Dauer dieser beiden Pontificate ließ es zu nichts Entscheidendem kommen. Als die Cistercienser von Fossanuova hörten, daß Papst Innocenz V. daran denke, ihnen die Leiche abzufordern, trennten sie das Haupt vom Rumpfe, um im Falle der Rückerstattung der Leiche sich wenigstens einen Theil derselben zu sichern. Unter Benedict verfielen sie auf ein anderes Mittel; sie trennten in siedendem Wasser das Fleisch von den Knochen, sotten ersteres in Kräuterwein, und verschlossen das Decoct sammt den Gebeinen in einem Reliquienschrein, der sich ohne Mühe und Aufsehen verbergen oder fortschaffen ließ [1]).

Fünfundvierzig Jahre waren seit Thomas' Tode verflossen, als auf Verlangen nicht nur des Predigerordens, sondern sämmtlicher Staaten des Königreiches Neapel zum Canonisationsprocesse geschritten wurde (1318). Die Dominicaner Wilhelm von Tocco und Robert von Benevent begaben sich an den päpstlichen Hof zu

[1]) Bolland. p. 725, n. 2.

Avignon, um im Namen des Königs Robert von Sicilien, seiner Mutter, der Königin von Ungarn, der sicilischen Großen, der Stadt, des Klerus und der Universität von Neapel bei dem Oberhaupte der Christenheit die Bitte um Heiligsprechung des verklärten Lehrers vorzutragen. Johann XXII. empfieng die Abgesandten in feierlicher Audienz, hörte sie wohlgefällig an, und zeigte sich geneigt, ihrer Bitte zu willfahren. Wir zweifeln nicht, sprach er, daß Bruder Thomas bereits im Himmel verherrlichet sei; denn sein Leben war heilig und seine Lehre wunderbar [1]). Drei Tage später wurde ein Consistorium berufen, und die Gesandten trugen abermals vor dem versammelten Cardinalscollegium ihr Anliegen vor. Nachdem dieß geschehen, ergriff der Papst das Wort, und sprach zu dem versammelten Rathe: Meine Brüder, wir halten dafür, daß es uns und der ganzen Kirche zum Ruhme gereichen werde, den frommen Lehrer heilig zu sprechen, sobald wir uns nämlich von der Wahrheit der ihm zugeschriebenen Wunder sichere Überzeugung verschafft haben; denn Thomas hat die Kirche mehr erleuchtet als alle anderen Lehrer, und ein Forschender wird durch das Studium seiner Schriften in einem Jahre weiter gefördert, als durch die zeitlebens gehörte Lehre der Anderen. Sofort beauftragte der Papst drei Cardinäle mit genauer Untersuchung der berichteten Wunder; diese dauerte vier volle Jahre, und erst am 18. Juli 1323 kam es zum Acte der förmlichen Heiligsprechung. Papst Johann XXII. celebrirte ein feierliches Pontificalamt zu Ehren des heiligen Thomas in der Liebfrauenkirche zu Doms, in Gegenwart des Königs und der Königin von Neapel, ihres ganzen Hofstaates und einer Zahl von Edlen des vornehmsten Ranges. In seiner Lobrede auf den Heiligen sprach der Papst die merkwürdigen Worte: Nicht des Zeugnisses seiner Wunder bedurfte es, um einen Thomas Aquinas heilig sprechen zu können; kann man doch von ihm sagen, daß er deren so viele gethan, als er Capitel geschrieben (quot scripsit articulos, tot miracula fecit).

Die Frage über den rechtmäßigen Besitzer der Reliquien des Heiligen blieb während dieser Zeit auf sich beruhen, und wurde erst 26 Jahre nach der Heiligsprechung durch eine eigenthümliche Verkettung von Umständen auf's Neue angeregt. Im Jahre 1349 brach

[1]) Bolland. p. 681, n. 81.

nämlich eine Fehde aus zwischen dem Grafen von Fondi und dem Herrn von Piperno. Ersterer, ein Verwandter des Hauses Aquino, besorgte, sein Gegner, nur eine Stunde weit von Fossanuova entfernt, könnte sich durch einen Handstreich der Reliquien bemächtigen wollen, um sie für eine Summe Geldes an den König von Sicilien auszuliefern, welcher ihren Besitz zu erlangen wünschte. Demgemäß schlug er dem Abte vor, die Reliquien auf dem Schlosse in Verwahrung nehmen zu wollen, um dem Kloster den Besitz derselben für die Zukunft zu sichern. Der Abt willigte ein, die daran geknüpfte Hoffnung wurde jedoch getäuscht, die Translation wurde ruchbar, und alsbald erschien eine Gesandtschaft des Königs von Sicilien mit dem Verlangen um Auslieferung der Reliquien. Der Graf weigerte sich standhaft, dem Ansuchen zu willfahren; eben so wenig aber achtete er auf die von Fossanuova kommende Aufforderung zur Rückerstattung derselben. Nur auf kurze Zeit kamen sie nach mehreren Jahren ins Kloster zurück, weil der Graf dieß zur Erfüllung eines Gelübdes, das er bei einem gefährlichen Sturze seines jüngeren Bruders gethan hatte, schuldig zu sein glaubte. Aber es reute ihn alsbald wieder, den Schatz aus seiner Obhut gelassen zu haben, und er bemächtigte sich desselben neuerdings durch List. Da er aber sah, daß er ihn gegenüber den fortgesetzten Requisitionen von mehreren Seiten her auf die Länge nicht werde behaupten können, so entschloß er sich, ihn nebst den authentischen Beweisen seiner Ächtheit an den General des Predigerordens auszuliefern (1368), welcher alsbald auch diese wichtige Erstattung an den Höfen zu Rom und Neapel kund machte. Nun erhoben aber die Cistercienser von Fossanuova bei Papst Urban V. Klage, und ihr Procurator Jacob von Sena beschuldigte den obersten Meister des Predigerordens geradezu der Entwendung und des Kirchenraubes. Da die Cistercienser über ihre Beziehungen zu Fondi von jeher Stillschweigen beobachtet und auch der Dominicanergeneral solches dem Grafen von Fondi angelobt hatte, so war natürlich der Schein gegen die Dominicaner, und der Papst deßhalb über ihren Oberen, Elias Raimund von Toulouse, sehr aufgebracht. Dieser reiste schleunigst nach Neapel, um die Königin von Sicilien, den Grafen von Aquino und die Großen des Hofes für sich zu gewinnen, und durch ihre Vermittelung die ihm drohenden Strafen des Kirchenbannes und der Absetzung abzuwenden. Die Verwendung der Königin und

mehrerer Cardinäle aus dem Predigerorden war nicht ohne Erfolg. Zwar wurde Raimund, als er von Neapel zurückkehrend bei Urban V. Audienz nachsuchte, anfangs sehr ungnädig empfangen: Bene veneris latro — herrschte ihn der Papst an — tu furatus es corpus sancti Thomae. Raimund antwortete: Sanctissime Pater! frater et caro nostra est. Damit entgieng er jeder weiteren, der Ehre des Grafen von Fondi nachtheiligen Erklärung. Der Papst ließ es dabei bewenden, hieß selbst den General wieder kommen, und fragte ihn einfach: wohin er die Gebeine des Heiligen nunmehr zu bringen gedächte? und entließ ihn sofort vollkommen beruhigt und getröstet. Dieß geschah in der Osterwoche. Eine sofort eintretende Unpäßlichkeit Urban's verzögerte eine officielle Entscheidung der streitigen Angelegenheit. Endlich bot das Frohnleichnamsfest desselben Jahres hiezu Gelegenheit. Der Papst begieng dasselbe zu Viterbo; als er von der Feier in seinen Pallast sich zurückbegeben hatte, erbat sich Raimund abermals eine Audienz, die ihm bewilligt wurde. Heiligster Vater, sprach Raimund, auf den ausdrücklichen Befehl eines Eurer Vorgänger, Papst Urban's IV. glorreichen Andenkens, verfaßte unser Bruder Thomas von Aquino das Officium zum heutigen Feste. Da nun Eure Heiligkeit denselben Namen trägt und mit derselben Macht bekleidet ist, so flehe ich hier im Namen meines ganzen Ordens, daß es Euch gefalle, in Anerkennung der großen Verdienste, welche dieser heilige Lehrer um die Kirche, deren Haupt Ihr seid, sich erworben hat, uns den Besitz seiner Reliquien zu bestätigen. Der Papst warf einen Blick auf die versammelten Cardinäle, gleichsam fragend, ob der General die Wahrheit spreche. Alle bejahten einstimmig. Darauf ließ Urban die Anwesenden näher treten, und sprach in feierlicher Bestätigung dem Dominicanerorden das Recht zu, den Leib des heiligen Thomas für immer zu besitzen. Einige Zeit hierauf ordnete Urban überdieß auch noch die Herausgabe des Hauptes an, welches die Cistercienser auf das Schloß von Piperno gebracht hatten; und damit die Übertragung in aller Form Rechtens vor sich gehe, ließ er eine Bulle ausfertigen, zu deren Vollstrecker einer der vornehmsten päpstlichen Pallastbeamten, der Herr von Lordat, später Erzbischof von Lucca und persönlicher Freund des Generals, ernannt wurde. Um jedem weiteren Streite vorzubeugen, welcher rücksichtlich des nunmehr zu bestimmenden Hinterlegungsortes der Reliquien auszubrechen drohte, nahm der

Papst die Verfügung zurück, durch welche er dem Orden die Wahl des Ortes anheimgestellt hatte, und befahl, daß der rechte Arm nach St. Jacob in Paris, alles Übrige aber nach Toulouse gebracht würde.

So wurden denn, 94 Jahre nach Thomas' Tode, seine sterblichen Überreste nach Frankreich, dem Geburtslande seines Ordens, und seiner geistigen Heimath abgeführt. Um jedem Betruge und jeder Gewaltthat vorzubeugen, wurde der Reliquienkasten mit dem päpstlichen Siegel verschlossen und unter Obhut des Dominicanergenerals in Begleitung zweier anderer Mönche und des Auditors des Cardinal-Erzbischofes von Albano insgeheim an den Ort ihrer Bestimmung gebracht. Vorläufig wurden sie (Ende November 1368) im Kloster Prouille außerhalb der Mauern von Toulouse deponirt; dort blieben sie, während in der Stadt die Vorkehrungen zu ihrem feierlichen Empfange getroffen wurden. Am 28. Jänner 1369 war in Toulouse ein großes Fest; es versammelten sich gegen 150,000 Menschen [1]), des Königs Bruder, der Herzog von Anjou, die Erzbischöfe von Toulouse und Narbonne, die Bischöfe der Provinz, eine große Zahl von Äbten und Geistlichen waren anwesend, die Universität, der Rath und die Zünfte von Toulouse vertreten. Der Herzog wollte in Person einer von den Trägern des prachtvollen Thronhimmels sein, den er selber gespendet, so wie er auch sechs Standartenträger ausgerüstet hatte, zwei von ihnen in die Farben Frankreichs gekleidet, einer in die Farben des Hauses Anjou, einer in die päpstlichen Farben, einer in jene des Hauses Aquino, und einer in jene der Stadt Toulouse. Der Erzbischof hielt die Festrede; wunderbare Heilungen, welche während des Festes sich ereigneten, trugen dazu bei, den Ruhm desselben zu erhöhen. Deßhalb wurde auch durch drei Jahrhunderte dieser Tag in Toulouse als ein Fest begangen. Papst Urban erließ um dieselbe Zeit mehrere Bullen an den Erzbischof und die Universität von Toulouse [2]), in welchen die Ächtheit der Reliquien beglaubigt, die Verehrung derselben empfohlen, die Theilung derselben ohne ausdrückliche Erlaubniß des Ordensgenerals verboten, und den Lehrern der Uni-

---

[1]) Touron p. 347.

[2]) Ebend. p. 359—362.

versität das Studium der Theologie des heiligen Thomas auf das angelegentlichste empfohlen wurde.

Nachdem die Festlichkeiten in Toulouse beendet, begab sich der Ordensgeneral nach Paris, um den König Carl V. von der Verfügung des Papstes rücksichtlich der für die Dominicanerkirche bestimmten Reliquie vom Leibe des heiligen Thomas zu unterrichten. Der König ordnete an, daß der für die Capelle zu St. Jacob bestimmte Arm mit derselben Feierlichkeit empfangen werden sollte, wie die übrigen Reliquien in Toulouse. Demnach begaben sich an einem hiezu festgesetzten Tage der König mit seinem Hofe, die anwesenden Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, der gesammte Klerus der Stadt und die Mitglieder des Universitätskörpers inmitten des festlichen Volksgedränges nach St. Genofeva, wo die Reliquie hinterlegt war, und begleitete sie in Procession nach dem Kloster St. Jacob. Als der Zug dort angelangt, überreichte der Ordensgeneral dem König die Reliquie in kostbarer Fassung mit der Bitte, der König möge sie huldvoll als Geschenk des Ordens entgegennehmen, und als dankbare Erwiderung der vielen Gunst und Gnade, welche dem Orden seit den Tagen des heiligen Ludwig vom königlichen Hause zu Theil geworden. Zugleich beschwor er feierlich die Ächtheit der Reliquie, und adorirte sie zum Zeugniß dessen vor Aller Augen. Hierauf wurden sie den anwesenden hohen Herren dargereicht, dem König, seinem Bruder, dem Herzog von Burgund, den übrigen königlichen Prinzen, den Prälaten, Äbten und Vornehmen. Sofort schritt der Cardinal von Beauvais zum feierlichen Hochamt; nachdem dasselbe beendet, wurde die Reliquie an den in einer Capelle der Kirche ihr zugewiesenen Platz getragen. Der König stellte mit eigenen Händen den Schrein auf, und befahl, um das ihm dargebrachte Geschenk zu ehren, daß die Thomascapelle hinfort den Namen königliche Capelle führen solle.

Auch in anderen Ländern der christlichen Welt bewarb man sich um Reliquien vom Leibe des heiligen Thomas; Neapel erhielt einen Knochen vom linken Arme, einige andere Theile des heiligen Leibes wurden nach Madrid, Salamanca, Segovia gesendet. Die zu Toulouse aufbewahrten Überreste wurden 1268 in ein prachtvolles Mausoleum aus italischem Marmor versetzt; König Ludwig XIII., der Herzog von Montmorency, Gouverneur von Languedoc, der französische Klerus, das Parlament und die Stadt Toulouse

trugen durch reichliche Spenden zum Zustandekommen dieses Denkmals bei. Ein großes Fest, vom Erzbischofe von Toulouse angeordnet, verherrlichte die Einweihung des neuen Monumentes; der Prinz von Condé ließ sich die Ehre nicht nehmen, durch seine Gegenwart und fromme Verehrung der Überreste des Heiligen den Glanz des Festes zu erhöhen. Das Grabmal war am Ende des linken Seitenschiffes der Dominicanerkirche angebracht und erhob sich pyramidenförmig bis an das Gewölbe der Kirche. An den vier Seiten desselben waren vier Altäre angebracht, die Ost- und Westseite mit einer doppelten Reihe großer Säulen aus Jaspis-Marmor und mit den Statuen jener Päpste geschmückt, deren Aussprüche die Lehre des heiligen Thomas sanctionirten. Täglich wurde auf diesen beiden Altären das heilige Opfer dargebracht, am Feste des heiligen Thomas aber auch auf den beiden anderen. Heute ist von all dem nichts mehr zu sehen; die Kirche, in welcher das Monument aufgerichtet war, ist in den Revolutionsstürmen des Jahres 1790 in einen Marstall verwandelt worden. Zwei Brüder, welche sich auf die Constitution vereiden ließen und deßhalb die Erlaubniß erhielten, im Kloster zurückzubleiben, stellten an den gleichfalls vereideten Bischof das Ansuchen um Übertragung der schutzlos verlassenen Reliquien in die Kirche des heiligen Saturnin. Sie erfolgte am 27. Februar 1794 unter großer Theilnahme des Volkes, welches bei dieser Gelegenheit zeigte, daß der alte Glaube in ihm keineswegs erstorben war. Übrigens wurde damals der Reliquienschrein seiner kostbaren Zierden beraubt, und sammt der Kiste, welche das Haupt des englischen Lehrers enthielt, in den Krypten des heiligen Saturnin neben den Reliquien anderer Heiliger hinterlegt. Später wurden sie wieder aus ihrer Dunkelheit hervorgezogen, und ihre Ächtheit durch eine zweimalige Prüfung 1807 und 1825 erhärtet. Die Büste des Heiligen, in welcher sein Haupt verborgen ist, wird seitdem jährlich am Pfingstfeste in feierlicher Procession herumgetragen.

Man erzählt von vielen wunderbaren Heilungen, welche durch die Gebeine des heiligen Thomas gewirkt wurden; daneben werden wol auch die Bekehrungswunder, die er durch seinen Geist wirkte, der Erwähnung werth sein. Hieher gehört außer der bereits erwähnten Bekehrung des Juden Paul von Burgos (S. 663) jene von zwei anderen berühmten Männern; der Wittenberger Theobald Thamer,

ein Anhänger Luther's und Melanchthon's, und der von calviniſchen Eltern geborne Duperron, Zeitgenoſſe Heinrich's IV., nachmaliger Cardinal und Erzbiſchof von Sens, verdankten die Wiedergewinnung katholiſcher Überzeugungen der Beſchäftigung mit den Schriften des heiligen Thomas.

Die Lehre des heiligen Thomas gelangte nach dem Tode ihres Urhebers bald zu einer großen und weitverbreiteten, wenn auch nicht ſchlechthin und widerſpruchslos anerkannten Geltung. Anfangs tauchte ſelbſt im Schooße des Ordens eine Oppoſition gegen dieſelbe auf; beſonders ſcheinen die engliſchen Dominicaner unter den Einflüſſen der Oxforder Schule gegen das Anſehen des heiligen Thomas Einſprache gethan zu haben. Es wurde deßhalb auf einem Generalcapitel des Ordens zu Mailand beſchloſſen (1278), zwei Brüder nach England zu ſenden, um nach denjenigen Ordensmitgliedern zu forſchen, welche ſich tadelnde Äußerungen gegen die Schriften des ehrwürdigen Thomas herausnähmen; die Abgeordneten wurden ermächtigt, die Schuldigen zu ſtrafen, ihres Amtes zu entſetzen und aus der Provinz fortzuſchicken [1]). Auf dem nächſten Generalcapitel zu Paris 1279 wurde allen Prioren, Provincialen und ſonſtigen Ordensoberen aufgetragen, diejenigen Mitglieder, welche von Thomas unehrerbietig ſprechen würden, ja nicht ungeſtraft gewähren zu laſſen. Im Jahre 1286 endlich wurde in einer abermaligen Verſammlung zu Paris feſtgeſetzt, daß ſämmtliche Ordensgenoſſen nach all ihrem Vermögen ſich beſtreben ſollten, das Anſehen der Lehre des heiligen Thomas zu fördern und wenigſtens als wohlbegründete Meinung zu vertreten; wer das Gegentheil thun würde, ſollte ſein Amt verlieren, und zudem mit gebührender Buße belegt werden. Dieſe Anordnungen wurden ſpäter bis in's fünfzehnte Jahrhundert häufig erneuert und dahin verſchärft, daß ein jedes Ordensglied mit ſeinem Eintritte in die Ordensgenoſſenſchaft die Verpflichtung übernimmt, ſchlechterdings bei der Lehre des heiligen Thomas zu bleiben. Aber auch in anderen Orden gewann dieſelbe bald Freunde, zunächſt bei den Auguſtinereremiten, aus welchen zuerſt Auguſtinus Triumphus, ein Coätan des heiligen Thomas, Ägydius Colonna (vgl. S. 568), Albert von Padua an

[1]) Richard Simon: Bibliotheque critique per M. de Sainjore, tom. II, p. 372 ff.; Amſterdam 1708.

Thomas sich anschloßen. Eben so trat der Cistercienser-Abt Humbert von Prulli dem Thomistischen Realismus unbedingt bei, ohne Widerspruch von seinen Ordensgenossen, und damit war das Ansehen dieser Lehre in der so mächtigen und weitverbreiteten Genossenschaft der Söhne des heiligen Bernhard begründet und sichergestellt. Der Carmelit Gerard von Bologna [1]), der als General-Prior seines Ordens starb (1317), steht in seinem Commentare über die Sentenzen (gedruckt zu Venedig 1622) in allen entscheidenden Fragen mit den Thomisten wider Duns Scotus und dessen Schule. Die Sorbonnisten waren unter sich getheilt: Siger von Brabant erklärte sich unbedingt für Thomas [2]), Peter von Auvergne arbeitete Supplemente der unvollständigen philosophischen Commentarien des heiligen Thomas aus [3]), Gottfried von Fontaine, Kanzler der Kirche und Universität von Paris, stand ihm wenigstens nicht allzuferne [4]).

Dieß waren die ersten Erklärungen für Thomas. Aber auch an Widerspruch gegen ihn fehlte es nicht. Buläus [5]) erzählt, daß bald nach Thomas' Tode an der Universität in Paris ein Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Parteien sich entsponnen habe. Auf der einen Seite stand der Dominicaner Robert von Oxford, welcher unbedingt für seinen Ordensgenossen einstand, auf der anderen Heinrich Göthals, Ägydius Colonna und andere berühmte Theologen. Der Bischof Stephan Tempier habe sich in's Mittel gelegt und es frei gegeben, wie man sich zu Thomas' Lehre verhalten wolle. Über diesen Entscheid sei Robert von Oxford sehr erbittert gewesen; und da er ihn den Suggestionen der Sorbonnisten zur Last legte, so schrieb er eine geharnischte Schrift wider sie, und noch eine andere mit dem Titel: Protectorium Thomae Aquinatis [6]). Nach dieser Relation wäre der Bischof Tempier, wenn

---

[1]) Vgl. Haureau III, p. 383 ff.

[2]) Haureau II, p. 290.

[3]) Haureau II, p. 260; vgl. Echard et Quetif I, p. 489.

[4]) Haureau II, p. 291 ff.

[5]) Hist. Univ. III, p. 409.

[6]) Bei Echard et Quetif I, p. 431 werden zwei besondere Streitschriften Robert's gegen Göthals und Ägydius Colonna erwähnt, deren eine vielleicht mit dem Protectorium identisch ist. Aus obiger Erzählung geht so viel her-

auch kein Gönner, so doch nicht ein unbedingter Gegner von Thomas' Lehre gewesen; der Franciscaner Wilhelm de la Marre hingegen stand in seinem Correctorium fratris Thomae (1284) mit der Behauptung auf, Tempier habe in verschiedenen der 1277 censurirten Sätze eigentlichst Thomas' Lehre gemeint, und rief hiedurch, so wie durch kritische Bemängelungen an Thomas' Lehre mehrere lebhafte Entgegnungen hervor. Gegen ihn traten namentlich zwei Dominicaner auf, Richard Clapoel (Clapwell): Contra Corruptorium fratris Thomae, und Johann Quidort, Verfasser des Correctorium Corruptorii fratris Thomae, wofern diese Schrift von jener Clapoel's verschieden sein sollte [1]). Clapoel soll auch gegen seinen Ordensgenossen, den Erzbischof von Canterbury, Robert von Kildwardby geschrieben haben, welcher gleichzeitig mit Tempier gegen Averroistische Tendenzen auftrat, und den mehr platonisirenden Minoriten nachgebend, in einigen seiner Censuren auch peripatetische Sätze, d. i. Thomistische Behauptungen verwarf [2]). Der Orden nahm dieß Verfahren Robert's sehr übel, und Wilhelm von Mörbekka, Erzbischof von Korinth, erklärte sich mit scharfem Tadel gegen ihn. Als Robert 1278 zum Cardinal erhoben wurde und das Bisthum von Porto antrat, folgte ihm der Minorit Johann von Pecham, welcher das Urtheil seines Vorgängers bestätigte, und dadurch natürlich den Widerspruch des Predigerordens herausforderte. Nach Anderen war es Pecham, und nicht Kilwardby, gegen welchen Clapoel seine polemische Schrift richtete.

Die von Wilhelm de la Marre vorgebrachte Behauptung, Tempier habe mit seinen Censuren Averroistischer Sätze vielfach auch Thomas' Lehre gemeint, wurde namentlich im siebzehnten

---

vor, daß Ägydius nicht zu den unbedingten Anhängern des heiligen Thomas zu zählen sei, wie auch bei Ech. et Quet. I, p. 502 ausdrücklich bemerkt ist. Über die Werke des Ägydius vgl. Haureau II, p. 286 — über sein Verhältniß zu Thomas' Lehre Ch. Jourdain la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858, tom. II, p. 12—29.

[1]) Daß nicht Ägydius Colonna Verfasser derselben sei, zeigt Echard et Quetif I, p. 503.

[2]) Diese Censuren sind in der Bibliothek der Sorbonne handschriftlich vorhanden und sollen sich größtentheils auf logische und physikalische Sätze von geringem Belange beziehen. Vgl. Echard et Quetif I, p. 279.

Jahrhunderte wieder erneuert; so von dem Minoriten Petrus de Alva et Astorga, welcher sich in seiner Schrift: Nodus indissolubilis de conceptu mentis et ventris [1]), bis zu der abgeschmackten Behauptung verstieg, daß Tempier hauptsächlich nur Thomas' Lehre und deren Consequenzen im Auge gehabt habe. Die Antwort hierauf konnte seinen Gegnern aus dem Predigerorden nicht schwer fallen; es erschienen mehrere Widerlegungsschriften von Franz Janssens (1664), Martin Harney, Johann Casalas, Vincenz Baron, Seraphin Piccinard (1683) u. A. Zwei Protestanten aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, welche aus Alva schöpften, der Hamburger Peter Zorn (1706) und der Gothaner Adam Tribbechovius (1719) sind von de Rossi (de Rubeis) in einer seiner Vorbemerkungen zu den Werken des heiligen Thomas umständlich berücksichtigt und zurückgewiesen.

Wie verhält es sich nun mit Tempier's Absicht rücksichtlich des Verbotes, welches er auf die a. 1277 censurirten 222 Thesen legte? Sind wirklich einige derselben aus Thomas' Lehre entnommen? Die Gegner behaupten es und führen zum Beweise dessen an, daß Thomas' Satz von der specifischen Differenz der einzelnen Engelwesen unter den von Tempier verbotenen Behauptungen stehe, mit dem ausdrücklichen Zusatze, daß hiemit Thomas gemeint sei. Dieser Zusatz ist jedoch — wie de Rossi bemerkt — unächt; in den Manuscripten, welche Duplessis d'Argentrè zu seiner Collectio judiciorum de novis erroribus benützte, findet er sich nicht. Es ist in der That auch unglaublich, daß einzig Thomas als Irrender hätte namhaft gemacht werden sollen, während bei keiner der übrigen Thesen irgend jemand als Verfasser genannt ist. Ob jedoch Thomas gar nicht gemeint sein sollte, bleibt immerhin zweifelhaft und wurde auch als zweifelhaft angenommen, da man ernstlich erörterte, ob nicht ein künftiger Nachfolger Tempier's das Recht, ja sogar die Pflicht hätte, ein von diesem Bischofe erlassenes Verbot einer an sich ganz unverfänglichen Meinung wieder zurückzunehmen [2])? Da die Zeit

---

[1]) Vgl. Oudin. III, p. 335 ff.

[2]) So der Sorbonnist und Lütticher Domherr Godefridus de Fontibus; vgl. S. 861 und Echard et Quetif I, p. 296. Für zuläßig wurde die fragliche Propositition rücksichtlich der specifischen Differenzen aller einzelnen Engel auch von Solchen gehalten, welche nicht unbedingte Thomisten waren; so von Ägydius

der Heiligsprechung des englischen Lehrers nahte, war dessen wissenschaftliches Ansehen bereits hoch genug gestiegen, daß man den Wunsch und die Bitte um eine in dieser Hinsicht beruhigende Erklärung an den Bischof zu Paris zu stellen, keinen Anstand nahm. Nicht bloß der Dominicanerorden, sondern viele andere gelehrte und angesehene Männer vereinigten sich zu diesem Ansuchen, wie aus dem 1323 erfolgten Bescheide des Bischofes Stephan de Bouret zu ersehen ist, welcher denn auch förmlich aussprach, daß die von seinem Vorgänger decretirte Censurirung der vielbesprochenen Sätze, wie sie nun immer gemeint gewesen sein möge, der wolberechtigten Geltung der Thomistischen Lehre keinerlei Eintrag thun solle [1]). Er konnte diese Erklärung um so leichter geben, als es sich in der That nicht um dogmatische, sondern rein nur um philosophische Sätze und um philosophische Begründung dogmatischer Lehren gehandelt hatte. In Wahrheit hatten Tempier's Censurirungen, so weit sie die der Kirche dienenden Richtungen berührten, eigentlich die Minoritenpartei und ihren von Thomas bekämpften und eingeschränkten Realismus am empfindlichsten getroffen; und es erklärt sich, wenn diese Partei auch ihrerseits gegen die peripatetische Richtung ihre Kräfte aufbot, und daran das ihr gefährlich oder unrichtig Scheinende durch kirchliches Verbot prohibirt sehen wollte, und zum Theil, für den Augenblick wenigstens durch Kilwardby, ihre Absicht auch durchsetzte. Um was es sich eigentlich handelte, ist aus den von de la Marre gegen Thomas urgirten Hauptpuncten hinlänglich zu ersehen; er ist gleich Wilhelm Varron [2]) ein Vorläufer des Duns Scotus, in dessen Schule sich die permanente Opposition gegen den Thomismus festsetzte. Die Engel — sagt de la Marre — müssen eben so gut, wie die übrigen Geschöpfe aus

---

Colonna: Omisso quod Deus posset facere, sed secundum hunc ordinem quem videmus.

[1]) Supra dictam articulorum condemnationem et excommunicationis sententiam, in quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam S. Thomae praedicti et doctoris eximii, ex certa scientia, tenore praesentium totaliter annuimus — heißt es in dem bischöflichen Erlasse. Siehe Oudin. III, p. 369—371.

[2]) Über Wilhelm Varron, den Lehrer des Duns Scotus, vgl. Oudin. III, p. 567.

Materie und Form zusammengesetzt sein; es muß im Menschen mehrere substanzielle Formen geben (Körperlichkeit, Animalität, Rationalität) und nicht bloß Eine, wie Thomas annimmt; daß Gott keine Materie ohne irgend eine ihr zugleich mit ihrer Setzung inhärirende Form habe setzen können, sei eine ungerechtfertigte Beschränkung der göttlichen Allmacht; der zeitliche und contingente Ursprung der Welt müsse sich durch die Vernunft strenge erweisen lassen; Princip der Individuation kann nicht die Materie sein, weil sonst die vom Körper abscheidende Seele ihres individuellen Seins verlustig gehen müßte. Alle diese Sätze lassen sich auf die Grunddifferenz zwischen der Dominicaner- und Minoritenschule rücksichtlich der Universalien zurückführen, welche sich ihrerseits wieder in den Grundanschauungen beider Schulen über die Materie und deren Verhältniß zur Form reflectirt. Die ersten Vertheidiger des heiligen Thomas, ein Ägyd von Lessines (um 1278), Bernhard von Trilia († 1292) u. s. w. [1]) fassen diesen Gegensatz als einen Gegensatz zwischen ächt peripatetischer und platonisirender Geistesrichtung auf, und setzen ihren Gegnern eine Polemik wider Plato und Avicenna entgegen. Es sei falsch, mit Plato und Avicenna die materiellen Formen als etwas von der Materie sachlich Verschiedenes zu trennen; die Materie ist eben nur die Möglichkeit dieser Formen und nichts Anderes. Daraus folgt, daß sie nicht auch zugleich die Möglichkeit geistiger, intellectueller Formen sein könne, obwol sie, als bloße Potenzialität, im Menschen nur in Kraft der intellectiven Wesensform zu einem bestimmten menschlichen Individuum gestaltet werden kann, welches demnach nur Eine substanzielle Form an sich haben kann [2]). Damit will sich nun freilich der Sorbonnist Heinrich von

---

[1]) Vgl. die Auszüge aus handschriftlichen Werken der Genannten bei Haureau II, p. 246 ff.; 253 ff. Außer ihnen sind als früheste Anhänger Thomas' noch zu erwähnen: Olivier der Bretagner a. a. O., p. 258; Hugo Aicelin de Billiom, p. 259; Ägyd von Orleans, p. 259; Wilhelm von Hottun, vgl. Echard et Quetif I, p. 459; Thomas von Sutton, ibid. p. 464; Bernhard von Auvergne, welcher Göthals' Angriffe auf die Thomistische Lehre abwehrte, p. 492; Herväus von Nédellec, welcher Duns Scotus zu seinem unmittelbaren Gegner wählte, vgl. Jourdain a. a. O. II, p. 117—123.

[2]) Vgl. oben S. 110. 111. u. S. 520 ff.

Gent [Göthals] [1]) nicht zufrieden geben; man müsse im Begriffe der Materie ein dreifaches Sein unterscheiden, ein esse simpliciter, ein esse als capacitas formarum und ein esse als fulcimentum formarum; somit habe das indeterminirte und generellere Sein eine besondere vom determinirten Sein sachlich verschiedene Existenz. Indeß das Ansehen Augustin's hält ihn ab, sich unbedingt für Plato zu entscheiden, und das Ansichsein der Materie auch der Zeit nach dem davon unterschiedenen beziehungsweisen Sein der Materie vorangehen zu lassen. In Bezug auf das Universale post rem schwankt er zwischen den Peripatetikern und den arabischen Neuplatonikern, d. i. zwischen Thomas und Avicenna; stellenweise behauptet er wirklich eine übernatürliche Erzeugung der menschlichen Allgemeinbegriffe, an anderen Stellen drückt er sich wieder auf ähnliche Art aus wie Albert und Thomas, und anerkennt die allgemeinen Begriffe als ein aus der irdischen Erfahrung gewonnenes Product des menschlichen Verstandes. Die von Göthals aufgestellten Unterschiede im Sein der fortschreitend determinirten Materie wurden später von Duns Scotus wieder aufgenommen, ja Scotus erklärte förmlich, daß er im Gegensatze zu den Peripatetikern und allen anderen der Ansicht Avicebron's zustimme, in welchem Sinne er die Welt einem riesigen Baume vergleicht, der die materia prima zur Wurzel hat, die vergänglichen Accidenzen zu Blättern, die corruptiblen Substanzen zu Ästen, die vernünftige Menschenseele zur Blüthe, die englische Natur zur Frucht [2]). Auf dieses Extrem führte demnach die Opposition gegen die Thomistische Lehre von der Materie als Princip der Individuation. Andere lehnten die Frage nach dem Grunde der Individuation ganz ab; so Gottfried von Fontaines, welcher, obwol sonst Thomas nahe stehend, in dieser Hinsicht sich gegen ihn erklärt und die ganze Frage als unstatthaft erklärt, weil von einer Individuation der Dinge nur unter Voraussetzung einer vorausgehenden Allgemeinheit derselben die Rede sein könnte. Aber: Res communiter non existunt [3]). Damit ist aber über Thomas hinaus ein Schritt näher zum Nominalismus gethan und eine dritte Partei vorbedeutet, welche in den nachfolgenden

[1]) Quodlibetica V, c. 3.

[2]) De rerum princ. qu. 8, art. 4, n. 30.

[3]) Quodlib. VII, qu. 5.

Zeiten der Scholastik neben den einander befehdenden Schulen der Thomisten und Scotisten bedeutsam hervortreten sollte, um einen Zersetzungsproceß zu fördern, welchem Tempier's Censuren nicht vorzubeugen vermocht hatten.

Der weitere Verfolg der gelehrten Streitigkeiten der Scholastik gehört einer späteren Fortsetzung dieses Buches an; hier haben wir es bloß mit dem kirchlichen Ansehen der Lehre des heiligen Thomas zu thun. Dieses schien einmal in Frage gestellt werden zu wollen, als die Pariser Universität 14 Sätze des Dominicaners Johannes de Montesono censurirte (1387), und deren Urheber zum Widerrufe aufforderte. Dieser suchte seine Behauptungen durch Berufung auf die Auctorität des heiligen Thomas zu halten, und appellirte, da der Bischof das Urtheil der Facultät bestätigte, an den päpstlichen Stuhl zu Avignon, unterstützt von seinem Orden, welcher die Sache Montesono's zu seiner eigenen Sache machte [1]). Demzufolge war nun die Universität genöthigt, ihr Urtheil vor dem Papste zu vertheidigen, und sendete vier Abgeordnete nach Avignon, unter ihnen Peter d'Ailly, welcher in mehreren Schriften die Entscheidung der Facultät vertheidigte [2]). Die Facultät hatte zu wiederholten Malen erklärt, daß sie mit ihrem Urtheile durchaus nicht dem Ansehen des heiligen Thomas nahe treten wolle und überhaupt nicht seine Lehre, sondern einzig die anstößigen Behauptungen Montesono's im Auge gehabt habe. d'Ailly ließ sich dagegen etwas weiter heraus und suchte zu erweisen, daß die Lehre des heiligen Thomas nicht als eine fehlerlos wahre, sondern bloß als eine probable und brauchbare (utilis) Doctrin von der Kirche empfohlen sei. In der That sei sie auch von Widersprüchen und Irrthümern nicht frei, was mit mehreren Beispielen belegt wird. Die Schriften des heiligen Thomas sind nicht frei von Widersprüchen: In Sent. I, dist. 11, art. 4 werden Vater und Sohn als duo Spiratores, in Summ. theol. 1 qu. 36, art. ult. als unus Spirator bezeichnet. In 2 dist. 1 heißt es, daß das Vermögen zu schaffen einer Creatur instrumentaliter mitgetheilt werden könne; in 1 qu. 45, art. 5 wird dieß verneint. In 3 dist. 6, qu. 2, art. 2 wird gesagt, daß die erste der

[1]) Bulaeus IV, p. 618 ff.

[2]) Diese Schriftstücke finden sich bei Bulaeus a. a. O., und in Ellies du Pin Ausgabe der Schriften Gerson's, Antwerpen 1706, tom. I, p. 710—722.

drei vom Lombarden aufgestellten christologischen Meinungen (siehe oben S. 349 ff.) nicht häretisch sei; in 3 qu. 2, art. 4 steht das Gegentheil. In 4 dist. 38, art. 4 heißt es, daß der Papst vom Gelübde der Keuschheit dispensiren könne, in 2, 2 qu. 88, art. 11 wird dieß in Abrede gestellt. Thomas habe selber eine eigene Abhandlung verfaßt, in welcher er manche seiner Behauptungen zu vereinbaren suchte und andere förmlich widerrief. Endlich in der Lehre von der Empfängniß Mariä sei Thomas' Ansicht offenbar glaubenswidrig [1]). Ferner behaupten Einige — fährt d'Ailly fort —, daß

[1]) Daß Thomas die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä bestritten, ist nicht sicher festgestellt, obwol die ihm zugeschriebene Lehre von einer nachfolgenden Heiligung der in Schuld empfangenen Jungfrau nach dem Vorgange eines Johannes Damascenus, Radbertus Paschasius, Ratramnus, Anselmus, Hildebert, Bernardus, Richard von St. Victor, Engelbert, Odo von Cambrai, Petrus Venerabilis, Albertus Magnus nicht überraschen kann und sogar als seine wahrscheinliche Ansicht zu vermuthen wäre. Indeß muß bemerkt werden, daß zu wiederholten Malen, neuerlichst durch Cardinal Lambruschini (De immaculato Virginis conceptu, Rom 1842) behauptet worden ist, die Schriften des heiligen Thomas seien von späteren Abschreibern an verschiedenen Stellen, namentlich jenen, welche über die unbefleckte Empfängniß handeln, gefälscht worden. Von geflissentlichen Textveränderungen spricht bereits Joannes Nicolajus in seiner Vorrede zur Pariser Ausgabe von Thomas' Werken (1663); Lambruschini bemerkt, daß die Stelle: nec ante animationem, nec in animatione, sed post animationem sanctificata u. s. w., welche 3 qu. 27, art. 2 zu lesen ist, in mehreren alten Handschriften sich nicht finde. Der Dominicaner Philipp Bromiard († 1390) beruft sich in seiner Summa Praedicantium im Artikel Maria auf 3 qu. 27, art. 2, um zu erhärten, daß der Vorzug der Heiligung Maria's darin bestehe, daß sie im Animationsacte, d. i. im Momente, als ihr Leib beseelt wurde, geheiligt worden sei. In demselben Artikel wird gesagt, daß die römische Kirche zwar nicht selber das Fest der Immaculata Conceptio feiere, aber dessen Feier in anderen Kirchen tolerire, daher die Behauptung einer unbefleckten Empfängniß Maria's nicht totaliter zu verwerfen sei, obwol die Kirche — wie er hinzufügt — durch diese Toleranz nur zu erkennen gebe, daß es ungewiß sei, wann Maria geheiligt worden sei; auch bestehe das Fest nicht zu Ehren der Empfängniß, sondern der Heiligung Maria's. Als eine vorzüglich beweisende Stelle wird besonders 1 dist. 44, qu. 2, art. 4 ad 3tium betont —: Talis fuit puritas beatae virginis, quae peccato originali et actuali immunis fuit. In 1 dist. 17, qu. 2, art. 4 heißt es: In beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis. Es ist indessen die Frage, ob der Ausdruck depuratio nicht eine

Thomas' Lehre auch mancherlei Irrthümer enthalte; er spricht gewissen geschaffenen Dingen die potentia ad non esse ab, behauptet also deren absolute Nothwendigkeit im Widerspruche gegen die Wesensbestimmung Gottes als des absolut nothwendigen Seins und gegen die absolute Freiheit des göttlichen Willens, gleichwie es auch falsch ist, einen Unterschied der Creaturen rücksichtlich ihrer Distanzen vom Nichtsein anzunehmen; die Vereinbarung der geschöpflichen Contingenz mit der Nothwendigkeit, die im geschöpflichen Sein vorkommt, beruhe auf einer petitio principii; aus seiner Behauptung, daß Alles, was keinen Gegensatz in sich schließt oder außer sich hat, ewig währe, würde folgen, daß die Gnade, die einem Engel oder Menschen verliehen werde, sempitern sein müsse; eben so wie das Licht, wenn es ganz frei subsistiren würde, und wie die Accidenzen im Altarssacramente ohne Subject sind. Weiters sagt Thomas — um vieles Andere zu übergehen — Gott könne das nicht, was eine Contradiction in sich schließe; da er weiters lehrt, daß die Contradiction in der Contrarietät enthalten sei, so müßte er die Macht Gottes auch der Unmöglichkeit eines Zugleichkönnens von conträr Entgegengesetztem an Einem und demselben Objecte zeihen, was sich in Beziehung auf den Leib Christi in dem Einen Altarssacramente auf den verschiedenen Altären als unwahr erweist [1]). — Es blieb Sache der Schule, auf die Bemängelungen zu antworten [2]); in Avignon wurde nach langen Ver-

---

vorausgehende Unreinheit voraussetze, wenn schon nicht der Zeit, so doch der Sache nach, worauf auch Thomas' obige Äußerung über das Fest der unbefleckten Empfängniß hinzudeuten scheint.

[1]) Und zwar deßhalb: Quia de facto Corporis Christi, secundum se totum in Sacramento Altaris in diversis altaribus sunt motus contrarii, sursum scil. et deorsum: et pari ratione posset facere Deus idem corpus, secundum se, totum esse album et nigrum. Apologia facultatis Parisiensis Gerson. Opp. I, p. 722.

[2]) Daß Thomas 1 dist. 11, qu. 1, art. 4 den Vater und Sohn duos Spirantes und duos Spiratores nennt, ist nach d'Ailly der Entscheidung des zweiten Lyoner Concils entgegen, welchem gemäß Vater und Sohn unum principium Spirationis sind. Die Vertheidiger des heiligen Thomas weisen auf den von diesem gemachten Unterschied zwischen agens und principium actionis hin; als zwei Personen seien Vater und Sohn offenbar zwei Spirantes; da aber Thomas die Spiratio nicht aus den Personen als solchen, sondern aus der beiden gemeinsamen Natur erkläre, so sei der Entscheidung des Con-

handlungen das Vorgehen der Universität gegen Johann von Monteſono approbirt, und damit der Sinn, in welchem d'Ailly die

---

cils vollkommen genügt. Übrigens bemerke Thomas, daß man die Ausdrücke Spiratores und Spirantes nur uneigentlich gebrauche; die eigentliche Redeweiſe ſei der Gebrauch des Zeitwortes Spirant, minder eigentlich des Gebrauches des Particips Spirantes, noch uneigentlicher der Gebrauch des Verbalſubſtantivs Spiratores. Da das Schaffen ein Act der Perſonen iſt, ſoweit dieſe Gott ſind, ſo könne und müſſe man wol ſagen: Vater, Sohn und Geiſt ſind unus Creator; aber man könne nicht mehr ſagen unus Creans, da das Particip ſchon weit beſtimmter auf die Handlung des Schaffens hinweist, welche durch das Suppoſitum (Perſon) vollzogen wird. Da nun das Spirare durch ſich ſelbſt ſchon wenigſtens einigermaaßen auf einen Unterſchied der göttlichen Perſonen hinweiſe, ſo könne in Bezug auf es ſelbſt das Verbalſubſtantiv nicht in Singulari genommen werden (1 dist. 29, qu. 1, art. 4 ad 2^{dum}). An einer anderen Stelle 1 qu. 36, art. 4 ad 7^{mum} corrigirt ſich Thomas und ſagt, man müſſe unus Spirator, aber duo Spirantes ſagen, weil das Particip adjectiviſche Bedeutung habe und in Bezug auf die Zahl von den Suppoſitis abhänge, das Subſtantiv aber nicht. Petavius (de Trin. III, c. 9, n. 9) will dieſen Unterſchied zwiſchen Adjectiv und Subſtantiv in Beziehung auf die das göttliche Weſen betreffenden Redeweiſen nicht anerkennen. De Rubeis meint aber, Petavius habe den verſchiedenen modus ſignificandi im Gebrauche der Subſtantiva und Adjectiva (vgl. oben S. 331) nicht genügend beachtet, wenn er den heiligen Thomas gewiſſermaaßen nur wegen deſſen Beſtreben, Arianiſchen Tendenzen entgegenzutreten, für entſchuldigt gelten laſſen will. — Eben ſo glaubt de Rubeis, daß man zu weit gehe, wenn man hinſichtlich der erſten von den drei durch den Lombarden proponirten chriſtologiſchen Anſichten Thomas einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt zur Laſt lege, indem er dieſelbe Anſicht, die er im Commentare zu den Sentenzen als nicht häretiſch bezeichne, in der theologiſchen Summe als häretiſch verwerfe. Man habe neben 3 qu. 11, art. 3 u. 4 auch qu. 16, art. 1 zu Rathe zu ziehen, um ſeine eigentliche Meinung zu verſtehen, und da ergebe ſich, daß er die mehrerwähnte Anſicht nicht als eine geradezu häretiſche, ſondern als eine an's Häretiſche ſtreifende bezeichne. Mithin nehme Petavius (De Incarn. IV, c. 12, n. 3 u. 4) dieſelbe unnöthiger Weiſe gegen Thomas' vermeintlich zu ſtrenges Urtheil in Schutz. Hinſichtlich der übrigen von den Gegnern hervorgehobenen Antilogien iſt theils ſchon geantwortet worden, theils behebt ſich die Schwierigkeit, wie bei der Frage vom Keuſchheitsgelübde durch genauere Vergleichung der oben citirten Stellen. Von ſchwererem Gewichte ſind die Fragen über das Nothwendige außer Gott; ein näheres Eingehen hierauf gehört in die Geſchichte der Thomiſtiſchen Philoſophie und Theologie, und iſt einem ſpäteren Theile dieſer Arbeit vorbehalten. Ein hieher gehöriges Bedenken von geringerem Belange: Im-

Approbation des Thomistischen Systems auffaßte, im Allgemeinen und Wesentlichen durch den Papst selber bestätigt. Eine weitere, von d'Ailly referirte Klage Vieler, daß Thomas zu viel Philosophie in die Theologie hineinziehe, ist für die Kläger charakteristisch; weit wichtiger wäre die Frage gewesen, ob die von Thomas angenommene Philosophie zur speculativen Erfassung und Durchdringung der christlichen Dogmen ausreichend sei. Für eine solche Frage war jedoch die Zeit noch nicht reif.

Wie immer aber die endgiltige Antwort hierauf ausfallen möge, so viel steht fest, daß Thomas aus den zu seiner Zeit vorhandenen Elementen philosophischer und theologischer Bildung das Vollkommenste schuf, was möglich war; noch mehr, er ist der durchgebildetste Theologe, der je in der Kirche aufgestanden, und steht in dieser Hinsicht bis heute noch unerreicht da. Eine Reihe glänzender Zeugnisse aus dem Munde der Päpste seit Johann XXII. bis auf Pius IX. herab [1]) bekundet, was er der Kirche geworden; Pius V. proclamirte ihn (1567) feierlich als den fünften Lehrer der Kirche, welcher den vier großen abendländischen Kirchenlehrern Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Gregorius Magnus unmittelbar im Range folge; in der Marienkirche zu Trient war in den Tagen des großen Concils neben der heiligen Schrift und den Decreten der Päpste und Concilien die Summe des heiligen Thomas auf dem Altare aufgestellt [2]); die drei Theologen, welche mit Abfassung des Catechismus Concilii Tridentini betraut wurden, gehörten zur Thomistischen Schule. Die Universitäten von Salamanca, Löwen, Padua, Douais, Avignon machten es sich zum Gesetze, nach Thomas zu lehren; eine Reihe kirchlicher Ordensgesellschaften, die Augustiner, die unbeschuhten Carmeliten, die Minimen, die Gesellschaft

---

possibile esse aliam terram quam istam (1 qu. 47, art. ult.) löst de Rubeis in seinen Animadversionibus; so wie auch zwei andere, von den Gegnern aufgeworfene dogmatische Bedenken: hinsichtlich der Einsetzungsworte beim Abendmahl, welche Thomas zugleich als Segnungs- und Consecrationsworte nehme, gegen den Entscheid des Concils von Trient (Sess. XIII, cap. 1) — und hinsichtlich der bischöflichen Weihe, welcher er den sacramentalen Charakter absprechе.

[1]) Touron, p. 596 — 621.

[2]) Vgl. hierüber, wie über alles Folgende Touron, p. 626 — 670.

Jesu u. s. w. recipirten seine Lehre als Ordensdoctrin. Viele heilige Männer und berühmte Gelehrte bekannten sich als besondere Verehrer des englischen Lehrers; ein Philippus Neri, Carl von Borromei, Franz von Sales, Fisher von Rochester — ein Fürst Pico von Mirandola, ein Bessarion, Cäsar Baronius, Bellarmin, d'Aguirre, Pallavicini, Hosius, Bossuet. Der mit seinem Lobe sehr geizende Erasmus von Rotterdam [1]) gesteht, er wüßte keinen Theologen, welcher in Hinsicht auf sorgfältige Behandlung seines Stoffes, Sicherheit und Richtigkeit des Urtheils, Gediegenheit der Doctrin dem heiligen Thomas zur Seite zu stellen wäre. Daß ein Heinrich VIII. von England vor seinem Bruche mit Rom eine Apologie des heiligen Thomas schreiben wollte, möge als Beleg für das große Ansehen des letzteren angeführt werden; auch ein Luther und Beza zollten ihm in ihrer Weise Anerkennung, der mit Genie begabte Giordano Bruno nennt ihn einen göttlichen Mann. Die Verhandlungen mit den Griechen auf den Concilien von Lyon und Florenz trugen seinen Ruhm auch in die orientalische Kirche hinüber; und so darf man wol sagen, daß sein Name der gefeiertste ist unter den Namen aller Jener, welche, nachdem der Mund der Väter verstummt war, in der Kirche das Lehramt der heiligen Wissenschaft verwaltet haben. Der berühmte Cardinal Hieronymus Casanati that die Äußerung, wenn alle Theologen in den Grundsätzen des heiligen Thomas einig wären, so gäbe es keine Verirrungen im Gebiete der Glaubenslehre, keinen Laxismus in der Moral, keine Auswüchse und ungesunde Übertreibungen im Gebiete der Mystik.

Eben dieser Cardinal verewigte seinen Namen durch eine großartige Stiftung, welcher eine unverkennbare Beziehung auf die Verwirklichung seines Lieblingsgedankens zu Grunde liegt. Er schenkte dem Dominicanerconvente della Minerva zu Rom seine Bibliothek, eine der schönsten und reichsten, welche es in Italien zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gab, und wies dem Hause nebstdem bedeutende Einkünfte zu, mit der Bestimmung, zehn gelehrte Theologen der Thomistischen Schule zu unterhalten, von welchen zwei als Bibliothekare zu fungiren, zwei andere die jungen Candidaten des römischen Clerus in den Elementen der Thomistischen Theologie zu unterrichten hätten, während die sechs übrigen einen ausgebrei-

[1]) Contra Oecolampad., lib. I, cap. 2. Vgl. Comm. in Ep. ad Rom. c. 1.

teten Cursus der Thomistischen Lehre vor gebildeten und gereiften Zuhörern aller Länder vortragen sollten. Dieß der Ursprung des Collegium Angelicum in Rom, der ersten Thomistischen Lehranstalt der Welt.

Das ruhmreiche Andenken des heiligen Thomas wurde auch durch die schönen Künste, durch Poesie und Malerei verherrlicht. Die großartigste poetische Verherrlichung seines Geistes, seiner Lehre und Wissenschaft ist eigentlich Dante's großes Gedicht [1]); und dieses findet sich gewissermaaßen in Farben wiedergegeben an den Wänden und Gewölben des großen Capitelsaales zu St. Maria Novella in Florenz. Die Kirche Maria Novella wurde 1322, also im Jahre der Heiligsprechung des englischen Lehrers, gegründet und zur Feier des Frohnleichnamsfestes bestimmt, stand mithin durch Zweck und Zeit ihrer Gründung zu Thomas in naher Beziehung. Diese Beziehung ist aber auch direct ausgedrückt auf der linken Wand der Kirche, auf welcher der Künstler (Taddeo Gaddi) die Weisheit der Kirche allegorisch darzustellen die Aufgabe hatte. Man sieht hier in der Mitte des Bildes nach oben den heiligen Thomas von Aquino, den Vollender der kirchlichen Sacramentenlehre, in erhabener Glorie thronen; er sitzt unter einem reichen gothischen Baldachine, und hält ein Buch in der Hand, worauf die Worte des Buches der Weisheit (VII, 7. 8) stehen: Propter hoc optavi et datus est mihi sensus; et invocavi et venit in me spiritus sapientiae, et praeposui illam regnis et sedibus. Über ihm schweben Engel; zu seinen beiden Seiten, aber tiefer als er, fünf zu jeder Seite, sind die Propheten und Evangelisten: Moses, Jesaias, Salomon, David, Job, die vier Evangelisten und der Apostel Paulus; zu seinen Füßen kauern im Vordergrunde mit dem sichtbaren Ausdrucke des gedemüthigten Geisteshochmuthes die vornehmsten Fälscher

---

[1]) Von poetischen Arbeiten, welche direct die Verherrlichung des heiligen Thomas zum Zwecke haben, wissen wir zu nennen: Eine lateinische Versification der Summa theologica von Hiacynth Ruggieri, erschienen in Rom 1652; — ferner A. F. Fracassi (O. P.) Sol Aquinas illustratus sacra poesi, sive Panegyris epigrammatica hexasticha in vitam D. Thomae in tres libros distincta. Romae 1681, 4°. — Neuerlichst ist ein Hymnus: Divo Thomae Aquinati von dem berühmten Latinisten und nachmaligen Bischofe Hieronymus Vida († 1566) im Separatabdruck erschienen zu Neisse 1857.

und Feinde der christlichen Wahrheit: Arius, Sabellius und Averroes, letzterer mit einem Turban auf dem Haupte, und auf seinen aufgeschlagenen großen Commentar gestützt [1]). Auf dem unteren Theile des Bildes, vor einer langen durchlaufenden Wand, sieht man vierzehn allegorische weibliche Figuren, jede unter einem gothischen Baldachine sitzend, leichte, schlanke Gestalten mit edlen anmuthigen Gesichtern; sie bedeuten die sieben Wissenschaften und die sieben Künste, und haben jede zu ihren Füßen einen Mann, der den specifischen und classischen Träger der bestimmten Wissenschaft oder Kunst vorzustellen hat. Die sieben Wissenschaften sind in folgender Ordnung und mit folgenden Repräsentanten zusammengestellt: das weltliche Recht und Justinian, das geistliche Recht und Clemens V., die speculative Theologie und Dionysius Areopagita, die praktische Theologie und Petrus Lombardus, die demonstrative Theologie mit dem Triangel und Boëthius, die contemplative Theologie und Johannes Damascenus, die scholastische Theologie mit dem gespannten Bogen und der heilige Augustinus. Sodann folgen die sieben Künste: die Arithmetik und Abraham den Abacus haltend, die Geometrie sammt Winkelmaaß und Cirkel mit Euklid, die Astronomie mit der Himmelskugel und Atlas, die Musik mit Klanginstrumenten und Tubakain, die Dialektik mit einer Schlange unter dem Schleier und Zeno, die Rhetorik und Cicero, die Grammatik und Priscian [2]). — Ein anderes Gemälde, von Traini ausgeführt (1340), findet sich in der Katharinenkirche zu Pisa; Thomas in der Mitte des Bildes, in der Höhe Gott in einem Lichtmeer, und umgeben von Engelschaaren, darunter in den Wolken schwebend Moses, die Evangelisten und Paulus, die von Gott auf sie ausgehenden Lichtstrahlen über die Stirne des heiligen Thomas ergießend, der überdieß unmittelbar von einem dreifachen Strahle Gottes berührt wird. Zu Thomas' beiden Seiten, aber etwas tiefer erscheinen Plato und Aristoteles; der eine hat den Timäus, der andere die Ethik aufgeschlagen, und aus beiden Büchern geht ein goldener Strahl aus, um die Stirne des heiligen Thomas zu berühren und mit den himmlischen

[1]) Averrois, che 'l gran comento feo. Infern. IV, v. 144.

[2]) Eine Beschreibung sämmtlicher Malerien der Kirche St. Maria Novella in Kugler's Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin dem Großen. 2. Aufl. Berlin 1847, Bd. I, S. 325 — 330.

Strahlen zusammenzufließen. Thomas, in sitzender Stellung hat die heilige Schrift vor sich und weist auf die Stelle Sprichw. 18, 7, mit welcher seine Summa adversus Gentes beginnt: Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur Impium. Dieser Impius ist Averroes zu Thomas' Füßen, seinen Commentar neben sich, welcher umgeschlagen auf der Erde liegt, blitzartig getroffen von einem der Lichtstrahlen, welche von verschiedenen Blättern und Rollen auf Thomas' Knien über die seitlich unter Thomas' gruppirten Lehrer der heiligen Wissenschaft sich verbreiten. — Noch ein ähnliches Bild, ein Jahrhundert später von dem unsterblichen Maler des Campo Santo in Pisa, Benozzo Gozzoli, gemalt, und zuerst im Dome von Pisa aufgestellt, wird gegenwärtig im Museum des Louvre aufbewahrt.

Siebentes Capitel.

Die Werke des heiligen Thomas. Kritisches und Geschichtliches über dieselben. Übersetzungen und Ausgaben derselben. Commentatoren des heiligen Thomas.

Man kann die Werke des heiligen Thomas nach einem doppelten Gesichtspuncte abtheilen, je nachdem man auf den Inhalt der Schriften oder auf die Haltung des Autors Rücksicht nimmt. In ersterer Beziehung zerfallen sie in theologische und philosophische Werke, unter dem letzteren Gesichtspuncte in selbstständige Arbeiten und in Commentare. Die selbstständigen Arbeiten sind abermals theils umfängliche systematische oder der Systemform sich nähernde Werke, theils kleinere Abhandlungen, zum großen Theile nur gelegentlich entstanden, die Quodlibetica eine zwanglose Zusammenfassung von kleineren Gelegenheitsaufsätzen. Man hat das stoffliche Quantum seiner schriftstellerischen Leistungen durch detaillirte Zahlenangaben recht ersichtlich zu machen gesucht, und allerdings ausgewiesen, daß er den fleißigsten und fruchtbarsten Schriftstellern beizuzählen sei. Seine Commentarien über Aristoteles enthalten 891 Lectionen, die Commentarien über die heilige Schrift 803 Lectionen und Capitel, die zwei Commentarien über den Lombarden 568 Quästionen in 2931 Artikeln; ferner zählt man 510 Artikel

seiner quaestiones disputatae, 130 Quästionen und 260 Artikel in seinen Quodlibeticis; die Summa adversus Gentiles enthält 463 Capitel, die theologische Summe in 3 Theilen 518 Quästionen, 2652 Artikel und über 10,000 Resolutionen. Nebstdem sind von ihm 43 ächte opuscula und 221 Reden (eigentlich Redeskizzen) vorhanden; die Catena aurea wurde aus den Schriften von 41 Vätern compilirt.

In dieser Aufzählung ist nur alles anerkannt Ächte gerechnet, mit Hinwegsehen von vielen anderen Schriften, welche man gleichfalls, theils ohne hinreichenden Beweis, theils entschieden irrig Thomas beilegen wollte. Hieher gehört zunächst eine Reihe von Commentarien über den Pentateuch, über das Hohelied [1]), über den Prediger, über Daniel, über die Makkabäer, über die sieben katholischen Briefe und über die Apokalypse. Stephan Sempajo, Thomas Rembot, Claude Spine u. A. hielten diese Commentare für ächt, und Morelles nahm sie in den Band XVI. der zu Antwerpen (1612) gedruckten Gesammtausgabe von Thomas Werken auf. Aber das Schweigen aller älteren Autoren, die directe Verwerfung einzelner aus den genannten Schriften durch den heiligen Antoninus, einem genauen Kenner von Thomas Schriften, spricht gegen die Ächtheit derselben. Eben so sind neben den 43 gemeinhin für ächt gehaltenen kleineren Schriften und Abhandlungen noch 30 andere aufgezählt, welche theils ganz gewiß unterschoben sind, theils wenigstens mit gutem Grunde angezweifelt werden. Für zweifelhaft gelten die opuscula 41 — 54: De natura accidentis — de natura generis — de potentiis animae — de tempore — de pluralitate formarum — de natura materiae et dimensionibus interminatis — de natura syllogismorum — Aristotelis totius Logicae summa [2]) — de sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium — de inventione medii — de natura luminis — de natura loci — de intellectu et intelligibili — de quo est et quod est. Ferner opusc. 58 — 60: De Sacramento Altaris (nach Einigen von Albert

---

[1]) Über das Hohelied sind zwei Commentare unter Thomas' Namen vorhanden; der eine beginnt mit den Worten: Sonet vox tua in auribus meis — der andere: Salomon inspiratus divino spiritu ... Rubeis und Carle entscheiden sich für die Ächtheit des ersteren und verwerfen den letzteren.

[2]) Diese Summa Logicae wird von Einigen dem Herväus von Nedellec zugeschrieben. Vgl. Echard et Quetif I, p. 536.

dem Großen) — de Sacramento Altaris secundum decem praedicamenta — de humanitate Christi. Weiters opusc. 67 und 68: De emtione et venditione — de modo acquirendi divinam sapientiam; endlich die Schrift de eruditione principum. Zweifellos unächt sind: Opusc. 55 und 56, beide de universalibus — opusc. 61—66: De dilectione Dei et proximi, de divinis moribus, de beatitudine, de modo confitendi, de officio sacerdotis, expositio missae; opusc. 71—73: De vitiis et virtutibus, de concordantiis sui ipsius, de usuris in communi — und endlich das dritte und vierte Buch der Schrift de regimine principum, welche dem Tholomäus von Lucca zugeschrieben werden [1].

Indeß scheint auch die Zahl der noch übrig bleibenden 43 opuscula [2] reducirt werden zu müssen, wenn es sich um eine volle und unzweifelhafte Beglaubigung der Ächtheit handelt. Die opuscula: 9 [3], 32 [4] und 38 [5] sind bereits in der römischen Gesammtausgabe

---

[1] Hiebei wird von einigen anderen, unter Thomas' Namen bekannt gemachten Schriften abgesehen, welche nie in die Ausgaben seiner Werke aufgenommen worden sind; sie finden sich aufgezählt bei Touron p. 720 ff. Außerdem wurden von Späteren noch einige Abhandlungen aufgefunden, die man ihrem Inhalte zufolge für Arbeiten des heiligen Thomas gelten lassen könnte; so: de principio individuationis (verschieden von dem gleichnamigen Opusc. 29) — de motoribus corporum coelestium — beide von dem Florentiner Prälaten Bonamici entdeckt, abgedruckt in der mit Cajetan's Commentar versehenen Paduaner Ausgabe der Summa theologica von 1698; — ferner ein tractatus de formis, im Anhange zu des Jesuiten Alemannus Summa philosophiae D. Thomae, Mailand 1640 — mehrere von Ferrari veröffentlichte Inedita: Opuscula inedita cum notis criticis, Lüttich 1842 — Tractatus de praeambul. ad judic. et de ipso judicio, Ebendas. 1842. Was übrigens von dem Werthe dieses neuesten literarischen Fundes zu halten, ist bei Carle p. 428 ff. zur Genüge aufgehellt.

[2] So viele sind nämlich in der römischen Gesammtausgabe von 1570 für ächt anerkannt und werden als solche von Possevinus und Janssens in dessen Antwort an Peter von Alva angenommen. Alva wollte nur drei als ursprünglich gekannte gelten lassen; wie irrig, beweisen die oben sofort folgenden Angaben aus ältesten Autoren.

[3] Responsio ad magistrum Joannem Vercellensem de 108 articulis.

[4] Opusc. 32 ist eigentlich mit Opusc. 46 identisch, und beide haben nur darum besondere Zahlen, weil Peter von Bergamo das durch sie bezeichnete Werk in zwei Partien abtheilte, deren jede für eine selbstständige Arbeit galt.

[5] De demonstratione.

von 1570 als zweifelhaft angegeben. Der Dominicaner Tholomäus von Lucca [† 1327] [1]) kennt nur 35 von jenen Werken, welche in der römiſchen Geſammtausgabe und in der venetianiſchen von 1590 als opuscula bezeichnet werden; er nennt darunter auch die ſchon vorhin als zweifelhaft angegebenen opusc. 41 und 42. Unbekannt ſind ihm: opusc. 7 (expositio orationis dominicae) — opusc. 9 — opusc. 13 (de differentia verbi divini et humani) — opusc. 24 (expositio secundae Decretalis) — opusc. 32 — opusc. 37 (de quatuor oppositis) — opusc. 38 — opusc. 69 (super Boëtium de hebdomadibus). Dieſes letztere wird hingegen ausdrücklich von Wilhelm von Tocco († 1323), dem Biographen des heiligen Thomas, erwähnt, ſo wie opusc. 24 von Nicolaus Trivetus († 1328), einem anderen Ordensgenoſſen des heiligen Thomas, nebſtdem, daß beide die Zahl der Abhandlungen, jener allein ſchon, welche bloß theologiſchen Inhaltes ſind, im Allgemeinen über 20, letzterer auf 25 ſetzen. Einige andere, bei Tholomäus von Lucca nicht ausdrücklich erwähnte Abhandlungen: opusc. 7. 13. 37. 38 werden von Bernardus Guidonis († 1331) als Arbeiten des heiligen Thomas erwähnt. Demnach würden opusc. 9 (dem Peter von Tarentaſia angehörig) und 32 aus der Zahl der älteſt beglaubigten Abhandlungen ausfallen, und ſich die Angabe des heiligen Antoninus und des Peter Roger [2]), nachmaligen Papſtes Clemens VI., beſtätigen, daß die Zahl der kleinen Schriften ſich auf ungefähr 40 belaufe. Bei Echard et Quetif (I, p. 338) ſind indeß auch noch opusc. 28 (de fato) — opusc. 33 (de mistione elementorum) und opusc. 38 als nicht ganz zuverläßig ächt bezeichnet, und demnach ſtatt 43 nur 36 ohne Bedenken nach äußeren Zeugniſſen anzuerkennen. Der Mailänder Dominicaner Barbavara († 1594), einer der einſichtsvollſten Kritiker von Thomas' Werken, beanſtandete [3]) die Ächtheit der Schrift de unitate intellectus (opusc. 16), weil in derſelben die Stellen aus Themiſtius in der Überſetzung des Hermolaus Barbaro († 1493) citirt ſeien. Indeß war de Rubeis ſo glücklich, in einer venetianiſchen Bibliothek ein Manuſcript des opusc. 16 aus dem

[1]) Hist. eccl., lib. XXIII, c. 11.

[2]) In deſſen Rede de laudibus S. Thomae.

[3]) In ſeiner Schrift: Censura opusculorum, quae sub Divi Thomae Aquinatis titulo hucusque prodierunt.

Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts aufzufinden, in welchem der Text des Themistius in einer älteren Übersetzung angeführt ist, offenbar jener, welche Thomas benützte; demnach ist die in anderen neueren Abschriften substituirte Übersetzung Barbaro's unstreitig nur durch ein Versehen oder einen gefährlichen Mißgriff der ersten Herausgeber in die ältesten Druckausgaben der opuscula übergegangen.

Sonderbar genug wurde selbst einmal über die Ächtheit der Summa theologica ein Zweifel laut. Launoy bemerkte einmal gelegentlich [1]), es sei auffallend, daß Peter Roger in seiner Lobrede auf den heiligen Thomas, in welcher so viele andere Schriften desselben aufgezählt wären, die Summe mit Stillschweigen übergienge. Er fügte jedoch hinzu, er wolle seine durch diesen Umstand beregten Bedenken zurückziehen, wenn man ihm nachweise, daß es ältere Verzeichnisse von Thomas' Schriften, als jenes Roger's gebe, in welchen die Summe erwähnt werde. Diese Aufforderung blieb natürlich nicht unerwidert; noch in demselben Jahre veröffentlichte Natalis Alexander eine Gegenschrift [2]), später schrieb Echard ein eigenes Werk in dieser Angelegenheit [3]), und endlich hielt noch de Rubeis eine kritische Nachlese. Rubeis bringt vier unverdächtige und gewichtige Zeugen vor, deren Angaben über die Summe erweislich vor dem Jahre 1323, in welchem Peter Roger seine Lobrede hielt, niedergeschrieben worden; diese Zeugen sind Tholomäus von Lucca († 1322) — Bartholomäus von Capua, Logothet und Protonotar des sicilischen Reiches, welcher 1319 berufen wurde, zum Behufe des Canonisationsprocesses über Thomas' Leben und Schriften eidliche Aussagen abzulegen [4]) — Nicolaus Trivetus — Wilhelm von Tocco. Zur Verstärkung dieser Zeugnisse beruft sich

[1]) In seiner Schrift: Veneranda Romanae Ecclesiae circa Simoniam traditio 1675, c. 57.

[2]) Summa S. Thomae vindicata et eidem angelico Doctori asserta contra praeposteram Joannis Launoji Parisiensis theologi dubitationem; item contra Launojanas circa simoniam observationes animadversio. Parisiis 1675.

[3]) S. Thomae Summa suo auctori vindicata. Paris. 1708. Der Launoy's Bedenken betreffende Abschnitt: Sectio III, §. 1 ist auch dem mit Quetif gemeinsam herausgegebenen Werke Script. Ord. Praed. I. eingeschaltet.

[4]) Bolland. p. 711 ff., n. 76 ff.

de Rubeis weiter noch auf den Cardinal Nicolaus von Freaville († 1324), auf Johann von Freiburg († 1314), verschiedener anderer Dominicaner zu geschweigen, die um dieselbe Zeit oder nicht viel später lebten. Auch die Angriffe Wilhelm's de la Marre bieten ein vollwichtiges Zeugniß; denn 77 der von ihm bestrittenen Sätze des heiligen Thomas sind erweislich aus dem ersten und zweiten Theile der Summe gezogen. Endlich ist es gar nicht wahr, daß Roger die Summe mit Stillschweigen übergehe; Launoy hätte auf seinen wunderlichen Zweifel gar nicht verfallen können, wenn er an die betreffende Stelle das Interpunctionszeichen hingedacht, welches die Worte: quatuor libros in Summa von den folgenden Worten: contra Gentiles trennt, und dem Contexte zufolge trennen muß, weil sonst statt der sedecim volumina, von welchen Roger spricht, in der Aufzählung nur fünfzehn erscheinen würden [1]).

Peter von Alva zog die Ächtheit des dritten Theiles der Summe in Zweifel, entgegen den Zeugnissen eines Tholomäus von Lucca, welcher (Hist. eccl. XXIII, c. 11) ausdrücklich von einer ultima pars Summae, quae Sacramentalis dicitur spricht — eines Nicolaus Trivetus, welcher die Summe ein dreigliedriges Werk nennt — eines Bernardus Guidonis, welcher die drei Theile als Pars Naturalis, Moralis und Sacramentalis bezeichnet. Dagegen hat Alva nichts vorzubringen, als das Schweigen mehrerer Anderer, welche hierüber sich zu äußern eben keinen Anlaß hatten. Er meint weiter, der dritte Theil der Summe sei, seine Ächtheit zugegeben, nicht brauchbar, weil man nicht wissen könne, bis wie weit er Thomas' eigene Arbeit sei. Er würde anders geurtheilt haben, wenn ihm des Logotheten Bartholomäus beschworne Aussage bekannt gewesen wäre [2]), daß Thomas nach einer Ekstase während des Meßopfers in der Capelle des heiligen Nicolaus zu Neapel sich geäußert habe, von jetzt an nichts mehr schreiben zu wollen, und demzufolge sein Werk in dem Tractate de Poenitentia abgebrochen habe. Allerdings hörte der Logothet dieß nicht selbst aus Thomas' Munde; aber es

---

[1]) Über die Behauptung, daß es zwei Thomas gegeben, einen älteren und einen jüngeren, deren ersterer den Commentar über die Sentenzen geschrieben hätte, der andere die Summe — vgl. de Rubeis: Diss. praev. in Summ. theol., Diss. I, c. 7.

[2]) Bolland l. c. n. 79.

wurde ihm von Männern mitgetheilt, welche mit Thomas vertrauten Umgang pflogen, von Johannes de Judice und Reginald von Piperno. Zudem ist auch das aus dem Commentare über die Sentenzen compilirte Supplement noch in ältesten Manuscripten vorhanden, aus deren Anfang zweifellos hervorgeht, daß Thomas den dritten Theil seines Werkes bis zur qu. 90 geführt habe.

Auch der Umstand, daß das dem encyklopädischen Werke des Vincenz von Beauvais einverleibte Speculum morale ganz und gar, häufig auf's Wort mit dem zweiten Theile der Summe des heiligen Thomas übereinstimme, setzte die Kritiker lange Zeit in nicht geringe Verlegenheit. Franz Garcias, ein spanischer Dominicaner aus dem sechzehnten Jahrhunderte, sprach zuerst die Ansicht aus, daß Thomas den moralischen Theil seiner Summe aus Vincenz' Speculum herübergenommen habe; Peter von Alva, der jede Gelegenheit zu Angriffen wider die Thomisten begierig ergriff, wiederholte diese Ansicht, und gab den zweiten Theil der Summe als Plagiat aus. Freilich sprachen alle inneren, aus Thomas' Werke entnommenen Gründe dawider; eben so legte der compilatorische Charakter des Speculum es nahe, an eine Benützung von Thomas' Gedanken durch Vincenz zu glauben, welcher in der That, wie aus vielen anderen Schriftstellern, so auch aus größeren Werken Stellen aushebt und seinem Werke einverleibt. Aber nur nicht aus der Summe! Zudem fällt, genauen Forschungen zufolge Vincenz' Tod in das Jahr 1263 oder 1264, also in eine Zeit, zu welcher Thomas seine Summe noch nicht begonnen hatte. Da verfiel zuerst Bellarmin [1]) auf den Gedanken, daß das Speculum morale eine spätere Arbeit sein könnte; der auffallende Unterschied in der Darstellungsart des Speculum morale von den drei übrigen Theilen des Speculum, dem Speculum naturale, doctrinale und historiale, bestärkte ihn nicht wenig in dieser Ansicht. Natalis Alexander trat ihm bei, meinte jedoch, daß das Speculum ursprünglich wirklich aus vier Theilen bestanden habe, das ächte Speculum morale aber verloren gegangen und von einem Späteren durch ein Plagiat aus Thomas' Werken supplirt worden sei. Echard endlich führte in seinem bereits genannten

[1]) De Scriptoribus ecclesiasticis, in Elogium S. Thomae.

Werke [1]) die Frage der letzten Entscheidung entgegen; er wies aus ältesten Handschriften nach, daß das Speculum Vincenz' ausdrücklichen Erklärungen zufolge nur aus drei Theilen bestehen sollte, daß älteste Schriftsteller, ein Heinrich von Gent, ein Cardinal Hautfuney, der in den ersten Decennien des vierzehnten Jahrhunderts blühte und eine Tafel zum Speculum historiale anfertigte, nur drei Theile kannten; daß das Speculum morale in Geist und Form der Darstellung von den drei übrigen Speculis gänzlich verschieden sei, und endlich, daß es unverkennbare Plagiate aus Schriftstellern jüngeren Alters enthalte [2]).

Die Schriften des heiligen Thomas wurden in verschiedene Sprachen übersetzt [3]). Schon bei seinen Lebzeiten wurde sein Werk contra gentes in's Griechische und Hebräische, und wahrscheinlich auch seine Abhandlung contra errores Graecorum in's Griechische übertragen. Bald nach seinem Tode übersetzte sein Ordensgenosse Wilhelm Bernardi von Gaillac († 1298) verschiedene seiner Werke, man weiß aber nicht welche, in's Griechische. Von Demetrius Cydonius, einem zur Lyoner Union sich bekennenden Griechen (um 1357) existirt eine Übersetzung der Summa contra gentes, so wie der opusc. 3 und 64; eben so eine Vertheidigung des opusc. 1 (contr. err. Graec.) gegen die Angriffe des Cabasilas. Vor ihm übersetzte der schismatisch gesinnte Planudes (um 1327 blühend) die Summa theologica [4]). Von Georgius Scholarius, der als Mönch den Namen Gennadius annahm, dem Concil von Florenz beiwohnte

---

[1]) Vgl. auch Echard et Quetif I, p. 300 ff.; — de Rubeis, diss. III, in Summ. theol. Thom. Aqu.

[2]) Über die Behauptung Wadding's und Johann's de la Haye, daß Thomas die (gar nicht existirende) Summa virtutum des Alexander von Hales ausgeschrieben, vgl. Echard et Quetif I, p. 318 ff.; de Rubeis, diss. IV. in Summ. Thom. Aqu.

[3]) Vgl. Echard et Quetif I, p. 346. 347.

[4]) Echard theilt eine griechische Randglosse mit, welche er auf dem ersten Blatte eines handschriftlichen Exemplars dieser Übersetzung fand: *εἶθε Θωμᾶ μὴ ἦσθα γεγονὼς ἐν τῇ δύσει, ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ἦσθα ὀρθόδοξος, καὶ ἵνα ἐφρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς, ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις.* Und weiter unten auf demselben Blatte: *Οὗτος σοφὸς, πλὴν τοῦ εἶναι Λατῖνος καὶ Βαρλααμίτης: μᾶλλον καὶ ὁ Βάρλααμ Θωμαίτης ἦν καὶ Λατῖνος, τὰ ἄλλα θαυμάσιος.*

und später den Patriarchenstuhl von Constantinopel bestieg, hat man gleichfalls mehrere Übersetzungen aufgefunden; so die Übersetzung der zwei ersten Bücher des Commentars zur Physik, der Bücher de anima, und der Abhandlung de ente et essentia. Der Priester Prechorus übersetzte den Tractat de aeternitate mundi; Marsilius Ficinus verschiedene Schriften auf den Wunsch seines Gönners Lorenz von Medici. Außer dem opusc. 70, dessen Übersetzer unbekannt ist, nennt Echard noch eine prima theologia, eine Theologie nach Thomas, Augustin und Herväus bearbeitet, und einen Speculator de verbis Petri als griechische auf den heiligen Thomas sich beziehende Inedita.

Außer der bereits genannten hebräischen Übersetzung der Summe contra gentes ist noch eine andere zu nennen, welche durch den Dominicaner Ignaz Ciantes († 1667) angefertigt wurde. Auch existirt eine hebräische Handschrift der theologischen Summe von einem ungenannten Übersetzer. Auch gelehrte Juden nahmen an Thomas' Schriften hohes Interesse. Jehuda ben Mose Romano (um 1328) übersetzte zwei Abhandlungen aus Thomas' Schriften mit der Überschrift: de ideis — de assecutione intellectus nebst mehrerem Anderem [1]). Der spanische Jude Ali ben Joseph Xabillo, welcher in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts blühte, erlernte eigens die lateinische Sprache, um einzelne Werke des heiligen Thomas studiren zu können; so erzählt er selber in der Vorrede zu seiner Übersetzung der quaestiones disputatae de anima. Außerdem übersetzte er die Abhandlungen de potentiis animae, de universalibus, nebstbei den Commentar über das Werk de generatione et corruptione. Von Don Isaak Abarbanel, welcher Thomas den Gelehrtesten unter den Gelehrten der Christen nennt [2]), kennt man eine Übersetzung der quaestio de spiritualibus creaturis.

---

[1]) Vgl. Jellinek, Thomas in der jüdischen Literatur. Leipzig 1853.

[2]) Die jüdischen Theologen machten von den Werken des heiligen Thomas Gebrauch zur Widerlegung der Einwürfe einer skeptischen und offenbarungsfeindlichen Philosophie, ja zur Erklärung der Bibel selber; so z. B. der Rabbi Baruch Ibn Baruch (a. 1599) in seinem Commentar über den Prediger. Vgl. Jellinek, S. 12. — In Wolfii Bibliotheca I, p. 396 ist eines noch ungedruckten hebräischen Auszuges aus Thomas' theologischer Summe gedacht, als dessen Verfasser ein italienischer Jude, der Ferrarese R. Jacob ben Zahalon genannt wird.

In der königlichen Bibliothek zu Paris befindet sich unter den armenischen Manuscripten auch ein Theil der theologischen Summe des heiligen Thomas; die Übersetzung soll von Bartholomäus dem Kleinen, dem Apostel Armeniens († 1333), herrühren. Nach Altamura's Angabe hat Bartholomäus den dritten Theil der theologischen Summe, so wie die Summa contra gentes in's Armenische übertragen. Eine vollständige Übersetzung der theologischen Summe wurde durch Mechitar von Sebaste, den Gründer der Mechitaristencongregation geliefert. Der Jesuit P. Rugli übersetzte die Summe in's Chinesische, P. Magaillans in dieselbe Sprache einen aus Thomas' Schriften compilirten Tractat de resurrectione mortuorum.

Es läßt sich im Voraus annehmen, daß nach Erfindung der Buchdruckerkunst auch Thomas' Schriften bald auf diesem Wege vervielfältigt und verbreitet wurden. Zuerst eine Summa de articulis fidei bei Fust und Schöffer in Mainz 1460, und bald darauf (zwischen 1462 und 1467) der erste Theil der theologischen Summe; sodann die Secunda Secundae bei Schöffer in Mainz 1467; ferner in Rom 1474 und in folgenden Jahren zu verschiedenen Malen in Venedig (seit 1475), Cöln (1480), Paris (1512) u. s. w. Seit 1475 wurden auch die übrigen Theile der Summe oft gedruckt, und zu Basel 1485 die ganze Summe, welcher andere Ausgaben zu Venedig 1505 ff., Hagenau 1510, Lyon 1520 u. s. w. folgten. Der Commentar zu den Sentenzen erschien unter dem Titel: Quadripartitum in libros Sententiarum, 1469 bei Schöffer in Mainz; die Commentare über die Pauliniſchen Briefe zuerst in Basel 1475, die opuscula zu Mailand 1488, und sofort dann die meisten übrigen Werke. Gleichwol vergieng ein Jahrhundert seit dem ersten Drucke der Summe, und noch gab es keine Gesammtausgabe der Werke des heiligen Thomas. Eine solche wurde endlich durch den aus dem Predigerorden hervorgegangenen Papst Pius V. anbefohlen, und von den beiden Dominicanern, dem Ordensgeneral Vincenz Giustiniani und dem Magister s. palatii Thomas Manriquez besorgt; sie erschien zu Rom in 17 Foliobänden, die theologische Summe mit dem Commentar des Cardinals del Vio (nach seiner Geburtsstadt Cajetanus genannt), mit Beseitigung oder Verbesserung dessen, was nach den Entscheidungen des Concils von Trient in Cajetan's Erklärungen nicht mehr haltbar war. Die zweite Gesammtausgabe folgte zu Venedig 1592, der

römischen ganz ähnlich, aber auch mit allen Fehlern, welche ihrer Vorgängerin anhafteten, und ohne Rücksicht auf die Textverbesserungen, welche Garcias in einer eigens hiezu verfaßten Schrift angegeben hatte. Die dritte Ausgabe erschien zu Antwerpen 1612 und wurde durch den schon genannten Cosmus Morelles besorgt; sie besteht aus 18 Bänden, der letzte Band enthält nur unächte und unterschobene Werke. Weiters erschien die Pariser Ausgabe von 1660 in 23 Bänden, an welcher Johannes Nicolajus, Anton Mallet und Peter Pelican sich betheiligten. Eine fünfte Gesammtausgabe wurde zu Venedig veranstaltet (1787), in 28 Quartbänden, mit einem von Echard gearbeiteten Leben des heiligen Thomas, mit der von Peter von Bergamo († 1482) angefertigten tabula aurea und den 30 Dissertationibus praeviis des B. M. de Rubeis. Seit 1852 erscheint eine neueste Gesammtausgabe zu Parma bei Fiaccodori in 4° [1]).

Es gibt kaum einen Autor, der so oft commentirt worden wäre, als Thomas. Bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts zählte man deren bereits über 700; bei Echard und Quetif sind aus dem Dominicanerorden allein gegen 180 Autoren aufgezählt, welche sich mit Commentirung oder Compendiirung der Summa theologica beschäftigten. Als die bedeutendsten unter ihnen dürften nach Thomas del Vio und nach dem Vorgange von Melchior Canus († 1560), Dominicus Soto († 1560), Medina († 1580) und Bannez († 1604) ein Xantes Mariales († 1666) [2]) und

---

[1]) Im ersten Bande dieser Gesammtausgabe findet sich p. XXXV und XXXVI ein Verzeichniß aller Ausgaben der theologischen Summe; als letzte derselben wird die Pariser vom J. 1853 ff. in 15 Bänden (in 8°) aufgeführt, mit besonderen Hilfsmitteln zur Erleichterung des Verständnisses ausgestattet. Sie wurde von Lacordaire angeregt, und wird von Drioux besorgt.

[2]) Bei Echard et Quetif II, p. 600 sind unter anderen folgende Werke von Mariales angeführt: Controversiae ad universam Summam theologiae S. Thomae Aqu., nec non ad 4 libros magistri sententiarum, in quibus primum doctoris utriusque sententia novis speculationibus illustratur, plurima eorum abdita sensa aperiuntur, innumera loca, quae inter se pugnare videntur, ad concordiam revocantur. Objectis deinde quibuscunque, quae ad hunc usque diem adversus aut D. Thomae doctrinam aut Cajetani commentaria, aut rationes quibus sententia Thomistica adnititur aut responsa antiquis impugnatoribus allata a quoquam evulgata sunt: tum vero praecipue ab his qui novissime scripserunt, quibus

Mauritius de Gregorio († 1666) zu nennen sein, welcher letzterer eigentlich nicht die theologische, sondern die philosophische Summe[1]), und nebstdem in großartiger Weise, die wichtigsten Thomisten und Scotisten berücksichtigend, die Sentenzenbücher des Lombarden[2]) erklärte. Auch Xantes commentirte außer der Summe, wie vor ihm bereits Franciscus a Cruce († 1525), noch die quaestiones disputatas, Johannes Nicolajus den Commentar zu den Sentenzen, die catena aurea, die Pauliniſchen Briefe und die Quodlibetica, Pelican die Opuscula; Peter Niger († 1481) und Gonnet († 1681) ſchrieben beide einen Clypeus thomisticus, Maſſoulié, der erſte Leiter des Collegium Angelicum, einen „durch ſich ſelbſt ausgelegten" Thomas (Divus Thomas sui interpres). Indeß ſind die berühmten Erklärer aus dem Dominicanerorden noch übertroffen worden durch jene, welche aus dem Jeſuitenorden hervorgegangen ſind; unter dieſen ſtehen Vasquez († 1604) und Suarez († 1617) oben an, beide nebſt ihrer theologiſchen Gelehrſamkeit durch eine bedeutende

adhuc a nemine responsum est, profunde lucide copiose pleneque occurritur. Postremo Scotistarum perillustris schola cum Thomistica quoad fieri potest conciliatur, Scoti doctrina, ubi ab Aquinate non dissidet, mira facilitate explicatur atque defenditur, vindicaturque a calumniis quae a minus affectis immerito ei inuruntur u. ſ. w. Venetiis 1624 in fol. pag. 611. — Bibliotheca interpretum ad universam Summam theologiae D. Thomae Aquinatis. Venetiis 1660, 4 tomi, welche aber nur bis zu qu. 46 des erſten Theiles der Summa reichen.

[1]) Commentarii laconici ad sensum prooemii in quatuor libros contra gentiles. Neapoli 1644. — Encyclopaedia i. e. omnium scientiarum circulus ad sensum prooemii in 4 libros contra gentiles. Neapoli 1652.

[2]) Commentarii laconici ad sensum prooemii paraphrastici in 4 libros Sententiarum M. Petri Lombardi... cum terminorum concordantia Angelici, Subtilis Doctorum, Aegydii Augustiniani, Baconiique Carmelitae, sed etiam summatim omnes controversiae Scoti in S. Thomam per singulos libros cum recentioribus nec non oppositiones haereticales, cunctae earum etymologiae... et earum scriptores .... cum additione omnium quaestionum et argumentorum Scoti, Aureoli, Gregorii Ariminensis et ceterorum a principe Thomistarum M. J. Capreolo collectorum et solutorum .... nec non Montagnoli, Gonzalez, Nugni, Nazarii, Bagnezii, Medinae et aliorum recentiorum O. P. loca citata ad solvenda argumenta Scotistarum ultimorum Herrerae, Radae, Vulpis plurimorumque u. ſ. w. Neapoli 1645 in fol.

selbsteigene philosophische Begabung ausgezeichnet. Das großartigste Werk der Thomistenschule ist aber unstreitig der Cursus theologicus Collegii Salmanticensis, ein Commentar über die Summe des heiligen Thomas in 19 Foliobänden, welchem die Disputationes Collegii Complutensis, ein peripatetisch-Thomistischer Lehrcurs der Philosophie in 4 Foliobänden, zur Seite steht, beide Werke aus dem Orden der unbeschuhten Carmeliten hervorgegangen [1]). Von den spätesten, bereits dem achtzehnten Jahrhunderte angehörigen Commentatoren des heiligen Thomas mögen hier noch die Dominicaner Billuart und Gotti, der Benedictiner Peri und der Augustiner Baranus genannt werden.

Eine veränderte Zeitrichtung brachte auch in Geschmack und Bedürfniß der Geister eine Änderung hervor, und demzufolge kam das Geschäft einer Commentirung des heiligen Thomas seit Mitte des vorigen Jahrhunderts allmählig außer Übung; der letztgeschriebene Commentar zum heiligen Thomas dürfte es wol auch für immer bleiben. Gegenwärtig drängen andere Aufgaben, und wo vergangene Zeiten des Guten im Überfluß gethan haben, hat die Gegenwart nichts mehr hinzuzufügen. Wol aber obliegt es uns, daß wir uns des stofflichreichen Erbes einer großen und ehrwürdigen Vergangenheit auch geistig bemächtigen, daß namentlich in die Theologie jener Tiefsinn und jener Geist heiliger Weihe wieder zurückkehre, welcher sie zur erhabensten aller Wissenschaften macht; ein Gefühl und eine Ahnung dessen, was die Theologie ihrer Idee nach sei, wird auch heute noch und immerfort aus dem Studium des heiligen Thomas gewonnen werden, und der aufmerksame Verfolg der Geschichte seiner Lehre mehr als irgend ein anderes Studium zur Einführung in ein tiefes und inniges Verständniß des kirchlichen Glaubens und der Wissenschaft dieses Glaubens geeignet sein. Hiebei wird aber ein Standpunct vorausgesetzt, der außerhalb den Gegensätzen der Schulen steht; denn die Schule will die Weisheit des Meisters zur begrifflich durchgebildeten Wissenschaft ausgestalten, und wird hiedurch nothwendig exclusiv. Will sie sich aber vor dieser Exclusivität bewahren, so muß sie Elemente in sich aufnehmen,

---

[1]) Beide Werke traten zuerst in den spanischen Universitätsstädten, deren Namen sie tragen, an's Licht (seit 1630); später erschien das Coll. Complut. zu Lyon 1667 ff., das Coll. Salmant. zu Venedig 1677 ff.

die nothwendig zu einer Umbildung ihrer traditionellen Lehren führen. Sind die Ideen des Meisters tiefe, wahre, schöpferische Gedanken, so können sie in diesem Processe der Umbildung nicht untergehen, sondern müssen vielmehr in demselben ihre durchgreifende und bewältigende Macht bewähren; es muß in ihnen etwas von der ewigen Weisheit Gottes durchleuchten, und sie werden darum ewig wahre, von jedweder Form der wissenschaftlichen Vermittelung unabhängig geltende Gedanken, Gedanken eines Weisen sein. Thomas hat solche Gedanken ausgesprochen, er war ein Priester der ewigen Wahrheit; eben darum gehört er aber nicht ausschließlich einer Schule an, sondern vielmehr der Weltkirche, und es muß sich in ihm auch eine Zeit und ein Geschlecht verstehen können, welches in anderen Formen und Begriffen denkt, als er gedacht und die nach ihm sich nennende Schule seine Gedanken sich vermittelt hat. Übrigens fordert die geschichtliche und die wissenschaftliche Gerechtigkeit die volle Anerkennung des großartigen, ja imposanten Charakters der an Thomas' System sich anknüpfenden Schulbildung und Schulentwickelung; wir wüßten keinen Philosophen zu nennen, welcher einer so zahlreichen, in ununterbrochener Folge fortbestehenden Jüngerschaft sich rühmen könnte. Ihm aber ward sie zu Theil, weil er nicht bloß mit Plato und Aristoteles Tiefes und Großes dachte, sondern weil der Geist des heiligen Paulus und des heiligen Augustinus aus ihm redete, und weil er die gesammte Wissenschaft der ihm vorausgegangenen Gotteszeugen und Gottesweisen mit weitstrebendem, großem Geiste umfaßte, und harmonisch vermittelt in sich trug.

Berichtigungen.

Seite 2, Note 1, Zeile 4 von oben lies: **qui** statt **quia**
S. 22, Z. 13 v. o. l.: **erster** statt **ernster**
S. 67, Z. 12 v. o. l.: **Almamum** statt **Almanum**
S. 352, Z. 16 v. o. l.: **Aliquis** statt **Aliquid**
S. 361, Z. 3 von unten l.: **disputatis** statt **disputati**
S. 407, Z. 17 v. u. l.: **Sorbonne** statt **Sarbonne**
S. 534, letzte Zeile l.: **Abhängigkeit** statt **Unabhängigkeit**
S. 566, Note 1 l.: **Siger** statt **Süger**
S. 691, Z. 2 v. o. l.: **Comestor** statt **Comester**
S. 844, Note 2, Z. 10 v. u. l.: **damni** statt **domni**

Nachträgliche Verbesserungen.

Seite IX, Zeile 13 von unten lies: Boethus statt Boëthius
S. 410, Z. 5 v. u. l.: „ „ „
S. 411, Z. 16 v. u. l.: „ „ „
S. 412, Z. 14 v. u. l.: „ „ „
S. 414, Z. 19 v. u. l.: „ „ „
S. 416, Z. 5 v. u. l.: „ „ „
S. 576, Z. 17 von oben l.: Unwahrheit statt Wahrheit
S. 809, Z. 4 v. u. l.: Proprium statt Principium
S. 812, Z. 1 der Note l.: Beiziehung statt Beziehung
S. 854, Z. 12 v. u. l.: Avignon statt Doms
S. 881, Z. 14 v. u. l.: aus Thomas' größeren Werken statt aus größeren Werken

omas von
1744

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1744 .